



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

LA CONTRADDIZIONE IN HEGEL
STUDIO SULLA *SCIENZA DELLA LOGICA*

Relatore:

Chiar.mo Prof. Luca Fomesu

Correlatore:

Chiar.ma Prof.ssa Sandra Viviana Palermo

Tesi di laurea magistrale

di Giorgio Bicci

Matricola n. 543949

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμα ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν·

τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς

—Aristotele, *Metafisica*

Indice

Introduzione	2
Capitolo primo La concezione della logica di Hegel	
1.1 <i>Lo sviluppo della logica</i>	5
1.2 <i>L'intelligenza nel mondo</i>	17
1.3 <i>Logica formale, logica trascendentale e metafisica tradizionale</i>	34
Capitolo secondo L'architettura della logica speculativa	
2.1 <i>Essere, essenza e concetto</i>	48
2.2 <i>Il procedere della logica: negazione determinata e Aufhebung</i>	59
2.3 <i>La logica della riflessione</i>	74
Capitolo terzo Il concetto di contraddizione	
3.1 <i>Le essenzialità: identità, differenza, opposizione</i>	90
3.2 <i>La contraddizione</i>	107
3.3 <i>Tre posizioni del pensiero sulla contraddizione</i>	124
Considerazioni conclusive	153
Bibliografia	157

Introduzione

Il principio di non-contraddizione è stato concepito dalla tradizione occidentale come un pilastro indiscutibile del pensiero, nel momento del suo esordio perfino il più solido, a difesa della consistenza del discorso. Secondo la sua formulazione canonica, esso esclude l'esistenza della contraddizione da ogni ambito del reale, stabilendo l'impossibilità che lo stesso predicato appartenga e non-appartenga al medesimo soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo.

Invero, la compattezza del principio è stata più virtuale che effettiva. Mutamenti decisivi sulla fisionomia di tutte le leggi del pensiero sono stati impressi secoli prima che fosse stesa la *Scienza della logica*. Lungo l'arco storico della filosofia occidentale, si è infatti discusso se la natura dei principi fosse semantica, epistemologica od ontologica, con ripercussioni evidenti sul loro significato. Ben lungi dal rivelarsi un coro unanime, dalla trattazione dei principi emergono fratture e tensioni che ne lasciano trasparire le fragilità, malgrado la pretesa della loro autoevidente fondatezza.

All'interno di questo orizzonte, una delle posizioni che si è maggiormente distinta per la sua radicalità teorica risale alla filosofia speculativa di Hegel. Già al tempo le sue tesi accesero un'intensa diatriba. La ragione di tale rilevanza è dettata dalla natura scandalosa delle pagine in cui Hegel si pronuncia con osservazioni polemiche sulle leggi del pensiero in generale, ma con particolare riguardo verso il principio di non-contraddizione, di cui apertamente nega la consistenza. La letteratura critica è rimasta tuttora fortemente divisa sull'esito della critica hegeliana. Pur estendendosi per un numero di pagine modesto, molti interpreti si sono sforzati di scandagliare, prima ancora del significato, la plausibilità del sentiero tracciato dalla logica speculativa. Poiché il principio di non-contraddizione sancisce la determinatezza del pensiero, è prevalsa e ancora domina la tesi che la sua negazione causerebbe il disfacimento della pratica discorsiva in quanto tale, in ognuna delle sue diramazioni.

L'obiettivo del presente lavoro è la disamina del concetto di contraddizione elaborato da Hegel nella dottrina dell'essenza. Benché il tema ricorra con elevata frequenza nella sua produzione fin dagli scritti giovanili, l'impalcatura argomentativa edificata dalla *Scienza della logica* allestisce uno sfondo concettuale privilegiato, poiché in essa la

contraddizione viene osservata non secondo una circoscritta estrinsecazione sensibile, bensì nella sua forma di pura essenzialità. Dalla sua trattazione si ricava l'immagine di una forma necessaria del pensiero, presso la quale matura la conoscenza del sapere speculativo propriamente inteso.

Con un esame puntuale del testo hegeliano, scopo di questo lavoro è ricostruire il contesto teorico nel quale la seconda sfera della logica tratta il concetto di contraddizione.

La tesi si articola in tre capitoli. Hegel espone la sua critica al principio di non-contraddizione in una sezione avanzata dell'opera. Tuttavia, si è ritenuto opportuno ampliare l'indagine coinvolgendo i lineamenti generali della *Scienza della logica*. Prima del terzo capitolo, dunque, la contraddizione non sarà affrontata come materia di studio specifica. La decisione è stata sollecitata dalla possibilità di seguire molteplici profili esegetici per illustrare la *Scienza della logica*, orientando di conseguenza la più particolare interrogazione svolta sul significato e sulla portata che Hegel attribuisce alle forme della contraddizione. I primi due capitoli non si limitano quindi a una contestualizzazione del testo, ma forniscono le coordinate per illustrare le nozioni, le ragioni e i fondamenti che cooperano alla limatura dell'indagine.

Nel primo capitolo viene analizzata la concezione hegeliana della logica all'altezza della fase matura che scandisce la sua produzione filosofica, in seguito alla pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*. Prendendo le mosse dall'inquadramento storico della disciplina presentato da Hegel nelle due Prefazioni, si focalizza l'attenzione sulle rivendicazioni avanzate per il totale rifacimento della logica. Segue una precisazione delle coordinate teoriche che forgiarono la *Scienza della logica* come sistema della ragion pura, che prepara il confronto con altri tre modelli di teorizzazione del pensiero, sui quali si innalza la logica speculativa. Essi risalgono alla logica formale di epoca scolastica, alla logica trascendentale della prima *Critica* kantiana e alla metafisica tradizionale.

Il secondo capitolo si occupa di descrivere l'architettura della logica speculativa alla luce della partizione interna al *Begriff*, dalla quale scaturisce la distinzione dell'idea pura nelle dottrine dell'essere, dell'essenza e del concetto. Stabilite le caratteristiche distintive di ciascuna dottrina, si è rintracciato lo schema procedurale che accorda l'avanzamento del pensiero nelle sue determinazioni con l'esame critico che lo stesso pensiero compie su di sé, oltrepassando la finitezza delle proprie forme. La definizione dei punti cardinali del testo favorisce l'approfondimento della sezione con la quale inizia la dottrina

dell'essenza, affinché l'accentuazione del suo nucleo teorico metta in luce il movimento riflessivo che istituisce le prime determinazioni che affiorano dalla seconda sfera.

Con il terzo capitolo si conclude l'elaborato. Nella prima parte, viene svolta un'analisi testuale delle pagine sulla rielaborazione delle leggi universali del pensiero, volta a precisare la loro naturale configurazione relazionale, contro l'irrelatività in base a cui sono usualmente concepite dal pensiero rappresentativo. Partendo dall'identità, viene presentata la deduzione della differenza, della diversità, poi dell'opposizione, fino a giungere presso la contraddizione. Se questa prima parte esamina l'anatomia delle determinazioni essenziali, nella seconda vengono ricostruite e vagliate criticamente le tre principali famiglie interpretative che si sono misurate con il concetto hegeliano di contraddizione. La prima ritiene che la critica della filosofia speculativa al principio di non-contraddizione sia riconducibile a un mero equivoco terminologico. La seconda riconosce l'esistenza della contraddizione, ma la confina entro le produzioni astratte dell'intelletto. Sulla base delle osservazioni compiute nei primi due capitoli, la tesi difende la terza linea interpretativa, per la quale Hegel conferisce alla contraddizione una genuina fondazione ontologica.

Capitolo primo

La concezione della logica di Hegel

1.1 Lo sviluppo della logica

Nelle due Prefazioni con le quali inizia la seconda edizione della *Scienza della logica*, Hegel traccia l'orizzonte storico relativo alla «completa trasformazione che da circa venticinque anni è presso di noi avvenuta»¹ ad opera del criticismo kantiano, delineando lo *Selbstverständnis* che il pensiero filosofico ha maturato della propria epoca. Benché non manchino motivi teorici di rilievo, lo scopo principale di entrambe le sezioni assolve a specifiche esigenze contestuali², legate ai riverberi prodotti dalla filosofia trascendentale, più che svolgere riflessioni eminentemente speculative³.

Nella cultura tedesca è fermentata una stagione di ribellione nei confronti del pensiero puro, al quale viene rimproverata l'autonomia dall'attività pratica⁴. L'assalto è stato mosso sulla base della «dottrina exoterica della filosofia kantiana», per la quale «l'intelletto non possa oltrepassare l'esperienza giacché altrimenti la facoltà conoscitiva si muterebbe in quella ragione teoretica che di per sé non metterebbe al mondo altro che sogni»⁵. Si era infatti consolidata negli ambienti intellettuali la convinzione che fosse urgente una riforma del dominio scientifico tradizionale. Operando un radicale

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, in *GW*, Band XXI, F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1985, p. 5, 1-2; trad. it. di A. Moni, rev. della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, con introd. di L. Lugarini, *Scienza della logica. Tomo primo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 3. D'ora in avanti indicata con *WdL I*.

² Per un'introduzione generale alla filosofia classica tedesca, cfr. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter De Gruyter, Berlin, 1960; a cura di V. Verra, trad. it. di B. Bianco, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano, 1972; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, II Bände, Mohr, Tübingen, 1961; trad. it. di R. Pettoello, *Da Kant a Hegel*, II voll., Morcelliana, Brescia, 2020; T. Pinkard, *German Philosophy. 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; a cura di M. Farina, *La filosofia tedesca. 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, Einaudi, Torino, 2014.

³ Sul significato dell'elemento speculativo nella filosofia hegeliana, cfr. H. Schnädelbach, *Hegel zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1999; trad. it. di F. Ferraresi, *Hegel*, Mulino, Bologna, 2002, pp. 15-27.

⁴ L'indipendenza del pensiero filosofico dalle attività pratiche la rende incomprensibile per il senso comune, che pertanto la giudica con estrema superficialità. Contro queste posizioni, Hegel si scaglia criticamente nel terzo paragrafo dell'*Enciclopedia*: cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *GW*, Band XX, W. Bonsiepen, H.C. Lucas (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1992; a cura di B. Croce, con introd. di C. Cesa e prefazioni tradotte da A. Nuzzo, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma, 2002, § 3 A (=Anmerkung). D'ora in avanti indicata con *Enz*.

⁵ *WdL I*, p. 5, 20-22; trad. it., p. 3.

discernimento interno, le branche del sapere che trascendono spontaneamente i confini dell'*empiria* sono state escluse dal novero delle scienze in nome del progresso conoscitivo, poiché sprovviste del criterio di legittimità esperienziale necessario per certificarne la fondatezza. Di primo acchito, si potrebbe ritenere che Hegel rievochi una obiezione contro Kant, tra le numerose formulate, in merito all'opacità concettuale delle antinomie. Vista le reiterate polemiche mosse contro la filosofia trascendentale fin dalla produzione jenese, non si sarebbe trattato di un movimento discorsivo inusuale⁶. Dall'analisi è tuttavia manifesto che in questa sede l'obiettivo polemico contro cui si scaglia la critica hegeliana non sia direttamente Kant, bensì in forma trasversale la sommarietà con cui la *Popularphilosophie* si è impadronita delle dottrine kantiane, beneficiando di un'egida filosofica sotto la quale ripararsi⁷.

A questa dottrina popolare [rif. filosofia kantiana] vennero incontro le grida della moderna pedagogia, l'urgente necessità dei tempi, che dirizza lo sguardo al bisogno immediato, proclamando che come per il conoscere è l'esperienza il primo, così per le attitudini e l'abilità nella vita pubblica e privata il considerare le cose teoricamente riesce addirittura dannoso, doveché nell'esercizio e nell'educazione pratica sta l'essenziale, quello che unicamente profitta⁸.

Per questo motivo non desta particolare stupore il rimprovero che Hegel indirizza contro la superficialità teorica che trabocca da questa corrente filosofica. Radicandosi nella tradizione illuminista, l'ideale formativo da cui era nutrita la *Popularphilosophie* mirava all'educazione, principalmente morale, della media borghesia tramite la semplificazione di argomenti che altrimenti sarebbero risultati troppo faticosi da afferrare per una classe sociale altamente istruita in senso tecnico, ma a digiuno in ambito culturale. La diffusione dei principali rudimenti filosofici in formule elementari coincideva quindi con una

⁶ Per un'analisi della lettura che Hegel fece del pensiero kantiano, cfr. V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in Id. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981, pp. 67-89.

⁷ «Hegels Kritik richtet sich hier offenbar nicht gegen Kant, sondern gegen eine Popularphilosophie, die Kants Kritik nahe an Humes Empirismus rückt [...]. Das Volk ohne Metaphysik, von welchem Hegel spricht, ist das der intellektuellen Deutschen – als Ergebnis einer verflachenden Auslegung der Philosophie Kants in Verbindung mit Meinungen des gesunden Menschenverstandes [La critica di Hegel non è qui diretta contro Kant, bensì contro una filosofia popolare che avvicina la critica kantiana all'empirismo di Hume. Il popolo senza metafisica, di cui parla Hegel, è quello degli intellettuali tedeschi - come risultato di un'interpretazione banalizzante della filosofia di Kant, unita alle opinioni del senso comune, trad. mia]» (P. Stekeler, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, II Bände, Meiner, Hamburg, 2020, p. 100 del vol. I).

⁸ *WdL I*, p. 5, 24-28; trad. it., p. 4.

missione di evangelizzazione intellettuale della società civile, terminata la quale essa si sarebbe emancipata dai propri sedimenti primitivi. Differente, se non diametralmente opposta, è la concezione hegeliana della filosofia, che egli elabora in termini radicalmente scientifici⁹. La scientificità della filosofia per Hegel non raffigura una possibile modalità esecutiva fra modelli alternativi, bensì esprime la sua autentica natura come scienza dell'intero. Affinché quel «peculiar modo del pensiero»¹⁰ che è la filosofia possa dirsi propriamente tale, è infatti requisito necessario che assuma una forma scientifica. La ragione per la quale la *Popularphilosophie* non si mostra conforme ai requisiti scientifici posti da Hegel non riguarda tanto l'apertura intersoggettiva, cui la scienza adempie per principio rimanendo universalmente accessibile, quanto invece il rifiuto di addestrarsi al pensiero concettuale, con la conseguente svalutazione dell'oggettività del sapere filosofico. Riducendosi a principi, ispirazioni ed esclamazioni soggettive, da cui non si ricava niente di più che opinioni (*Meinungen*), la *Popularphilosophie* manifesta completa incuria nei confronti della «fatica del concetto»¹¹. Poiché essa si muove tra le rappresentazioni della coscienza ordinaria, l'assertività dogmatica dell'opinione la rende deficitaria sul piano epistemico, poiché non solo manca di una conoscenza esauriente, ma non consegue nemmeno una giustificazione razionale dei propri contenuti che valichi i limiti di una visione unilaterale (*einseitig*).

Deformato l'impianto teorico del criticismo kantiano, esso non viene distinto dal più grossolano empirismo, a cui viene ricondotto accostando il suo lavoro filosofico a Hume¹². È da questa lettura empirista che sorge la tesi sull'antagonismo tra Kant e la

⁹ Sulla porosità in cui versa la *Popularphilosophie* è luminoso questo passo della *Fenomenologia*: «scorrendo tra i facili argini del buon senso, il natural filosofare riesce tutt'al più a fornire una retorica di verità banali: se gli si mostra che queste non dicono nulla, esso assicura per contro di averne in cuore il senso e il contenuto, e che altrettanto deve avvenire negli altri, mentre presume di esser giunto, mercé l'innocenza del cuore e la purezza della coscienza e simili, a dire l'ultima parola, sui non si possa sollevare eccezioni, e oltre la quale non possa esigersi progresso alcuno» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, in *GW*, Band IX, W. Bonsiepen, R. Heede (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1980, p. 47, 16-23; trad. it. di E. De Negri, con introd. di G. Cantillo, *Fenomenologia dello Spirito*, II voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, p. 57 del vol. I). D'ora in avanti indicata con *PhG I-II* in base al volume di riferimento nella traduzione italiana.

¹⁰ *Enz.*, trad. it., § 2.

¹¹ *PhG I*, p. 41, 25; trad. it., p. 48.

¹² Consapevole della presenza di istanze teoriche che accomunano empirismo e criticismo, nel *Vorbegriff* Hegel colloca entrambe nella seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, in polemica con la posizione precedente, occupata non a caso della metafisica moderna, dalla quale empirismo e criticismo si discostano ricercando una salda pietra di paragone nell'esperienza. D'altro canto, questo non elimina l'altrettanto chiara presenza di differenze ineliminabili che distinguono le due correnti filosofiche e che Hegel non esita a illustrare, a partire dalla *Spontaneität des Denkens* kantiana. Per un confronto più disteso, cfr. *Enz.*, § 37-41.

metafisica moderna, in base alla quale l'analisi avviata dalla *Critica della ragion pura* sarebbe volta ad annientare in maniera definitiva il pensiero speculativo, poiché il suo disimpegno empirico lo renderebbe una minaccia irriducibile per la fondazione scientifica della conoscenza. Ma ciò che preme a Hegel non è la torsione faziosa a cui sono stati sottoposti alcuni passaggi della prima *Critica*; la vera pietra dello scandalo è provocata dai risultati dell'età post-kantiana.

All'interno di questa cornice, due sono le discipline che risentono maggiormente del logorio culturale testimoniato da Hegel: la logica e la metafisica. La prima si trova in una condizione ancipite. Sebbene venga considerata obsoleta poiché non mostra vantaggi pratici, essa ha conservato il suo titolo scientifico presso il grande pubblico, ed è stata «mantenuta qual materia d'insegnamento»¹³. Bisogna nondimeno osservare che proprio lo stato di invariata conservazione della logica fornisce motivo di insoddisfazione per Hegel. Dopo secoli di immobilità, la logica si è affrancata dal modello di riduzionismo strumentale che ne confinava l'utilità nel presunto insegnamento del pensiero¹⁴, ma si tratta di un progresso ancora insufficiente rispetto al traguardo indicato da Hegel. Tra l'avanzamento dello spirito e la logica intercorre una cesura che impone una drastica riforma della disciplina per essere colmata, «giacché la forma e il contenuto ne son rimasti gli stessi, quali erano stati ereditati attraverso una lunga tradizione, pur assottigliandosi, nel trasmettersi, e diventando sempre più scarsi»¹⁵. Dunque, si tratta di adeguare la logica ai cambiamenti intervenuti nel tempo recente, cosicché le forme appartenenti alla cultura anteriore, paragonate a «foglie flaccide», lascino il posto alle «nuove gemme»¹⁶.

Ben peggiore la sorte patita dalla metafisica. Privata della stima di cui godeva, è tramontato l'interesse verso una disciplina che appare estinta: tanto le parti più antiche della metafisica, quali l'ontologia e le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, quanto le più recenti, tra cui figurano le parti sistematizzate dal razionalismo wolffiano, sono state svuotate di valore scientifico. Dei tentativi di resistere alla sferzata kantiana sono stati compiuti, ma nessuno di questi era mosso dall'idea che la metafisica potesse venir

¹³ *WdL I*, p. 6, 23-24; trad. it., p. 4.

¹⁴ La presunzione della concezione strumentale della logica è quella di insegnare all'uomo a pensare, dato che l'uomo pensa per natura, e quindi non ha bisogno di un mezzo esterno che lo guidi in un'attività che svolge spontaneamente. Hegel commenta ironicamente che sarebbe «come se si dovesse imparare a digerire e a muoversi solo collo studio dell'anatomia e della fisiologia» (*WdL I*, p. 6, 19-20; trad. it., p. 4).

¹⁵ *WdL I*, p. 6, 25-27; trad. it., p. 5.

¹⁶ *WdL I*, p. 6, 30-31; trad. it., p. 5.

semplicemente reintegrata; piuttosto, si cercavano delle forme di compromesso nel dominio pratico della ragione. Basti pensare alla linea seguita dai teologi di Tubinga, presso cui si formarono Schelling, Hegel e Novalis. Oramai però i temi della metafisica suscitano un interesse che vira al di fuori dei confini del sapere, dedicandosi ad essa coloro che intendono compiere un'archeologia storica del pensiero oppure coloro che nutrono pretese edificanti. La diagnosi hegeliana della propria epoca culmina evidenziando la povertà «di un popolo civile senza metafisica – simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»¹⁷, in cui cioè l'umanità non si occupa più di conoscere la propria verità.

Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso di fra le scienze. Dove si ascoltano più, o dove si posson più ascoltare le voci dell'antica ontologica, della psicologia razionale, della cosmologia, o anche di quella che si chiamava teologia naturale? Dove potrebbero ormai destar interesse ricerche come p. es. quella sull'immaterialità dell'anima o sulle cause meccaniche e finali? Anche delle antiche prove dell'esistenza di Dio non si parla più che o semplicemente per la storia, oppure in un intento di edificazione e di elevazione spirituale. È un fatto che l'interesse, sia per il contenuto, sia per la forma, sia infine per il contenuto e la forma insieme dell'antica metafisica è andato perduto. Com'è da notare quando a un popolo, p. es., son diventati inservibili la scienza della sua costituzione, le sue maniere di pensare e di sentire, le sue abitudini etiche e le sue virtù, così è, per lo meno, da notare quando un popolo perde la sua metafisica, quando presso di esso non ha più alcun real esistere lo spirito che si occupa della sua propria pura essenza¹⁸.

La Prefazione termina dichiarando come scopo della *Scienza della logica* la riabilitazione scientifica di entrambe le discipline nella filosofia speculativa pura, di cui viene illustrato in breve il punto di vista nella seconda parte della sezione. Lo sguardo rimane quindi ancorato al momento presente, di fronte al quale è giustificata la fondazione della nuova scienza logica, su cui Hegel concentra la propria attenzione. A partire dal vaglio dei cambiamenti più prossimi del sapere, Hegel motiva l'urgenza di intervenire sulla logica, mantenendo l'analisi entro i confini dello sviluppo culturale a lui contemporaneo. È con la Prefazione berlinese che si rileva un'estensione temporale del discorso.

Proposito della seconda edizione, composta a distanza di vent'anni dalla precedente, è attingere alla «rappresentazione generale [*allgemeine Vorstellung*]]»¹⁹ della logica ripercorrendo le stazioni storiche del suo itinerario. Affrontando un'indagine che non è

¹⁷ *WdL I*, p. 6, 3-4; trad. it., p. 4.

¹⁸ *WdL I*, p. 5, 6-19; trad. it., p. 3.

¹⁹ *WdL I*, p. 12, 15; trad. it., p. 12.

ristretta allo stato attuale della disciplina, ma che tematizza l'evoluzione processuale della logica, Hegel mostra in forma concisa le tappe da cui è stato scandito il suo percorso ed esamina i lineamenti salienti di ciascuna posizione. È indubbio che la brachilogia dell'analisi rifletta lo stato di una disciplina che, essendo fortemente conservativa, non è stata contrassegnata da un elevato numero di sconvolgimenti interni, tanto che si ricavano soltanto tre posizioni malgrado la sua longevità. Si pone, tuttavia, il problema di chiarire il significato complessivo di questa indagine, certamente limpida sul piano concettuale, ma stringata sul piano espositivo. Per dirimere la questione, occorre ripartire dall'atto di nascita della logica e seguirne lo svolgimento.

Per la sua cecità si potrebbe definire la prima fase riconducendola a uno stadio preistorico della logica. Di essa Hegel non fornisce una trattazione esplicita, ma le sue caratteristiche emergono in controtela dal confronto con la seconda fase. Non vi sono nemmeno dei precisi riferimenti temporali che le diano migliore visibilità storica, se non l'indicazione del suo *terminus ante quem*, coincidente con l'inizio della fase successiva. In questo primo stadio, la logica non è ancora divenuta oggetto di studio esplicito, non è ancora posto il problema di cosa sia e di che cosa si occupi, poiché mancava una trattazione specifica della disciplina. È stato necessario intraprendere un lungo percorso prima che l'uomo uscisse da questo stato di incoscienza separando le determinazioni del pensiero dalla materia sensibile in cui sono depositate, affinché fosse enucleata la loro forma pura e fossero pertanto svelate. Non è stata l'estrema lontananza delle categorie a motivo di questo lungo sonno coscienziale, per la fatica di distinguere ciò che si trova oltre il nostro sguardo immediato; piuttosto, sono state oscurate per la profonda intimità che le lega all'uomo.

In qualità di esseri razionali, noi esperiamo una relazione continua, primaria con la logica, a partire dal linguaggio²⁰, ed è proprio la sua prossimità che ne ostacola lo studio, essendo troppo vicina per risultare subito visibile. Per Hegel non esiste pensiero, attività o espressione che non sia informato dalle categorie. L'uomo è in perenne commercio con

²⁰ «Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. [...] In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale, una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria» (*WdL I*, p. 10, 24-29; trad. it., p. 10).

il pensiero, e ogni genere di attività e raffigurazione, compresi desideri, sentimenti e interessi, è modulato secondo la tonalità impressa dalle forme della logica.

Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare natura. Che se la natura in generale vien contrapposta, come il fisico, allo spirituale, si dovrebbe dire che il logico è anzi il soprannaturale [*Uebernaturliche*], che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto, facendone in generale un che di umano, quando anche non sia che formalmente sotto guida di rappresentazioni e di scopi²¹.

In ragione di questa familiarità (*Bekanntschaft*), l'uomo non esperisce la logica come un elemento estraneo, ma è al contrario massimamente noto (*bekannt*). Infatti, «che cosa è più noto che le determinazioni del pensiero, delle quali facciamo uso in ogni occasione, e che ci vengono alla bocca in ogni proposizione che pronunciamo?»²². Sottolineando la profonda intimità dell'uomo con le forme logiche del pensiero, Hegel richiama una celebre distinzione situata nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, in cui afferma: «Il noto [*bekannt*] in genere, appunto perché noto, non è conosciuto [*nicht erkannt*]]»²³. Dietro a questa frase si cela una profonda stratificazione concettuale in cui sono intrecciati nodi capitali del pensiero hegeliano. Benché, per esigenze espositive, non vi sia lo spazio per vagliare i diversi strati, occorre chiarire almeno l'asse principale, che verte sull'endiadi noto-conosciuto. Secondo Hegel, la filosofia non assolve alla propria funzione muovendosi in totale antitesi rispetto ai contenuti propri della coscienza ordinaria, o naturale, ma essa prende le mosse da questi medesimi contenuti trasfigurandoli concettualmente. Si assiste cioè alla trasformazione delle rappresentazioni (*Vorstellungen*), a cui il pensiero ordinario si abbarbica cercando stabilità, in concetti, con i quali opera il sapere filosofico. Questa metamorfosi non descrive un semplice mutamento estrinseco della forma, che lascia il contenuto intatto, bensì implica una

²¹ *WdL I*, pp. 10-11, 29-4; trad. it., p. 10.

²² *WdL I*, p. 12, 9-11; trad. it., p. 12.

Analogamente, nell'*Enciclopedia*, Hegel sottolinea questo aspetto di familiarità dicendo che per la sua peculiarità la logica risulta una materia di studio sia difficile, sia facile: difficile perché si muove nell'ambito puro del pensiero, senza alcun riferimento alla materia sensibile, ma facile perché noi facciamo continuamente uso delle categorie del pensiero. Aggiunge però che «questa familiarità di conoscenza produce più che altro, difficoltà nello studio della logica; perché, da una parte, facilmente si crede che non valga la pena di occuparsi ancora una volta di cose così note; dall'altra, si tratta appunto di farne la conoscenza in modo affatto diverso, e anzi perfino opposto a quello in cui son note» (*Enz.*, trad. it., § 19 A).

²³ *PhG I*, p. 26, 21; trad. it., p. 25.

profonda rideterminazione del sapere, il cui contenuto è elaborato conformemente all'esplicitazione delle connessioni razionali vagliate dal pensiero filosofico. Dunque, la filosofia per Hegel si svolge secondo un duplice andamento, unitario ma contrassegnato da due lati: un primo lato negativo e un secondo lato positivo. Nel primo lato negativo, o dialettico, la filosofia infrange lo stato di granitica certezza che s'accompagna alle rappresentazioni presso cui dimora la coscienza ordinaria, e che, in quanto familiari, vengono assunte acriticamente. Nel lato positivo, dopo che i contenuti noti sono stati estraniati dalla loro familiarità per la coscienza, il pensiero filosofico elabora una conoscenza estesa delle loro immanenti determinazioni (*Bestimmungen*) finché, ricompresi concettualmente, essi vengono conosciuti.

Durante la prima fase, le attività pratiche, deputate al soddisfacimento dei bisogni elementari, esercitano un'egemonia longeva che figura storicamente necessaria, vista la fragilità in cui versa l'uomo, ma ne restringe al contempo il centro focale al livello della datità immediata, a ciò che meramente esiste. Gradualmente, la progressione della «cultura in generale, e in particolare delle scienze [...] mette a poco a poco in luce anche rapporti di pensiero più elevati»²⁴, e in questo modo addestra il pensiero preparandolo alla fase successiva. Accade dunque che lo spirito si espande, si approfondisce, incrementa la propria attività, e di conseguenza prende coscienza di ciò che in precedenza non vedeva. Cessando questa aderenza immediata alla realtà sensibile, il pensiero innalza le fondamenta teoriche sulle quali la logica può finalmente diventare materia di studio.

L'atto di nascita della logica è identificato con la liberazione dal «bisogno di necessità»²⁵, nel quale risiede il requisito indispensabile, affinché il pensiero si dispieghi nella sua forma pura emancipandosi dalla materia sensibile. Di questo secondo momento furono artefici Platone e Aristotele. A dispetto del tempo a disposizione, nettamente inferiore rispetto alle altre fasi, Platone e Aristotele non soltanto conseguirono nell'arco di pochi decenni progressi immani che sono rimasti a lungo ineguagliati, almeno fino alla logica speculativa, ma sotto diversi riguardi i loro successori ne impoverirono l'eredità

²⁴ *WdL I*, p. 11, 23-27; trad. it., p. 11.

²⁵ La versione più estesa del passo recita: «il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso. È per così dire il bisogno del già soddisfatto bisogno di necessità, il bisogno nascente dalla mancanza d'ogni bisogno, cui lo spirito dev'esser giunto, il bisogno di astrarre dalla materia dell'intuire, dell'immaginarsi etc., dalla materia dei concreti interessi della brama, degli istinti, della volontà, materia in cui le determinazioni del pensiero stanno involupate» (*WdL I*, p. 12, 29-35; trad. it., pp. 12-13).

non riuscendo a mantenersi al medesimo livello di purezza concettuale. Di conseguenza, è a questa fase storica che risale il massimo vertice scientifico raggiunto della logica, venendole tributata una dignità che, dalla terza fase in avanti, si erose fino a rasentare, per Hegel, l'estinzione nel periodo in cui scrive.

Le principali innovazioni di questa fase intermedia sono riconducibili a due qualificazioni con le quali la disciplina viene designata, ossia la libertà e la purezza. La prima qualità attribuisce alla logica una specificazione essenziale che le è propria in quanto scienza filosofica (*philosophische Wissenschaft*), all'interno di una distinzione che separa la filosofia (*Philosophie überhaupt*) dalle altre scienze²⁶. Dalla lettura del passo, la nozione di libertà emerge nella sua qualità autofondativa, come sottrazione dal ciclo delle passioni e degli interessi «che muovon la vita dei popoli e degl'individui»²⁷. In questo modo il pensiero è finalmente posto nella condizione di rimanere interamente presso di sé, non essendo più dominato da bisogni estrinseci. «In primo luogo è da riguardarsi come un immenso progresso che le forme del pensare siano state liberate dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire, nel rappresentare come anche nel nostro bramare e volere; [...] questo è il cominciamento della conoscenza loro»²⁸.

Riportando un passo della *Metafisica*, si assiste all'espressione aristotelica di una risoluta posizione a favore della libertà della logica, che recita: «Da tanti lati la natura dell'uomo è dipendente; ma questa scienza, che non vien cercata per un uso, è, sola, la scienza libera in sé e per sé, che perciò non sembra essere un possesso umano»²⁹. Sebbene la semplicità del passo, in cui pare trovarsi una semplice condivisione prospettica, favorisca un rapido assenso, la propensione hegeliana ad alterare le conclusioni dei

²⁶ Alla distinzione fra le scienze empiriche e la filosofia sono dedicati i paragrafi centrali dell'Introduzione dell'*Enciclopedia*. L'analisi che li viene svolta mette in evidenza la presenza di diversi gradi di scientificità del sapere, di cui la filosofia rappresenta il più elevato, poiché concepisce l'universale nella sua concretezza, a differenza delle scienze empiriche che, condizionate da presupposti soggettivi, esibiscono ingenuità proprio del sapere intellettualistico. Tuttavia, questo non confina la filosofia e le altre scienze in domini separati, redige invece la progressione concettuale del sapere. A proposito del loro rapporto Hegel afferma: «La relazione della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa: che la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che, egualmente, riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto; ma, inoltre, introduce e fa valere altre categorie, tra quelle della scienza» (*Enz.*, trad. it., § 9 A).

²⁷ *WdL I*, p. 13, 2; trad. it., p. 13.

²⁸ *WdL I*, p. 12, 18-24; trad. it., p. 12.

²⁹ *WdL I*, p. 13, 2-4; trad. it., p. 13.

La versione in tedesco, di cui è stata riportata la traduzione, compare nella *Wissenschaft der Logik* con la seguente formulazione: «*Nach so vielen Seiten ist die Natur des Menschen abhängig; aber diese Wissenschaft, die nicht zu einem Gebrauche gesucht wird, ist allein die an und für sich freye und sie scheint darum nicht ein menschlicher Besitz zu seyn*».

pensatori che egli tratta induce a procedere con maggiore cautela. La premura esegetica nasce da una contestualizzazione più rigorosa del passo riportato.

In base all'andamento del paragrafo, il soggetto della citazione aristotelica dovrebbe essere la logica, sulla quale Hegel stava concentrando la propria attenzione, benché tale identificazione non sia dichiarata *expressis verbis*, lasciando pertanto un discreto margine di ambiguità. È invece accertato che il centro focale di Aristotele nel libro A della *Metafisica*, da cui è tratto il passo, non sia la logica, bensì la filosofia, che in ultima sede è filosofia prima (πρώτη φιλοσοφία), ossia metafisica³⁰. Soggetto della citazione è «*diese Wissenschaft*»³¹, una qualche scienza, ma senza precisare quale sia nello specifico. Non risolve la questione notare che il soggetto dell'enunciato che segue la citazione aristotelica sia la filosofia in generale, non la logica, se si pretende di escludere la candidatura di quest'ultima. La soluzione non è del tutto persuasiva visto che la filosofia *tout court* compare come parametro di riferimento per la logica. Di contro, chiarifica l'interrogativo su quale potrebbe essere l'identità di questa scienza una notazione posteriore che è contenuta nel medesimo paragrafo, dove Hegel mette a confronto la terza posizione sulla logica con la descrizione che ne aveva fornito Aristotele: «Fra cotesti mezzi, contro l'accennata rappresentazione di Aristotele, viene annoverata la scienza logica»³². Dunque, se si ammette l'identificazione della scienza nominata nella citazione hegeliana con la logica, in che modo il passaggio è compatibile con il riferimento originario di Aristotele alla metafisica, posta l'eterogeneità della dottrina dell'*Organon* con la scienza prima nell'orizzonte teorico aristotelico? È giudizio dell'autore che la risposta vada rintracciata nel legame che Hegel istituisce tra logica speculativa e metafisica nella controversa affermazione secondo cui la logica è metafisica. Su questo aspetto si avrà modo di tornare nelle prossime pagine. Rimanendo sul passo in questione, è possibile che Hegel abbia impiegato la *Metafisica* per stipulare un collegamento surrettizio tra le due branche, in preparazione al recupero della metafisica antica nel quadro della logica speculativa, riservando però all'Introduzione l'esplicitazione effettiva del loro rapporto.

³⁰ Com'è noto, Aristotele non fece mai uso della nozione di metafisica, che è infatti un conio posteriore introdotto da Andronico da Rodi per ragioni editoriali o, secondo ipotesi più recenti, da un diretto discepolo, nonché collaboratore, di Aristotele, ossia Eudemo.

³¹ *WdL I*, p. 13, 4.

³² *WdL I*, p. 13, 13-14; trad. it., p. 13.

La seconda qualificazione della logica verte su una determinazione interna alla filosofia che illustra lo statuto ontologico degli oggetti logici a confronto con il campo di studio delle altre scienze filosofiche. Da una parte, la logica è a tutti gli effetti una scienza filosofica poiché essa non disperde il proprio sguardo nella molteplice particolarità sensibile, ma si dedica allo studio degli universali. Dall'altra parte, mentre la filosofia in generale «ha da occuparsi di oggetti concreti [*concreten Gegenständen*], di Dio, della natura, dello spirito», la specificità della conoscenza logica è di esaminare i medesimi oggetti, ma prendendoli «per sé nella loro completa astrattezza [*vollständigen Abstraction*]]»³³.

Apparentemente la terza fase si colloca entro il perimetro tracciato da Platone e Aristotele, dando adito alla prosecuzione del loro lavoro con l'espansione del materiale fornito dalla tradizione. Si assiste, in effetti, a un copioso svisceramento delle categorie che riversa nella logica «un'infinita moltitudine di rappresentazioni, di attività, di stati o condizioni»³⁴. Ciò nondimeno, la sua attività è lontana dallo spessore concettuale del pensiero antico. L'acribia che Platone e Aristotele avevano profuso per studiare le forme pure del pensiero si riduce nella terza fase, dietro a cui si cela la scolastica medievale³⁵, a una reiterazione meccanica e passiva delle categorie. Svuotate del loro valore intrinseco, queste vengono impiegate come semplici mezzi comunicativi privi di contatto con la realtà: «Le categorie, da quell'onore di esser considerate per se stesse, vengono rabbassate a servire nell'esercizio spirituale del contenuto vitale, nella creazione e nello scambio delle rappresentazioni che vi si riferiscono»³⁶.

È in questa fase che, in virtù della sua astrattezza, si innesta la concezione strumentale della logica, secondo la quale essa va «riserbata allo studio della gioventù, come quella che non è ancora entrata negli interessi della vita concreta, [...] cosicché lo studio di questa val come un lavoro preliminare»³⁷. La funzione didattica a cui finisce per essere

³³ *WdL I*, p. 13, 6-8; trad. it., p. 13.

³⁴ *WdL I*, p. 13, 23-24; trad. it., p. 13.

³⁵ Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, il medioevo filosofico è descritto con grande severità da Hegel. Esso gli appare un'epoca corrosa da lacerazioni interne che non sono ancora state risolte, è un'epoca di impoverimento concettuale, di barbarie (*Barbarei*). Per una trattazione del confronto di Hegel con il medioevo filosofico, cfr. R. Bordoli, *Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel*, in Id. (a cura di), *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Bari-Roma, 2002, pp. XXIX-XXXI; P. Redding, *Hegel's Lectures on the History of Ancient and Medieval Philosophy*, in D. Moyar (edited by), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 603-622; in part., pp. 618-620.

³⁶ *WdL I*, p. 13, 16-19; trad. it., p. 13.

³⁷ *WdL I*, p. 13, 8-15; trad. it., p.13.

vincolata la logica riflette l'impoverimento di un'epoca in cui la logica diventa un bacino di formule cieche, nel quale le categorie sono "ruminare" di continuo, ma non vengono digerite, e quindi non ne viene compresa la natura³⁸. Circolando la tesi che le categorie rappresentino *mezzi* per il sapere, ma non siano di per sé *forme* del sapere, esse vengono relegate a una funzione subordinata in quanto mezzi in vista di uno scopo superiore. L'esito a cui conduce la svalutazione teorica delle categorie è una tale superficialità nei confronti della logica da lambire l'incoscienza della prima fase:

A servirsi, in parte come abbreviazioni, a cagione della loro universalità [...], in parte poi per la più precisa determinazione e ritrovamento dei rapporti oggettivi, nel che però il valore e lo scopo, l'esattezza e verità del pensiero che vi s'immischia vien fatta interamente dipendere dal dato stesso, non attribuendosi alle determinazioni del pensiero per sé prese alcuna efficacia determinatrice del contenuto. Un tale uso delle categorie, che fu già chiamato la logica naturale [*natürliche Logik*], è inconscio [*bewußlos*]³⁹.

Conclusa la ricostruzione, persiste l'interrogativo su quale sia il significato complessivo di questo procedimento, a cui Hegel dedica poche ma illuminanti pagine. All'inizio della trattazione, si era detto che lo scopo della Prefazione berlinese consistesse nell'esposizione dei «momenti generali [*allgemeinen Momente*] intorno all'andamento del conoscere», tramite cui è dedotta la rappresentazione generale della logica, «quale si desidera avere di una scienza preliminarmente»⁴⁰. Già nella Prefazione della *Fenomenologia*, Hegel aveva svolto riflessioni analoghe discutendo la necessità che la filosofia sia compresa secondo i momenti del proprio sviluppo⁴¹. Adottando un paradigma organicistico del sapere, Hegel aveva identificato ciascuna fase del pensiero filosofico con un momento del percorso che, in virtù di un' interna teleologia ascensionale, delinea uno sviluppo nel quale non solo ogni momento è frutto dei precedenti, ma risulta più ricco di loro. Ne consegue che nel risultato finale della filosofia è contenuto lo stadio più

³⁸ Sul significato della metafora digestiva con cui Hegel descrive l'attività di assimilazione del pensiero, cfr. R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Mulino, Bologna, 2014, pp. 128-136.

³⁹ *WdL I*, p. 13, 24-30; trad. it., pp. 13-14.

⁴⁰ *WdL I*, p. 12, 12-16; trad. it., p. 12.

⁴¹ Per una ricostruzione della Prefazione nella *Fenomenologia dello spirito*, mostra con estrema precisione il contesto e le fasi di sviluppo dell'opera J. Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946; a cura e con introd. di G. Bianco, trad. di G.A. De Toni, S. Prinzi, *Genesis e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023, pp. 67-140; segue lo sviluppo degli argomenti presentanti nella Prefazione da Hegel M. Pagano, *La "Prefazione" alla Fenomenologia dello spirito*, in G. Garelli, Id. (a cura di), *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Pendragon, Bologna, 2016, pp. 15-29; in part., sul significato della ricostruzione storica per la filosofia, pp. 16-17.

maturato della sua essenza. Nondimeno, essendo ciascuno stadio un momento del percorso, Hegel esclude che la verità possa essere adeguatamente conosciuta nella sua concreta complessità senza vagliare l'intera estensione del percorso. Osservare una parte soltanto dell'itinerario trascina verso una disamina astratta. «Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il *risultato* è l'Intiero *effettuale*; anzi questo è il risultato con il suo divenire»⁴². Dunque, la verità non si esaurisce in una delle singole fasi, bensì nell'attuazione dell'intero percorso, di cui ciascun momento costituisce una parte necessaria, ma di per sé insufficiente rispetto alla totalità; da cui la celebre asserzione, divenuta compendio della teoria matura di Hegel: «il vero è l'intero [*Das Wahre ist das Ganze*]»⁴³.

Discutendo retroattivamente delle posizioni assunte dalla logica, Hegel non solo fornisce i fili che compongono la sua rappresentazione, ma al contempo mostra le aporie interne ai modelli precedenti come fonte di legittimazione della logica speculativa. Tuttavia, la critica di questi non implica l'esclusione dal sistema logico edificato da Hegel; piuttosto, esprime la necessità che siano elevati all'interno di un orizzonte superiore. Lungi dall'essere definitivamente trascorse, le posizioni del pensiero sulla logica articolano una costellazione teorica di momenti e grovigli che trovano il loro rischiaramento nella trama della logica speculativa.

1.2 *L'intelligenza nel mondo*

Dopo aver terminato l'inquadramento storico, segue la prima parte dell'Introduzione, intitolata Concetto generale della logica, nella quale Hegel presenta il punto di vista (*Gesichtspunkt*) teorico da adottare nei confronti della nuova scienza, in conformità al suo «totale rifacimento [*totale Umarbeitung*]»⁴⁴. L'edificazione scientifica della logica sorge da un terreno che non è affatto vergine, ma la cui lavorazione è compiuta a partire dal risultato a cui la *Fenomenologia dello spirito* era giunta con l'esposizione dell'odissea della coscienza, «nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell'oggetto

⁴² *PhG I*, p. 10, 34-36; trad. it., p. 3.

⁴³ *PhG I*, p. 19, 12; trad. it., p. 15.

⁴⁴ *WdL I*, p. 35, 28; trad. it., p. 33.

fino al sapere assoluto»⁴⁵. Animato dall'esame autocritico del dubbio, il cammino fenomenologico della coscienza mette in scena, attraverso il dispiegamento delle sue figure, la dissoluzione del dualismo epistemologico, incarnato dalla tensione fra certezza (*Gewissheit*) e verità (*Wahrheit*), nel quale la filosofia moderna era rimasta imbrigliata. La scoperta della soggettività come *primum* fondativo, cui è contrapposto in forma derivata l'oggetto, aveva separato il campo del pensiero da quello della realtà. All'interno di questo paradigma, era scopo del pensiero filosofico quello di esplorare l'accordo tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, essendo concepiti in termini di eterogeneità irriducibili. Contro questa riduzione del pensiero a formalità ricettiva, Hegel si muove polemicamente dimostrando, nella *Fenomenologia*, che le cesure dualistiche della filosofia moderna raffigurano non polarità scisse, per le quali sarebbe necessaria una mediazione esterna, bensì lati di una medesima struttura originariamente congiunti. Dopo aver varcato le varie figurazioni del sapere apparente, la coscienza conclude il proprio itinerario arrivando alla soglia speculativa del sapere assoluto, dove le tensioni tra certezza e verità, soggettivo e oggettivo, pensiero ed essere vengono superate⁴⁶. A quest'altezza la *Fenomenologia* consegue la deduzione del concetto di scienza su cui viene allestita la costruzione del sistema filosofico, ripartito in logica, natura e spirito: «il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengono dunque presupposti [*vorausgesetzt*] nella presente trattazione, in quanto che la *Fenomenologia dello spirito* non è appunto altro che la deduzione di tal concetto»⁴⁷.

È arduo ritenere che la nozione di presupposto (*Voraussetzung*) venga usata da Hegel, notoriamente critico al riguardo, con leggerezza. Poiché il termine denota l'assunzione di una tesi che, in quanto posta prima, o davanti (*vor-*)⁴⁸, non è sotto-posta a vaglio critico in ambito conoscitivo, *Voraussetzung* designa nell'ambito della filosofia speculativa l'irriflessività dogmatica di una tesi che, pretendendosi irremovibile, rifiuta un trattamento di parità deduttiva rispetto alle altre inferenze. Di conseguenza, il presupposto

⁴⁵ *WdL I*, p. 32, 23-25; trad. it., p. 29.

⁴⁶ «Il sapere assoluto è la verità di tutte le guise di coscienza, perché, come risultò dal suo svolgimento, solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'oggetto della certezza di sé, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità» (*WdL I*, p. 33, 22-26; trad. it. p. 31).

⁴⁷ *WdL I*, p. 33, 20-22; trad. it., p. 30-31.

⁴⁸ Il termine tedesco *Voraussetzung* è formato dal prefisso *vor-*, che indica in generale una forma di priorità, tendenzialmente di tipo spaziale o temporale a seconda del contesto, e il sostantivo *Setzung*, traduzione della *positio* latina. In ambito hegeliano, la natura concettualmente primitiva della presupposizione risiede nella sua occupazione di una posizione estrinseca rispetto all'architettura del sistema, con il quale non è integrata, ma che al contempo pretende di fondare senza aver ricevuto la necessaria giustificazione.

rifiuta il bisogno che di lui si debba rendere ragione, che debba essere giustificato, essendo la pietra fondativa, e quindi indispensabile, da cui si deduce la parte rimanente dell'edificio. In opposizione a questo modello, rigido e unilaterale, Hegel adotta un peculiare metodo di fondazione circolare che vaglia razionalmente tutte le parti da cui il sistema è costituito, eliminando le criticità sorte al mantenimento della presupposizione⁴⁹. Alla luce di quanto detto, è evidente che non sia questa la maniera di intendere la *Fenomenologia dello spirito*, quando il suo lavoro è declinato come presupposto del sistema scientifico. La deduzione del concetto di scienza, infatti, non si traduce in una presupposizione concettuale in senso stretto, e dunque responsabile dell'immissione di un momento che però non viene giustificato; sembra invece una presupposizione legata ai limiti espositivi del testo, che quindi non ripete un traguardo di cui è già stata fornita la deduzione nel testo da cui è preceduto. Chiarita la pensabilità universale e necessaria della realtà oggettiva tramite il sapere assoluto, è alle tre parti successive che Hegel assegna il compito di procurare il materiale del sistema «*in mediam rem*»⁵⁰.

La presente trattazione lascia il fianco vulnerabile a un'obiezione. Pur avendo insistito sull'impossibilità di separare critica e sistema, emerge il dubbio che Hegel inclini verso una soglia che, seppur non identica, mostra tratti analoghi ai limiti che aveva duramente imputato ad altri pensatori, *in primis* Kant, sulla mantenuta distinzione tra lato propedeutico e sistematico⁵¹. Una risposta affermativa potrebbe spiegare la successiva collocazione tributata alla *Fenomenologia*, notevolmente ridotta di mole, nello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia*, al fine di assicurare la completa autofondazione scientifica del sistema che la soluzione originale non aveva conseguito. Se si considera la seguente affermazione: «la giustificazione [*solche Einsicht*] è essa stessa una conoscer filosofico,

⁴⁹ Per una valutazione del metodo circolare hegeliano a confronto con la proposta fichtiana, basata sulla preponderanza del momento tetico, cfr. G. Rametta, *Sistema e principio in Fichte e in Hegel*, in G. Basileo, G. Di Tommaso (a cura di), *Principio, metodo e sistema nella Filosofia Classica Tedesca*, Inschibboleth, Roma, 2019, pp. 27-52.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel. 1785-1812*, Band I, J. Hoffmeister (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1969; a cura di G. Raciti, *Lettere*, II voll., Aragno, Torino, 2024, p. 15: Hegel a Schelling, Bamberg, primo maggio 1807.

⁵¹ «Uno dei punti di vista capitali della filosofia *critica* è, che prima di procedere a conoscer Dio, l'essenza delle cose, ecc., bisogna indagare la *facoltà del conoscere* per vedere se sia capace di adempiere quel compito: si dovrebbe apprendere a conoscere l'*strumento*, prima d'intraprendere il lavoro che per mezzo di esso deve essere portato a termine: ché se l'istrumento fosse insufficiente, ogni altra fatica sarebbe perduta. [...] ma l'indagine del conoscere non può accadere altrimenti che *conoscendo*: dacché indagare questo cosiddetto istrumento non è altro che conoscerlo» (*Enz.*, trad. it., § 10 A).

che perciò ha luogo solo *dentro* [*nur innerhalb*] la filosofia»⁵², sorge il legittimo sospetto che lo sguardo (*Einsicht*) del pensiero filosofico si giustifichi pienamente all'interno a condizione che la *Fenomenologia* tramuti in un momento del sistema, fornendo quindi anche del concetto di scienza una deduzione immanente. Vero che la processualità riflessiva del sapere apparente che diviene assoluto discosta Hegel da una concezione strumentale della conoscenza, contro la quale lui stesso si muove nell'Introduzione⁵³. Va tuttavia notato che, dietro le reiterate affermazioni nelle opere mature sul «libero atto di pensiero [*der freie Akt des Denkens*]»⁵⁴ come inizio assoluto del sapere scientifico, pare celarsi il tentativo di smarcarsi da un passaggio delicato, forse rivelatosi fragile, per l'economia complessiva del sistema. Dall'altra parte, bisogna aggiungere che Hegel in tempi successivi aveva dichiarato l'intenzione di curare una seconda edizione del testo⁵⁵, a dimostrazione di un costante interesse nei suoi confronti. Le tensioni interne alla filosofia hegeliana fanno risaltare l'intrinseca ambiguità della *Fenomenologia*, sulla cui valutazione la critica dibatte vivacemente⁵⁶. Se la sua rilevanza appare superflua di fronte a un sistema che rifiuta qualsiasi sostegno esterno, avanzando la pretesa di giustificarsi interamente da sé, compreso il proprio concetto, è però manifesto che Hegel non intenda eliminare in maniera definitiva l'opera, che mantiene con la *Logica*⁵⁷ un legame

⁵² La traduzione del passaggio provoca meno perplessità interpretative se si considera il paragrafo nella sua interezza: «Quel pensiero del modo di conoscenza, che è conoscenza filosofica, ha bisogno esso stesso, considerato così sotto l'aspetto della sua necessità come della sua capacità a conoscere gli oggetti assoluti, di essere giustificato [*gerechtfertigt*]. Ma la giustificazione [*solche Einsicht*] è essa stessa una conoscenza filosofica, che perciò ha luogo solo *dentro* [*nur innerhalb*] la filosofia. Una spiegazione preliminare sarebbe quindi antifilosofica, e non potrebbe consistere in altro che in un tessuto di presupposti, di asserzioni e di raziocini, - cioè di affermazioni accidentali, a cui con pari diritto se ne potrebbero opporre altre contrarie» (*Enz.*, trad. it., § 10).

⁵³ *PhG I*, pp. 53-54, 1-6; trad. it., pp. 65-66.

⁵⁴ *Enz.*, trad. it., § 17.

⁵⁵ La notizia è riportata nella seconda edizione della *Scienza della logica*. In una nota situata nella Prefazione del 1831, Hegel vi comunica che il testo sarebbe stato pubblicato a Pasqua del 1832, ma che non avrebbe conservato la precedente dicitura relativa alla sua collocazione sistematica, ossia *System der Wissenschaft. Erster Teil*. Ovviamente, la morte prematura gli impedì di lavorare al progetto.

⁵⁶ Sul rapporto della *Fenomenologia dello spirito* con la *Scienza della logica*, cfr F. Chiereghin, *Storia della filosofia e sistema*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari, 1996, pp. 25-47; L. Lugarini, *La trasformazione hegeliana della problematica categoriale*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, cit., pp. 159-171; S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, pp. 144-162; R.-P. Horstmann, *Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der Logik zur Phänomenologie des Geistes*, in A.F. Koch [et al.] (hrsg. von), *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014, pp. 43-57.

⁵⁷ Esistendo più testi hegeliani di elaborazione della logica, potrebbero nascere fraintendimenti sulla loro identificazione. Infatti, se ne distinguono almeno tre, senza considerare le ulteriori distinzioni in base all'edizione dei singoli testi: la logica jenese, la *Scienza della logica* e la logica enciclopedica. In generale, se non vi sono specificazioni a riguardo, con *Logica* intendo riferirmi alla *Scienza della logica*.

significativo. La circostanza della loro relazione non deve procurare fraintendimenti: essa è sancita non dal carattere preliminare della *Fenomenologia dello spirito*, che infatti introduce all'intero edificio scientifico del sapere, ma dalla comunione tematica dei testi. Diversamente dalle altre parti del sistema, a cui è intrecciata quale grammatica universale del concetto, la *Logica* condivide con la *Fenomenologia* la direzione dell'andamento processuale, in entrambi i casi rivolto all'esposizione del pensiero speculativo. Nondimeno, il movimento dei due testi appare speculare: mentre nella *Fenomenologia* si procede in senso dissolutivo liberando la coscienza dalle opposizioni che ne offuscano lo sguardo per raggiungere il pensiero concettuale, nella *Logica* si procede invece in senso costruttivo delineando lo spazio logico della verità⁵⁸.

A favore della relativa continuità tra le due opere, si potrebbe trarre beneficio considerando la loro relazione secondo un'angolatura differente: non di semplice introduzione (*Einleitung*) alla discorsività scientifica, bensì di progressione dal pensiero intellettualistico fino alla riflessione speculativa. Contro una lettura vestibolare della *Fenomenologia*, il tragitto percorso dalla coscienza non descrive la sua preparazione, affinché faccia ingresso nel tempio della conoscenza, poiché si trova al suo interno fin dal principio; esso descrive il processo di rischiaramento concettuale tramite cui il sapere assume la sua veste scientifica. Si tratta, dunque, della tematizzazione del movimento riflessivo del pensiero che la coscienza svolge lungo il corso delle sue figurazioni (*Gestalten*) pensandosi, finché, conseguito il livello del sapere assoluto, essa compie un processo metamorfico di ritorno a sé che coincide con la sua trasfigurazione ad autocoscienza (*Selbst-bewußtsein*) della soggettività assoluta, alla luce della quale ripensa la propria costituzione e con sé quella dei propri oggetti⁵⁹. Ne consegue che il legame che unisce le due opere non si limita a una banale contingenza genealogica, relativa alla loro vicina scansione temporale, ma affonda in ragioni teoriche più profonde inerenti all'elaborazione delle forme aletiche del sapere. Infatti, entrambi i testi si occupano delle forme conoscitive del pensiero, ma essi si distinguono per la diversa limpidezza concettuale, poiché la *Logica* sviluppa una tematizzazione pura di processi logici che

⁵⁸ Sull'argomento, cfr. M. Bordignon, *Il falso non è mica il diavolo. Falso e negativo tra "Prefazione" e "Introduzione"*, in G. Garelli, M. Pagano (a cura di), *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 171-176; in part., p. 173.

⁵⁹ «La natura, i momenti e il movimento di questo sapere son dunque così risultati, ch'esso è il puro *esser-sé* dell'autocoscienza» (*PhG II*, p. 428, 4-5; trad. it., p. 296).

compaiono sottotraccia nella *Fenomenologia dello spirito*, ma senza essere chiaramente distinti.

Oltrepassati i limiti particolaristici del soggettivismo, il sapere assoluto istituisce l'autotematizzazione che il concetto (*Begriff*) svolge attivamente su di sé nell'articolazione del sistema⁶⁰. La necessità di lasciare che la natura essenziale della *Sache* emerga da sé, depurata da turbamenti estrinseci che ne deformerebbero la visione, secondo Hegel, esige che sia assunta una prospettiva impersonale, mediante cui elaborare segnatamente i contenuti del sapere filosofico, affinché la sua oggettività sia tutelata da condizionamenti arbitrari⁶¹. In antitesi al canone della filosofia moderna, Hegel respinge l'immagine del pensiero come una facoltà strumentale, di cui il soggetto dispone liberamente, imprimendo il timbro della certezza epistemica sul correlato del pensiero⁶². Si tornerebbe altrimenti irretiti alle impurità da cui la coscienza si era sollevata nel percorso fenomenologico. Infatti, «in questa rinuncia della ragione a se stessa il concetto della verità va perduto, la ragione vien ristretta a conoscer soltanto una verità soggettiva, soltanto l'apparenza, soltanto qualcosa cui la natura dell'oggetto stesso non corrisponda»⁶³. Per contemplare la vera natura dell'oggetto, è dunque necessario che l'individualità del filosofo scompaia dietro uno sguardo puro, libero da presupposti

⁶⁰ Già nella Prefazione della *Fenomenologia* scrive Hegel: «poiché il concetto è il Sé [*Selbst*] che, proprio dell'oggetto, si presenta come il *divenire di quest'ultimo*, il Sé non è un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti; è anzi l'autoventesimi concetto che riprende in sé le sue determinazioni. In tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto; questo penetra nelle differenze e nel contenuto e, invece di starsene immoto di fronte alla determinatezza, la costituisce piuttosto; costituisce, cioè, il contenuto differenziato e il suo movimento» (*PhG I*, pp. 42-43, 34-3; trad. it. p. 50).

⁶¹ L'importanza dello sguardo impersonale per il sapere filosofico è testimoniata dalle numerose ricorrenze incentrate sul verbo *lassen* che sono presenti nei principali testi hegeliani. Nella *Fenomenologia*, il compito del pensiero filosofico verso il contenuto è «di farlo muovere [*sich bewegen zu lassen*] mediante la sua propria natura, - ossia mediante il Sé in quanto gli appartiene, - e di contemplare questo movimento» (*PhG I*, p. 42, 1-2; trad. it., pp. 48-49). Nella *Logica*: «in quanto il puro essere vien preso come contenuto del puro sapere, questo ha da tirarsi indietro dal suo contenuto, lo deve lasciare a sé [*gewähren zu lassen*], senza determinarlo più oltre» (*WdL I*, p. 59, 20-22; trad. it., pp. 58-59). Nella *Enciclopedia*, quando scrive che «la dignità, di cui qui si parla e che la coscienza acquista, consiste proprio nell'escludere ogni *particolare* sentimento e opinione [*fahren zu lassen*], e lasciar agire in sé la cosa [*die Sache in sich walten zu lassen*]» (*Enz.*, trad. it., § 23 A).

⁶² Che il pensiero, con le sue forme, non sia una facoltà di cui l'uomo dispone liberamente è espresso con fermezza nel seguente passo: «meno che mai possiam credere che quelle forme di pensiero, le quali si stendono attraverso a tutte le nostre rappresentazioni (sian poi queste soltanto teoretiche, oppur contengano una materia spettante o alla sensazione o all'istinto o alla volontà), servano a noi; che cioè siamo noi, che le abbiamo in nostro possesso, e non piuttosto quelle, che hanno in possesso noi» (*WdL I*, p. 14, 5-9; trad. it., p. 14).

⁶³ *WdL I*, pp. 29-30, 32-1; trad. it., pp. 26-27.

(*Voraussetzunglosigkeit*), e che non faccia sentire la propria voce⁶⁴. In questa silenziosa disamina osservativa non sono le specificità psicologiche del singolo che devono orientare il processo, bensì il dipanarsi della *Sache* nelle sue determinazioni. Dunque, all'interno della *Logica*, l'oggetto dell'analisi hegeliana è l'esposizione dell'essenzialità (*Wesenheiten*) del concetto, ovvero dell'idea nella sua forma pura.

La realizzazione della *Scienza della logica*⁶⁵ è compiuta a partire da una distinzione cruciale che marca il pensiero hegeliano post-fenomenologico: si tratta della differenza tra logica ed elemento logico (*das Logische*). Da una parte, la logica indica la prima sfera del sistema enciclopedico di Hegel, è quindi la scienza «dell'Idea nell'elemento astratto del pensiero»⁶⁶, dove sono mostrate nella loro purezza le forme (*Denkformen*), o determinazioni (*Denkbestimmungen*), del pensiero. Dall'altra parte, invece, l'elemento logico designa la totalità delle determinazioni logiche del pensiero che, concepite come «definizioni dell'assoluto»⁶⁷, afferiscono all'intera estensione del sistema sorreggendolo in qualità di sua «impalcatura interna [*einfache Gerüste*]»⁶⁸. Contenuto d'indagine della logica è quindi l'elemento logico, che co-appartiene alle sfere successive fornendo loro l'ossatura razionale. Le scienze concrete, ovvero le scienze della natura e dello spirito, esaminano ambiti d'indagine ulteriori, ma «hanno e conservano il logico [...] come

⁶⁴ È bene notare che l'accentuazione della necessità che l'indagine scientifica sia impersonale non implichi una totale soppressione dell'io, che infatti continua a essere motore dell'attività di pensiero, dal momento che senza di esso il concetto non si saprebbe. Sul punto è esplicito il passaggio seguente: «Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'io, ossia la pura coscienza di sé. Io ho bensì dei concetti, vale a dire dei concetti determinati; ma l'io è il puro concetto stesso che è giunto come concetto all'esserci» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *GW*, Band XII, F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1981; trad. it., cit., *Scienza della logica. Tomo secondo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 658). D'ora in avanti indicata con *WdL III*. Su questo tema, cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma, 2016, pp. 104-111; A. Di Riccio, *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, ETS, Pisa, 2018, pp. 54-61.n

⁶⁵ Per una presentazione sommaria relativa ai lineamenti teorici della *Scienza della logica*: F. Hogemann, W. Jaeschke, *Die Wissenschaft der Logik*, in O. Pöggeler (hrsg. von), *Hegel: Einführung in seine Philosophie*, Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 75-90; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Bari-Roma, 1988, pp. 69-97; V. Hösl, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg, 1988; a cura di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2012, pp. 227-358; J.W. Burbidge, *Hegel's conception of logic*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 86-101; L. Lugarini, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo primo*, Laterza, Bari-Roma, 2004, pp. VII-XXXIII; L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma, 2010, pp. 133-185; W. Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, 3. Auflage, Metzler, Stuttgart, 2016, pp. 203-233; A. Nuzzo, *La logica*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Urbino, 2021, pp. 39-82.

⁶⁶ *Enz.*, trad. it., § 19.

⁶⁷ *Enz.*, trad. it., § 85.

⁶⁸ *WdL III*, p. 20, 4; trad. it., p. 662.

formatore interno»⁶⁹. Perciò, la logica non è di per sé naturale o spirituale, ma in relazione con entrambe; e tale relazione è mediata dall'elemento logico, che Hegel denota anche con la locuzione di pensiero oggettivo (*objectiver Gedanke*)⁷⁰.

Mediante l'adozione di quest'espressione, Hegel delimita lo statuto ontologico dell'idea pura nel segno dell'identità speculativa che intercorre tra essere e pensiero. Seguendo la liberazione della coscienza dai suoi fantasmi dualistici, la scienza pura «contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero»⁷¹. Pensiero oggettivo è quindi un'espressione che esplicita la duplice valenza dell'elemento logico, le cui determinazioni valgono come principi di entrambi i domini, essendo co-appartenenti. Le categorie del pensiero non assolvono a una mera funzione epistemologica, relativa all'analisi semantica della discorsività proposizionale, ma informano ontologicamente la realtà impartendone la struttura razionale⁷². Opponendosi tanto alla strumentalizzazione quanto alle derive soggettivistiche del pensiero, Hegel assume come paradigma di riferimento la descrizione che Anassagora aveva elaborato del *Nous*, affermando la sostanzialità concreta della ragione come legge interna al reale⁷³. Scrive infatti:

Vien celebrato Anassagora come quegli che per il primo abbia pronunciato che il Nus, il pensiero, è il principio del mondo, che l'essenza del mondo è da determinarsi come il pensiero. Egli pose con ciò il fondamento di una veduta intellettuale dell'universo, una veduta la cui forma pura dev'esser la logica⁷⁴.

Rivolgendosi al pensiero filosofico antico, Hegel concepisce la logica in termini di *Logos*, ovvero come la pulsazione razionale che vivifica l'essenza del mondo, ordinato secondo

⁶⁹ *WdL III*, p. 25, 30-31; trad. it., p. 669.

⁷⁰ Per una trattazione del pensiero oggettivo, cfr. W. Jaeschke, *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, in «The Independent Journal of Philosophy», n. III, 1979, pp. 23-37; trad. it., *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia scientifica, Roma, 1993, pp. 27-52; F. Cirulli, *Il Pensare Oggettivo e la Naturphilosophie in Hegel*, in A. Ferrarin (a cura di), *La realtà del pensiero. Essenza, ragione, temporalità in Platone, Hegel e Husserl*, ETS, Pisa, 2007, pp. 47-63; L. Illetterati., *The Thought of Logic*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms, Hildesheim, 2016, pp. 105-129.

⁷¹ *WdL I*, p. 33, 28-30; trad. it., p. 31.

⁷² Per una estesa trattazione dedicata alla portata ontologica della logica di Hegel, cfr. F. Orsini, *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2024.

⁷³ Per una ricostruzione della nozione di ragione in Hegel, cfr. A. Ferrarin, *Ragione*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 21-39.

⁷⁴ *WdL I*, p. 34, 11-15; trad. it., 31.

un'architettura intellegibile oggettiva. La logica permea il reale, dotandolo di ordine, leggi e intelligenza⁷⁵. Essa «non ha già da fare con un pensiero intorno a qualcosa, che stia per sé come base fuori del pensiero, non si ha da fare con forme che debban fornire semplici note della verità; ma le forme necessarie e le proprie determinazioni del pensiero sono il contenuto e la suprema verità stessa»⁷⁶.

Dalla chiarificazione della nozione di pensiero oggettivo, affiora la tensione critica con cui la logica speculativa si relaziona ai due paradigmi che avevano discusso l'intellegibilità del reale in seno alla tradizione filosofica: il primo paradigma è rappresentato dal realismo ingenuo, il secondo dalla tradizione moderna, e in particolare dalla filosofia trascendentale. Il realismo ingenuo concepisce il mondo come una struttura dotata di una configurazione razionale disposta a prescindere dallo sguardo del soggetto, che si limita a riflettere passivamente ciò che è-già-presente, al pari di uno specchio che riproduce un'immagine precostituita. Il suo nucleo risiede nella tesi che l'essere dell'ente risiede, immediatamente, nella sua esposizione, per come si presenta: dunque, non soltanto la nostra percezione del mondo è diretta, obiettiva, ma le proprietà del mondo sono proprietà reali. Viceversa, nel secondo paradigma vengono ribaltati i termini della relazione. È infatti il soggetto che viene trasfigurato nel polo dell'attività formatrice, diventando depositario dell'ordinamento del reale. Ciò significa che il mondo non è più pensato nei termini di una datità immediata, per come è in sé, ma è il soggetto che lo dota dall'esterno di una forma, logicamente successiva, nel processo di relazione esperienziale che li lega. Significa, quindi, che è il pensiero umano a ordinare il reale, o quantomeno egli non può che concepirlo secondo il proprio ordinamento. In questo orizzonte, il soggetto non riveste una funzione creatrice, in base alla quale l'intera consistenza ontologica del reale dipende fin dalla sua generazione dal soggetto. A partire dalla divaricazione tra essere e pensiero, è una funzione demiurgica che viene attribuita all'uomo in campo epistemico, consistente nell'ordinare il mondo oggettuale tramite le proprie categorie, sulla base di un sostrato presupposto, ma inaccessibile.

⁷⁵ Per una trattazione del concetto di logica in Hegel, cfr. T.E. Wartenberg, *Hegel's idealism: the logic of conceptuality*, in F. C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 102-129; S. Houlgate, *Hegel's Logic*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 111-134.

⁷⁶ *WdL I*, p. 34, 16-19; trad. it., p. 31.

È un *topos* fra i critici di Hegel ritenere che la logica speculativa non soltanto precipiti al di sotto della soglia teoretica tracciata dal criticismo kantiano, ma soprattutto che incarni la base sotto la quale è sussunta la generazione dell'intero mondo sensibile. Si tratta nondimeno di un'esegesi che fraintende, talvolta faziosamente, il significato complessivo della logica speculativa, la cui edificazione è connaturata al superamento dell'unilateralità che Hegel riscontra in entrambi i paradigmi della tradizione filosofica. Mentre il realismo ingenuo si rivela cieco di fronte all'attività del pensiero, assumendo l'immediato autodisvelamento della datità naturale, il modello demiurgico compie l'errore inverso di esaltare il livello dell'io pensante, che assurge a fondamento epistemico del *Gegenstand*.

La risposta filosofica con cui la *Scienza della logica* mira a valicare le rispettive aporie risiede nel pensiero oggettivo⁷⁷. Riconducendo la forma dell'assoluto all'attività categoriale della logica, esso afferma la necessità che, per attuarsi, l'essere non possa prescindere dalla struttura razionale da cui è retto e che gli viene conferita dalle categorie logiche. Allo stesso tempo, Hegel attribuisce alle categorie una consistenza e una verità oggettive, escludendo pertanto che siano le determinazioni della soggettività finita a informare il reale, contro il riduzionismo dell'età moderna. Che le categorie del pensiero siano oggettive non significa che il mondo sia dotato di coscienza, che pensi nel senso classico del termine, poiché il pensiero attivo rimane appannaggio esclusivo dell'uomo. Significa invece che il pensiero è oggettivo in quanto fondato su categorie universali che trascendono le istanze proprie della soggettività finita.

È altrettanto unilaterale d'immaginarsi l'analisi come se nell'oggetto non vi fosse nulla che non vi fosse messo, quanto è unilaterale di credere che le determinazioni che risultano si cavino soltanto fuori dall'oggetto. È noto che la prima rappresentazione è quella enunciata dall'idealismo soggettivo, che nell'analisi prende l'attività del conoscere soltanto come unilaterale porre, al di là del quale rimane nascosta la cosa in sé. L'altra rappresentazione appartiene al cosiddetto realismo, il quale intende il concetto soggettivo come una vuota identità che riceve in sé dal di fuori le determinazioni del pensiero⁷⁸.

⁷⁷ Sull'indagine svolta dalla filosofia classica tedesca sul rapporto tra pensiero e realtà, cfr. P. Giuspoli, *Idealismo*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 75-102.

⁷⁸ *WdL III*, p. 203, 25-33; trad. it., p. 894.

Dandone una definizione lapidaria, Hegel designa la *Scienza della logica* «come il sistema della ragion pura [*System der reinen Vernunft*]»⁷⁹. La nozione di sistema⁸⁰ segna un tema capitale non soltanto del pensiero hegeliano, ma della filosofia classica tedesca, essendo all'origine di un'intensa discussione tra i maggiori pensatori dell'epoca. L'origine della discussione proviene da un passo kantiano ubicato nell'Architettonica della ragione pura, il terzo capitolo che compone la Dottrina trascendentale del metodo nella *Critica della ragion pura*. In apertura del capitolo, Kant individua nell'ordinamento sistematico della conoscenza il criterio formale mediante il quale discriminare la scienza autentica dalla conoscenza comune: «Poiché l'unità sistematica è ciò che solo fa della conoscenza comune scienza, ossia trasforma un semplice aggregato di conoscenze in un sistema, l'architettura sarà la dottrina di ciò che è scientifico nella nostra conoscenza in generale»⁸¹. Risolvendo la scientificità del sapere nel criterio formale del sistema, Kant esclude che sia una misurazione quantitativa relativa al volume del materiale conoscitivo a dirimere la questione; egli ritiene invece che il criterio di demarcazione della conoscenza coincida con il suo ordinamento interno. Mentre si parla di aggregato se i suoi elementi costituenti formano una sommatoria di parti che rimangono irrelate, finendo in un ammassamento (*coacervatio*), il sistema organizza il materiale in un formato coerente, in base all'ordinamento impresso dalle idee della ragione.

Terminata la fase di principale produzione filosofica di Kant, divenne un motivo diffuso nella generazione successiva che il padre del criticismo aveva radunato i materiali necessari per la costruzione del sistema, ma non aveva terminato la propria opera, che pertanto figurava mutila. Nonostante numerosi tentativi di completare il lavoro kantiano, profusi soprattutto da Fichte e Schelling, fu infine Hegel che formulò un sistema della ragione con la pubblicazione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*⁸².

⁷⁹ *WdL I*, p. 34, 6-7; trad. it., p. 31.

⁸⁰ Sistema viene dal sostantivo greco σύστημα composto da σύν, che significa “insieme”, e ἵστημι, che significa “stare”, “collocare”, “porre”. Esso quindi indica un insieme di parti connesse insieme che formano un tutto coeso dotato di proprie leggi; ne consegue che non possa essere compreso limitandosi all'osservazione di una singola parte, ma che si debba porre attenzione alle dinamiche interne al sistema.

⁸¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Harknoch, Riga (A:) 1781, (B:) Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage 1787; a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2005, B 860/A 832. D'ora in avanti indicata con *KrV*.

⁸² Per una ricostruzione storica sul dibattito e sui tentativi di composizione del sistema nella filosofia classica tedesca, cfr. C. Cesa, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma, 2002, pp. VII-LXIII.

Hegel condivide con Kant l'intreccio bilaterale che congiunge la nozione di scienza a quella di sistema⁸³. Difendendo la costituzione scientifica della filosofia, egli dichiara con fermezza la loro implicazione reciproca, affermando che «un filosofare *senza sistema* non può essere niente di scientifico», poiché è l'ordinamento razionale con cui il sistema allestisce la conoscenza in una struttura unitaria, in un'*articulatio*, che certifica l'oggettività del sapere filosofico, evitando di esprimere «piuttosto un modo di sentire soggettivo», e, «rispetto al suo contenuto, accidentale»⁸⁴. Riprendendo ciò che si era detto a proposito delle condizioni di scientificità del sapere, ne consegue che, per essere pienamente fondato, il sistema non può mantenere intatto nessun presupposto. Per essere realmente concreta, è necessario che la scienza filosofica esamini tutti i lati, tutti i momenti del sistema, di cui è conseguita un'autentica giustificazione razionale nell'esposizione conclusiva di ogni sua parte; dunque, deve essere vagliato criticamente l'intero spazio del sistema.

In linea con le critiche rivolte ai tentativi di costruzione verticale del sistema, Hegel elabora un modello di fondazione circolare, che proprio nella sua conclusione, tornando da sé al punto di partenza, dimostra la propria fondatezza, poiché nel ripiegamento circolare dell'intero ogni singolo membro viene ricompreso come parte e funzione della totalità⁸⁵. La fondazione circolare del sistema si rivela un'autofondazione dello stesso che compie al suo interno. «Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla da di fuori»⁸⁶. La sua autocostruzione implica che il movimento del sistema non soltanto è circolare, ma è anche autopoietico, disponendosi secondo le norme che regolano l'avanzamento immanente del concetto all'interno di ciascuna specifica sfera. Determinare la *Scienza della logica* come il sistema dell'idea pura circoscrive il compito dell'opera nella sistemazione organica delle categorie del pensiero puro. Affinché

⁸³ Per un esame rigoroso della nozione di sistema a confronto in Kant e Hegel, cfr. A. Nuzzo, *Sistema*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 41-58. Più nello specifico, sulla costruzione della *Scienza della logica* come sistema, cfr. F. Chiereghin, *La Scienza della logica come "sistema" e le dinamiche del pensiero*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, cit., pp. 27-42.

⁸⁴ *Enz.*, trad. it., § 14 A.

⁸⁵ «In virtù dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un circolo attorno in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine. Con ciò questo circolo è un circolo di circoli; poiché ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro» (*WdL III*, p. 252, 17-22; trad. it., p. 955).

⁸⁶ *WdL I*, p. 38, 14-16; trad. it., p. 36.

l'insieme concreto delle determinazioni logiche sia sviluppato in una composizione unitaria, è imperativo che sia un processo di automediazione interna a disvelare i nessi razionali attraverso cui le parti del sistema sono organizzate.

Il libero e vero pensiero è in sé concreto, e perciò è idea: e, in tutta la sua universalità, è l'Idea o l'Assoluto. La scienza di esso è essenzialmente sistema, perché il vero, come concreto, è solo in quanto si svolge in sé e si raccoglie e mantiene in unità, cioè come totalità, e solo mediante il differenziarsi e la determinazione delle sue differenze sono possibili la necessità di essere e la libertà del tutto⁸⁷.

Come scienza del pensiero, la seconda determinazione cardinale della logica è la purezza. Affermare che la logica esamina le determinazioni del pensiero in forma pura, esalta il totale affrancamento della scienza dalla commistione con le determinazioni empiriche della sensibilità. Tuttavia, contrariamente alla logica formale, la sua purezza non vincola la logica speculativa a una vuota astrattezza; anzi, essa è una scienza formale, ma la forma che la qualifica è assoluta, dal momento che genera da sé il contenuto di cui si occupa, ossia *das Logische*, senza riceverlo dall'esterno. È per questo motivo che Hegel qualifica la logica speculativa definendola non in termini di *formale Logik*, bensì di «*formelle Wissenschaft*»⁸⁸. Si potrebbe pensare che la distinzione racchiuda una sottile sofisticheria tecnica, ma in realtà rivela la divaricazione concettuale conseguita dalla logica hegeliana rispetto alla tradizione: mentre la *formale Logik* presuppone la separazione insanata fra forma e contenuto in qualità di termini oppositivi, la scienza logica è definita *formelle* concernendo lo svolgimento della forma assoluta in quanto tale, ossia della pura verità in sé e per sé.

Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia – una materia, però, cui la forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l'assoluta forma stessa [*somit die absolute Form selbst ist*]⁸⁹.

La logica dunque studia la forma pura del pensiero nella sua astrattezza, distanziandosi dalle concrezioni provenienti dalla *Realphilosophie*, termine con il quale Hegel richiama

⁸⁷ *Enz.*, trad. it., § 14.

⁸⁸ *WdL III*, p. 25, 18.

⁸⁹ *WdL I*, p. 34, 1-6, trad. it., p. 31.

le scienze concrete del sistema. Di norma, all'interno del pensiero hegeliano, l'aggettivo astratto qualifica negativamente un ordine conoscitivo mettendone in risalto l'unilateralità epistemica. Come visto sopra, astratto è una nozione tecnica che Hegel adopera per descrivere l'estrazione, *ex-trahere*, di un lato dal suo contesto, nel quale assume invece il proprio autentico significato. Sorge spontaneo domandarsi se la presente accezione di astratto, essendo riferita al pensiero puro, rivesta un significato parimenti negativo, soluzione che imporrebbe una delucidazione ulteriore, o se invece si tratti di un'accezione differente, in virtù della costituzione scientifica della logica. Non è raro osservare in Hegel la presenza di nozioni che, pur essendo centrali, non vengono trattate in maniera univoca, ma ricevono il loro significato nel contesto specifico nel quale vengono trattate. Basti pensare al termine *Begriff*: infatti, il medesimo sostantivo può essere impiegato per designare tanto il concetto soggettivo, unilaterale, quanto il concetto in senso speculativo, che coincide con l'idea, unione assoluta del mero concetto (*blosse Begriff*) e della sua realizzazione oggettiva (*Verwirklichung*). Sulla base dell'attuale contesto di riferimento, è motivato ritenere che in questo caso l'aggettivo astratto rivesta una valenza positiva, e che venga impiegato per accentuare la trasparenza concettuale della logica come «il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile»⁹⁰.

Le determinazioni del pensiero strutturano le membra empiriche della *Realphilosophie*. In un celebre passo, il contenuto della logica viene identificato con «la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»⁹¹. L'immagine illustra in forma rappresentativa l'attività di ordinamento che le categorie logiche svolgono sulle determinazioni sensibili costituenti i domini della natura e dello spirito. Plasmando mediante i suoi nodi adamantini i contenuti della realtà, l'elemento logico è autore degli oggetti di studio annoverati dalle scienze concrete del sistema nella misura in cui dà loro una forma, senza la quale non potrebbero costituirsi⁹². Occorre, tuttavia, non equivocare l'attività formatrice dell'elemento logico

⁹⁰ *WdL I*, p. 42, 30-32; trad. it., p. 41.

⁹¹ *WdL I*, p. 34, 9-11; trad. it., p. 31.

⁹² «Queste scienze concrete riescono ad ogni modo ad una forma più reale dell'Idea, che non la logica, ma in pari tempo non quasi si volgessero daccapo a quella realtà, che la coscienza elevatasi al di sopra della sua apparenza fino a farsi scienza ha abbandonata, o quasi nuovamente tornassero all'uso di form, come son quelle categorie e quelle determinazioni della riflessione, la cui finità e non verità si è fatta vedere nella logica. Anzi la logica mostra l'innalzamento dell'Idea fino al grado da cui diventa la creatrice [*Schöpferin*]

scambiandola con una creazione di tipo cosmogenetico. L'idea pura non è autrice della natura e dello spirito nel senso che da sé genera la materia che compone entrambi i rami della realtà sensibile mediante un atto di assoluta poiesi, sia esso temporale o puramente logico-causale. Piuttosto, essa è mescolata con la realtà, poiché coabita con le determinazioni sensibili della natura e dello spirito finito, secondo un nesso di mutua di mutua dipendenza delle parti.

Per illuminare l'opera di formazione compiuta dalla logica, è utile considerare con maggiore attenzione il modello relazionale che collega le scienze del sistema filosofico. La metafora teologica sopra riportata potrebbe orientare verso un intendimento verticale del rapporto tra la logica e le due scienze concrete. Tuttavia, si tratterebbe, se difesa, di una soluzione esegetica incompatibile con la critica che Hegel muove all'interpretazione classica della nozione di *Grund*. Va pertanto chiarito se si tratti di una effettiva tensione interna al pensiero hegeliano oppure se sia possibile ricavare una spiegazione in grado di sciogliere l'interrogativo.

Secondo una lettura verticale del sistema, la logica è concepita come il fondamento trascendente del reale, da cui discendono le estrinsecazioni sensibili di natura e spirito. Dunque, domina l'orizzonte una profonda dieresi ontologica dai contorni platonici che separa stabilmente il mondo della logica dalla materia sensibile, che costituisce l'opaca riproduzione della prima. Tale lettura, tuttavia, pone il problema del modo in cui la completa autosussistenza della logica si concili con la fondazione circolare del sistema. Infatti, la sua posizione non si differenzerebbe dalla metafisica intellettualistica, contro la quale Hegel polemizza, venendo posti i due domini ontologici in un rapporto estrinseco, tipico della rappresentazione, non del concetto. Né tantomeno si differenzerebbe dalla filosofia trascendentale, avendo in mente sull'argomento soprattutto il modello fichtiano, e più in generale di coloro che si sono affidati a una fondazione tetica del sistema. Poiché la logica troverebbe il proprio esclusivo fondamento in se stessa, la necessità di ciascun circolo rispetto alla totalità verrebbe meno⁹³: l'unico circolo necessario sarebbe quello

della natura e passa alla forma di una immediatezza concreta, il cui concetto però rompe daccapo anche questa forma per divenire a se stesso quale spirito concreto» (*WdL III*, p. 25, 20-29; trad. it., p. 669).

⁹³ Si metta a confronto con il seguente paragrafo nel quale Hegel descrive il movimento circolare del sistema, indicandolo come un circolo di circoli, dove non vi è un solo circolo che fonda tutti gli altri, perché ogni momento dell'intero risulta necessario: «Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in sé stesso: ma l'idea filosofica vi è dentro in una particolare determinazione o elemento. Il singolo circolo, essendo in sé totalità rompe anche i limiti del suo elemento e fonda una più ampia sfera: il tutto si pone perciò come un circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario,

logico a causa della sua funzione fondativa, mentre gli altri sarebbero relegati nel piano della contingenza. Pertanto, non è con un'impalcatura irrelata, dalla quale far scaturire la *Realphilosophie*, che Hegel identifica la logica.

Difficile ritenere che le tensioni evidenziate si possano liquidare imputando a Hegel una certa trascuratezza, o addirittura una fragilità interna al sistema. Le argomentazioni procedono raramente in uno stato di incontaminazione, persino quelle filosofiche; esse sono arricchite da espressioni retoriche, esempi e metafore che sostengono il procedere del ragionamento, se vengono adoperate correttamente. Il vantaggio delle immagini è di dare un'impronta visuale ai concetti, mettendo in luce istanze e relazioni che altrimenti rimarrebbero offuscate. D'altro canto, similitudini e metafore sono per loro natura imprecise, non potendo restituire la complessità del fenomeno che raffigurano. Bisogna quindi scavare dietro le immagini di cui Hegel fa utilizzo, per chiarire la reale posizione della logica nel pensiero hegeliano.

È certamente vero che, in virtù della sua pervasività, la logica assurge a una condizione privilegiata tra le scienze filosofiche. Essa costituisce il fulcro teorico del sistema, poiché le sue categorie vivificano il reale formando l'ossatura dinamica della realtà. Tuttavia, questo non fornisce alcun motivo valido per dedurre la separazione dalle altre due scienze filosofiche. La logica è un sistema organico, dotato di proprie norme interne, ma non si attua a prescindere dalla realtà empirica, a cui rimane invece legata da una relazione bilaterale. Hegel infatti non rigetta l'autonormatività della logica, bensì la sua autosussistenza (*Selbständigkeit*); egli cioè rifiuta l'idea che la logica si possa reggere da sé in uno stato di totale autarchia. La presente considerazione non va sovrapposta al movimento autopoietico con cui la logica produce autonomamente le sue forme interne. Riflette invece l'impossibilità che la logica sussista unicamente da sé al pari dell'assoluto, ossia di ciò che è sciolto da legami esterni non avendo bisogno di altro⁹⁴. Dunque, la logica rimane vincolata alla presenza delle scienze reali, perché non si potrebbe attuare se non vi fosse il loro materiale sensibile da ordinare, così come non esistono regole grammaticali senza una lingua da strutturare. Viceversa, le scienze concrete non potrebbero darsi senza l'intelaiatura razionale fornita dalla logica, così come non esiste lingua che si realizzi senza delle regole.

cosicché il sistema dei suoi peculiari elementi adempie l'intera idea, la quale appare altresì in ciascuno di essi» (Enz., trad. it., § 15).

⁹⁴ La radice etimologica del termine assoluto è infatti *ab-solutus*, che significa sciolto da legami.

Benché nel corso dell'esposizione non emerga con sufficiente chiarezza il riflesso empirico del *Begriff*, la congiunzione sillogistica delle tre scienze filosofiche affiora nella delineazione del compito che Hegel assegna alla logica speculativa. Nei paragrafi precedenti è stata osservata l'esclusione dal dominio del pensiero filosofico di opinioni e valutazioni personali. Compito della filosofia non è quello di creare *ex nihilo* fantasie teoriche che imprimano sulla realtà la misura normativa del *Sollen*, di ciò che deve-essere, ma che deve proprio in quanto non è (*Sein*), poiché tali costruzioni esprimono *desiderata* individuali piuttosto che esaminare riflessivamente la realtà⁹⁵. Contro la germinazione dei sogni dell'intelletto, Hegel circoscrive l'attività della filosofia alla trasfigurazione dei contenuti con cui il pensiero ha familiarità in conoscenza concettuale, mediante un processo di rideterminazione riflessiva che rende il noto conosciuto. «La filosofia», scrive Hegel, «non stabilisce niente di nuovo; quello che abbiamo portato qui alla luce mediante la nostra riflessione, è già presupposto immediato di ciascuno»⁹⁶. In ambito logico, il lavoro che il pensiero filosofico svolge consiste nella graduale purificazione delle categorie⁹⁷, cosicché, affrancate dalle loro incrostazioni sensibili, vengano dipanati «i

⁹⁵ Per la critica hegeliana al *Sollen*, cfr. *Enz.*, § 6 A.

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, in *Werke*, Band VIII, Suhrkamp, Frankfurt, 2011; a cura di V. Verra, *La scienza della logica. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023, § 22 Z (=Zusatz). Si farà utilizzo dell'edizione dell'*Enciclopedia* curata da Verra per integrare il contenuto del testo con le aggiunte, non presenti nell'edizione Laterza. D'ora in avanti, quando in nota sarà indicata la lettera Z, con essa si farà riferimento alla traduzione fornita da Verra nell'edizione pubblicata da Orthotes.

⁹⁷ Seguendo le riflessioni svolte nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, dedicati alla concezione hegeliana della filosofia, è stata osservata una trasfigurazione del compito della filosofia, alla luce del quale la traduzione delle rappresentazioni in concetti diventa purificazione delle categorie logiche. Il compito della filosofia rimane il medesimo, dovendo liberare il contenuto concettuale dalla familiarità, ma è declinato diversamente nel contesto della logica. Per un'analisi più dettagliata, cfr. K. Brinkmann, *Hegel on Translating Representations: rethinking the task of philosophy*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, cit., pp. 43-61. Si guardi anche: R. Bodei, *Logica inconscia e soggettività in Hegel*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, cit., pp. 95-112; in part., pp. 107-112.

nodi più fermi»⁹⁸ da cui la rete logica è composta, dando intellegibilità alle nervature concettuali dell'assoluto⁹⁹.

1.3 Logica formale, logica trascendentale e metafisica tradizionale

Alla logica speculativa Hegel attribuisce con manifesta puntualità la definizione dell'orizzonte «da cui dev'essere considerata la logica, com'esso si distingue dalla maniera in cui questa scienza è stata trattata fino a qui, e sia l'unico vero punto di vista [allein wahrhafte Standpunct] nel quale per l'avvenire essa dovrà sempre esser collocata»¹⁰⁰. È quindi inequivocabile il giudizio di Hegel, secondo il quale la *Scienza della logica* fissa una postura teorica nettamente superiore rispetto alle altre maniere di considerare la logica, cui è imputata la mancata soddisfazione della sua maturità scientifica. Non per questo la logica speculativa si esime dall'istituire un serrato confronto con i modelli precedenti, che forniscono ingredienti teorici da integrare piuttosto che liquidare. Il campo in cui avviene questo confronto rappresenta un pari distanziamento dalle estremità concettuali del relativismo e del monismo. Da una parte, la logica speculativa non coincide con l'innalzamento di un sistema semplicemente alternativo agli altri, dove ciascuno avanza la propria pretesa di autenticità essendo dedotto da principi contrapposti. Dall'altra, la storia della logica si mostra refrattaria a una sua rappresentazione lineare, poiché essa non si è mossa all'interno del medesimo paradigma, estendendone i confini nel corso dei secoli, ma si sono verificate fratture irreversibili da cui sono sorti paradigmi differenti. Di fronte all'attitudine riformatrice di cui è avvertita

⁹⁸ La versione più estesa del passo recita: «La differenza tra l'operare istintivo e l'operare intelligente e libero sta in generale in ciò, che quest'ultimo è accompagnato dalla coscienza. In quanto il contenuto dell'operante, tratto fuor della sua immediata unità col soggetto, è portato alla oggettività di fronte a questo, comincia la libertà dello spirito (*Freyheit des Geistes*), che nell'operare istintivo del pensiero, stretto nei legami delle sue categorie, è spezzato in una materia infinitamente molteplice. In questa rete son qua e là dei nodi più fermi, che sono i punti d'appoggio e d'orientamento della sua vita e coscienza». (*WdL I*, p. 15, 25-34; trad. it., p. 16).

⁹⁹ «Depurare pertanto queste categorie, che operano soltanto istintivamente come impulsi, e che son dapprima portate nella coscienza dello spirito come isolate, epperò come mutevoli e come intralciantisì, mentre procuran così allo spirito una realtà a sua volta isolata e malsicura, depurarle, e sollevar con ciò in esse lo spirito alla libertà e alla verità, questo è il più alto compito logico» (*WdL I*, p. 16, 2-6; trad. it., p. 17).

¹⁰⁰ *WdL I*, p. 32, 19-22; trad. it., p. 29.

la necessità¹⁰¹, essendo le categorie inaridite come «foglie flaccide»¹⁰², la *Scienza della logica* non si arrocca in una posizione di comodo isolamento, ma attua una trasfigurazione concettuale di questa scienza che inverte le altre maniere in cui è stata considerata nel segno del pensiero speculativo. È infatti giunto il momento che «quelle rappresentazioni, in generale, su cui riposò fin qui il concetto della logica, [...] spariscono [*verschwinden*] completamente, che il punto di vista di questa scienza si prenda più in lato, e ch'essa acquisti una forma affatto diversa»¹⁰³.

Con l'inveramento delle altre maniere di considerare la logica, Hegel illustra il raggiungimento di una posizione dalla cui altezza si osserva una determinazione concettuale più elevata dei modelli precedenti. In questo avanzamento tematico, la logica speculativa non soltanto consegue la visione di ciò che era rimasto celato, ma ri-vede il materiale conservato dalla tradizione, che infatti viene sviluppato secondo le tonalità del nuovo *Standpunkt*. A dimostrazione della notevole rilevanza per la *Scienza della logica* della disamina svolta sulle altre posizioni, basti considerare la struttura complessiva del testo, in cui è riflesso il confronto che Hegel imbastisce con la logica generale, la logica trascendentale e infine la metafisica nella bipartizione della logica speculativa, distinta in una prima parte oggettiva e una seconda soggettiva¹⁰⁴.

Il punto di vista con il quale Hegel si misura all'inizio è il «concetto che fino a qui si è avuto della logica»¹⁰⁵, coincidente con l'elaborazione accademica della disciplina di marca scolastica. L'analisi svolta in questa sede trae le sue riflessioni cardinali dalla *Critica della ragion pura*, nella quale Kant aveva discusso i limiti della logica tradizionale, rilevando parimenti a Hegel il bisogno impellente di una sua riedizione

¹⁰¹ «Ed infatti il bisogno di una riforma della logica si è già sentito da un pezzo. Nella forma e nel contenuto, in cui si mostra nei manuali scolastici, la logica, si può dire, è caduta in disprezzo. Uno se la trascina ancora dietro più nel sentimento che di una logica in generale non si possa fare a meno, e per un'ancora persistente abitudine alla tradizione della sua importanza, che non per la convinzione che quel contenuto solito e l'occuparsi di quelle vuote forme abbiano valore e utilità» (*WdL I*, p. 36, 4-10; trad. it., p. 33).

¹⁰² *WdL I*, p. 6, 30; trad. it., p. 5.

¹⁰³ *WdL I*, p. 28, 15-18; trad. it., p. 24.

¹⁰⁴ Sul confronto che la logica hegeliana intrattiene con la logica generale, la logica trascendentale e la metafisica, cfr. M. Baum, *Wahrheit bei Kant und Hegel*, in D. Henrich (hrsg. von), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 230-250; trad. it., «Verità» in *Kant e Hegel*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, cit., pp. 89-107; A. Nuzzo, *General Logic, Transcendental Logic, Dialectic-Speculative Logic*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, cit., pp. 63-80; M. Bordignon, *Logica*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 123-146.

¹⁰⁵ *WdL I*, p. 28; trad. it., p. 25.

critica. Kant imputa alla sicurezza del percorso compiuto dalla logica la responsabilità della sua fossilizzazione. Avendo affrontato «un cammino sicuro», esente da particolari sconvolgimenti, la logica «da Aristotele in poi, non ha dovuto fare alcun passo indietro»¹⁰⁶, e si è quindi attardata in una forma oramai remota dalle tappe scientifiche più recenti. Lungo la medesima direttrice, si muove la polemica hegeliana. Essa ravvisa nella radicale astrattezza della logica ordinaria, o formale, la sua nota caratteristica. Basandosi sulla divisione «del contenuto della coscienza dalla forma di essa, sulla separazione cioè della verità e della certezza»¹⁰⁷, la logica ordinaria cade nel pregiudizio intellettualistico, tipico della coscienza, di tenere separati pensiero e pensato, forma e contenuto, relegando la logica al primo orizzonte. Si assume quindi che «l'oggetto sia un che di già per sé compiuto, un che di già pronto, che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero»¹⁰⁸, dal momento che trova in sé e per sé la propria sussistenza. All'opposto, il pensiero è considerato vuoto, «qualcosa di manchevole, cui occorra completarsi in una materia, e cioè rendersi a questa adeguato quale una cedevole forma indeterminata»¹⁰⁹ per acquisire un contenuto effettivo.

La formalità è dunque un tratto specifico della logica ordinaria, che stabilisce preventivamente la propria astrattezza, affinché possa costituirsi, a digiuno da contenuti particolari, come strumento del pensiero, e quindi assolvere alla sua vocazione universale, orientando con flessibilità l'uomo in tutti i domini del sapere. Benché la logica odierna trovi nella formalità la condizione per svolgere la funzione di vestibolo universale della scienza, la scissione tra pensiero e contenuto distorce la natura della conoscenza e di conseguenza i suoi risultati. L'universalità della logica formale (*formale Logik*) è un'universalità astratta, che mostra totale indifferenza nei confronti dell'esperienza empirica, dando l'impressione di trascurare l'osservazione del reale. Ammantata dai pregiudizi dualistici della coscienza fenomenica, la logica formale circoscrive l'attività di insegnamento alle sole «regole del pensare, senza entrare a considerare il pensato e senza poter tener conto della sua natura»¹¹⁰, che resta preclusa al pensiero «quale una cosa in sé

¹⁰⁶ *KrV*, trad. it., B VIII.

¹⁰⁷ *WdL I*, p. 28, 20-21; trad. it., p. 25.

¹⁰⁸ *WdL I*, p. 28, 28-30; trad. it., p. 25.

¹⁰⁹ *WdL I*, p. 28, 30-32; trad. it., p. 25.

¹¹⁰ *WdL I*, p. 28, 10-11; trad. it., p. 24.

[*Ding an sich*], quale un mero al di là del pensiero»¹¹¹. La conclusione di Hegel in merito ai limiti che gravano sulla logica formale non lascia spazio al compromesso:

Queste vedute intorno al rapporto fra soggetto ed oggetto esprimono le determinazioni costituenti la natura della nostra coscienza ordinaria, la coscienza apparente o fenomenica. Ma quando questi pregiudizi si trasportano nella ragione, quasi che nella ragione avesse luogo lo stesso rapporto, quasi che un tale rapporto avesse in sé e per sé verità, allora essi diventano gli errori di cui la filosofia è la confutazione attraverso ad ogni parte dell'universo spirituale e naturale, o meglio, gli errori che impediscono l'accesso alla filosofia, e che perciò convien deporre alla sua soglia¹¹².

Nella letteratura critica, si trovano talvolta delle annotazioni in cui viene stimato il valore degli studi contemporanei nel marcare la distanza che intercorre tra la logica formale e la dottrina aristotelica dell'*Organon*¹¹³. Altre volte però va peggio e le due vengono sovrapposte¹¹⁴. L'osservazione della loro distinzione è pertinente in linea generale, ma pare suggerire l'impressione, se non ulteriormente specificata, che Hegel non distingua a sufficienza i due paradigmi, cosa di cui invece si mostrano i segni nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* del semestre invernale del 1825/1826.

In questa sede, giunto alla trattazione di Aristotele¹¹⁵, Hegel non lesina le lodi, e attribuisce allo Stagirita il merito di aver proseguito il lavoro che era stato compiuto da Platone negli scritti dialettici, dando adito alla fondazione della logica¹¹⁶. Tuttavia, l'importanza del traguardo non cancella la generale configurazione intellettualistica che ne ostacola lo sviluppo: «le forme che sono rappresentate nelle opere aristoteliche come

¹¹¹ *WdL I*, p. 29, 6-7; trad. it., p. 25.

¹¹² *WdL I*, p. 29, 8-14; trad. it., pp. 25-26.

¹¹³ Si guardi a titolo esemplificativo, L. Lugarini, *Introduzione*, cit., p. XVIII, n. 18.

¹¹⁴ Per esempio, M. Bordinon, *Logica*, cit., p. 124, n. 1.

¹¹⁵ È indubbia l'importanza che Aristotele riveste per la filosofia speculativa irrompendo nei principali snodi concettuali elaborati da Hegel nel corso del suo itinerario intellettuale; si tratta infatti di un confronto di enorme rilevanza, che però non è segnato da un fermo intento esegetico, di riportare in luce il pensiero originario di Aristotele, bensì da un genuino interesse filosofico, che tende a riscriverne le asserzioni in base ai termini, all'andatura e al significato della propria riflessione. La più importante monografia che esamina convergenze e dissonanze tra Hegel e Aristotele rimane: A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; in part., sulla logica, pp. 105-233.

¹¹⁶ «È merito immortale d'Aristotele l'aver riconosciuto e dato rilievo per primo a queste forme ed averle portate alla luce [...]; si tratta d'una rete d'infinita mobilità, ed aver fissato questi fili sottili, queste forme che penetrano ogni cosa, ed averle portate alla coscienza, è un capolavoro dell'empirismo, e questa consapevolezza possiede valore assoluto» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1825/26*, in *GW*, Band XXX-III, K. Grotzsch (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 2023, p. 1117-1118, 22-3; a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Bari-Roma, 2013, p. 316). D'ora in avanti indicata con *Vorl. 1825/1826*.

forme logiche sono solo forme del pensare proprio dell'intelletto, e non del pensare speculativo»¹¹⁷. Per questo motivo, Hegel definisce apertamente la logica aristotelica intellettualistica. Non vi è però nessuna asserzione che giustifichi la qualificazione negativa di formale. Anzi, muovendo nella direzione opposta, Hegel afferma che l'*Organon* conserva una traccia di consistenza ontologica, riparandosi così dall'astrattezza della logica formale. Non è casuale che il termine compaia soltanto nelle successive fasi di sviluppo della disciplina. Infatti, è con lo stoicismo che l'aggettivo formale per la prima volta viene utilizzato per designare la logica¹¹⁸, e poi mantenuto nel deterioramento conclusivo ad opera della scolastica.

Dunque, se si confrontano queste osservazioni con quanto visto in precedenza, si ottiene un'immagine più nitida del percorso compiuto dalla scienza nella ricostruzione hegeliana. Con Platone e Aristotele la logica è stata sollevata dal velamento in cui giaceva, e perciò a loro viene riconosciuto il grande merito della fondazione, ma anche il limite di non averla sviluppata in un'esposizione scientifica pura. I successori non sono stati però all'altezza del compito. Benché la scolastica si sia dichiarata in continuità con il lavoro di Aristotele, affermando di estenderne il capitale contenutistico, per Hegel essa non si è mossa nel medesimo *Gesichtspunkt*, ma tra i due ordini logici si è verificata una profonda cesura mai più colmata. Sembra superfluo rilevare che tale distanza non implichi nessuna forma di equivalenza, bensì la superiorità della logica aristotelica a confronto con quella formale¹¹⁹. Se ne conclude che, dagli stoici in avanti ma soprattutto con la tradizione scolastica, è andato perduto quel fondamentale, seppur acerbo, legame con cui Aristotele aveva congiunto logica e ontologia, e che Hegel intende recuperare in risposta al soggettivismo formalistico dell'età moderna.

È stata rilevata l'importanza che i paragrafi della *Critica della ragion pura* dedicati alla delimitazione della logica formale esercitano in Hegel. Ma l'influenza di questa

¹¹⁷ *Vorl. 1825/1826*, p. 1118, 5-7; trad. it., p. 316.

¹¹⁸ Cfr. *Vorl. 1825/1826*, pp. 1125-1126, 26-18; trad. it., pp. 323-324.

¹¹⁹ «Aristotele è lo scopritore della logica ordinaria, quella propria dell'intelletto, le cui forme concernono solo il rapporto d'una cosa finita con un'altra cosa finita. È però da notare che la sua logica non è fondata su questo e che essa non si basi su questi rapporti caratteristici dell'intelletto; Aristotele non procede secondo queste forme del sillogismo. Se lo facesse, non sarebbe il filosofo speculativo che abbiamo riconosciuto essere; se si fosse attenuto alle forme del pensiero proprie dell'intelletto, nessuna delle sue asserzioni ed idee speculative avrebbero potuto essere prodotta e sostenuta, né avrebbe valore. Né si deve credere che Aristotele, nell'*Organon*, abbia pensato, abbia proceduto ed abbia dimostrato secondo la sua logica, secondo queste forme; in tal caso egli non sarebbe pervenuto a nessuna proposizione speculativa» (*Vorl. 1825/1826*, pp. 1118-1119, 25-8; trad. it., p. 317).

sezione, ubicata nella Dottrina trascendentale degli elementi, non si arresta alla sua venatura polemica, bensì prosegue nell'articolazione positiva della logica trascendentale (*transzendente Logik*). Tentativi di emendare la logica tradizionale erano già stati effettuati in tempi recenti, ma essi si sono rivelati sterili ritenendo che fosse sufficiente ampliare il volume quantitativo della materia in direzione delle scienze contemporanee¹²⁰. Non diversamente da Hegel, dopo aver denunciato la limitatezza (*Eingenschränktheit*) della logica formale, Kant considera l'istituzione di un paradigma della logica radicalmente diverso l'unica soluzione percorribile. Di conseguenza, la valutazione della logica generale non è affatto un'operazione neutrale, ma allestisce il terreno per la riforma kantiana.

Descritto il suo breve percorso storico nell'Introduzione, Kant compendia la logica generale notando che essa «astrae [...] da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni rapporto di quest'ultima all'oggetto, e considera soltanto la forma logica nel rapporto delle conoscenze fra di loro, cioè la forma del pensiero in generale»¹²¹. E la considerazione di questa forma del pensiero è confinata alla trasmissione di regole vuote, la cui povertà contenutistica le riduce a un bacino di formule che non attingono a un rapporto diretto con la realtà empirica¹²². Occupandosi della conoscenza di norme, la cui validità è posta a prescindere dalla specificità contestuale del materiale conoscitivo, si instaura con la verità una relazione di tipo esclusivamente negativo, concernente lo stato di validità della struttura inferenziale. L'interrogazione della logica formale verte infatti sulla delimitazione dei principi logici che fondano la correttezza delle proposizioni. Questi principi raffigurano le condizioni necessarie per l'espressione di un contenuto veritativo, ma non chiariscono la verità effettiva dell'inferenza, che dipende dalla concordanza fra proposizione e oggetto. Soddisfare tali *conditiones sine quibus non* inerisce al campo della possibilità nella misura in cui la proposizione è nella condizione di poter esprimere un contenuto di verità; rimane però insoluto se tale contenuto si accordi

¹²⁰ «E difatti, se anche alcuni moderni hanno pensato di estenderla, introducendo in essa dei capitoli psicologici, riguardanti le diverse capacità conoscitive (l'immaginazione, l'arguzia); oppure dei capitoli metafisici, riguardanti l'origine della conoscenza o le diverse specie di certezza, a seconda della diversità degli oggetti (l'idealismo, lo scetticismo ecc.); o ancora dei capitoli antropologici, riguardanti i pregiudizi (considerati nelle loro cause e negli antidoti contro di essi), ciò è derivato dalla loro ignoranza dell'autentica natura di questa scienza» (*KrV*, trad. it., B VIII).

¹²¹ *KrV*, trad. it., B 79/A 55.

¹²² Infatti, «si tratta di una scienza che espone dettagliatamente, e dimostra rigorosamente, nient'altro che le regole formali di tutto il pensiero» (*KrV*, trad. it., B IX).

con l'esterno, se cioè, posta la correttezza dell'inferenza, essa sia vera o falsa secondo l'adozione di un paradigma aletico concordista. Risulta quindi che la logica formale sia spogliata della verità, cui non può attingere per sua stessa costituzione. Ma la principale lacuna che Kant imputa a questa scienza è di cedere a un utilizzo tecnico delle nostre rappresentazioni, che esibisce tuttavia un elevato margine di fragilità teorica nella misura in cui abdica la domanda su quale sia la loro genesi: «la logica generale non ha niente a che fare con quest'origine della conoscenza, e considera invece le rappresentazioni [...] semplicemente secondo le leggi con cui l'intelletto, quando pensa, adopera quelle rappresentazioni»¹²³. Trascritto in termini hegeliani, si tratta di togliere la forma di cui sono dotate le nostre rappresentazioni dal suo stato di immediatezza, affinché sia rischiarata la sua articolazione concreta. Dunque, dall'origine della nostra conoscenza bisogna prendere le mosse in vista della logica trascendentale.

Kant riconduce la conoscenza a due sorgenti, afferenti alla soggettività trascendentale, dalle quali scaturiscono altrettanti generi di rappresentazione che, legandosi insieme, producono la nostra esperienza empirica. La prima sorgente si occupa della ricezione delle impressioni mediante l'apparato della sensibilità, mentre la seconda analizza l'insieme delle categorie attraverso cui le impressioni vengono messe in forma, e quindi trasformate in conoscenza¹²⁴. A questa divisione fondamentale corrisponde la tracciatura dei rispettivi ambiti di indagine, ossia la distinzione tra estetica trascendentale, descritta come «scienza delle regole della sensibilità», e logica trascendentale, intesa invece come «scienza delle regole dell'intelletto in generale»¹²⁵. Poiché la spontanea attività della soggettività figura valida a priori, essa non precipita nella contingenza della psicologia empirica, ma assolve ai requisiti di universalità e necessità su cui è retta l'oggettività relativa alle fonti della nostra conoscenza, laddove tale oggettività è declinata in senso trascendentale. Dunque, essa è oggettiva non perché valica i limiti strutturali della soggettività in quanto tale, non è al di fuori del suo orizzonte, ma perché prescinde dalla

¹²³ *KrV*, trad. it., B 80/A 56.

¹²⁴ «La nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti fondamentali dell'animo: la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per mezzo della prima, un oggetto ci viene dato; per mezzo della seconda, esso viene pensato in rapporto a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo). Intuizione e concetti costituiscono dunque gli elementi di ogni nostra conoscenza, di modo che né i concetti senza un'intuizione che in qualche modo corrisponda loro, né l'intuizione senza concetti possono fornirci una conoscenza» (*KrV*, trad. it., B 74/ A 50).

¹²⁵ *KrV*, trad. it., B 76/ A 52.

particolare esperienza che ciascun soggetto esperisce a posteriori. Dai requisiti di universalità e necessità della nostra conoscenza discende la necessità di regole, tramite le quali è disciplinata l'applicazione delle categorie, ossia le forme pure dell'intelletto, al materiale che viene fornito dall'intuizione. Più precisamente ancora, la logica trascendentale fornisce il *corpus* di norme che strutturano gli oggetti di un'esperienza possibile in generale, e che pertanto, in quanto leggi fondamentali per l'esperienza della soggettività trascendentale, valgono come contenuto positivo di una conoscenza pura.

E così, in attesa di vedere se possano mai darsi dei concetti che si riferiscano a priori agli oggetti, non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente come operazioni del pensiero puro, e dunque come concetti, la cui origine non sia però né empirica né estetica, noi ci formiamo preventivamente l'idea di una scienza che tratti della conoscenza pura dell'intelletto e della ragione, conoscenza mediante la quale pensiamo degli oggetti totalmente a priori. Una scienza siffatta, che determinasse l'origine, l'estensione e l'oggettiva validità di tali conoscenze, dovrebbe chiamarsi logica trascendentale, poiché essa avrebbe a che fare semplicemente con le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferirebbe a priori agli oggetti, e non indifferentemente – come fa invece la logica generale – tanto alle conoscenze razionali empiriche che a quelle pure¹²⁶.

La logica trascendentale esibisce dunque un totale capovolgimento della sua controparte formale. Mentre la logica tradizionale è generale e formale, poiché considera le forme astratte del pensiero a prescindere da qualsiasi demarcazione contenutistica, la logica trascendentale si dimostra particolare e materiale, dal momento che riguarda contenutisticamente «le regole del pensiero puro»¹²⁷, attraverso cui l'intelletto svolge la specifica funzione di determinare le intuizioni recepite dalla sensibilità. Affermandone il direzionamento oggettuale esterno, Kant presenta la logica trascendentale come una liberazione dal confine autoreferenziale della materia, per cui la tradizione si era distinta. La conseguenza ulteriore di questi mutamenti è l'esecuzione di un rapporto con la verità non più negativo, bensì positivo. Incentrandosi sulla conoscenza pura dell'intelletto, la logica kantiana traccia le condizioni di possibilità della cosiddetta verità trascendentale (*transzendente Wahrheit*), con la quale vengono determinati i requisiti e i limiti affinché l'accordo tra il materiale dell'intuizione e le categorie dell'intelletto, sotto le quali il materiale viene sussunto, trovi conseguimento. È quindi la verità trascendentale a proporre la conoscenza logica come una conoscenza positiva nella trasmissione del

¹²⁶ *KrV*, trad. it., B 82/ A 57.

¹²⁷ *KrV*, trad. it., B 80/ A 56.

contenuto oggettivo delle categorie, che non soltanto è in sé valido a priori, ma «precede ogni conoscenza empirica e la rende possibile»¹²⁸.

Conformemente all'impianto teorico della prima *Critica*, la logica generale non è la sola disciplina sulla quale la logica trascendentale fa pendere l'intervento di Kant: si ritrova in una condizione ancora più delicata, per ragioni tanto storiche quanto teoriche, quel «campo di battaglia [...] senza fine»¹²⁹ che prende il nome di metafisica. Rispetto alla logica, considerata propedeutica al sapere scientifico, la metafisica era tenuta in migliore considerazione, affermandosi persino come «regina di tutte le scienze»¹³⁰ in virtù dell'importanza del suo ambito. Ma se la sicurezza di una scienza è giudicata dai risultati¹³¹, non è difficile cogliere l'imbarazzo che atterrisce questa disciplina, il cui itinerario è stato costellato da un continuo ciclo di edificazioni e dissoluzioni, senza quindi raggiungere nessuna conquista che si possa dire salda. Per questi motivi, Kant ritiene addirittura essenziale sgomberare il terreno della metafisica compiendo una preliminare analisi critica delle nostre facoltà conoscitive¹³². Sebbene l'operazione kantiana sia stata associata fin dalle prime ricezioni all'immagine di una eliminazione intransigente della metafisica, tale lettura coglie in maniera decisamente parziale il più complesso intento kantiano di trasformare la metafisica in una disciplina scientifica. Dunque, in ultima istanza, il tentativo era di riformarla, non estinguerla¹³³.

È da leggere sotto questa luce la partizione interna alla logica trascendentale, distinta in analitica e dialettica, cui trova corrispondenza la partizione che Christian Wolff aveva canonizzato nel campo della metafisica. Alla prima viene ricondotta l'ontologia, detta anche *metaphysica generalis*, mentre alla seconda le tre branche che formano la *metaphysica specialis*, ossia la psicologia, la cosmologia e la teologia razionali. L'esito finale del criticismo kantiano è piuttosto noto. La prima parte della logica trasforma l'ontologia nell'analitica dell'intelletto puro, e quindi sostituisce l'interrogazione

¹²⁸ *KrV*, trad. it., B 185/ A 146.

¹²⁹ *KrV*, trad. it., A VIII.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ «Si fa presto a giudicare – in base all'esito – se l'elaborazione delle conoscenze che son proprie della ragione, stia o non stia sul cammino sicuro della scienza» (*KrV*, trad. it., B VII).

¹³² Sull'intento di riformare la metafisica, tentato non solo da Kant, ma anche dai suoi successori fino a Hegel, cfr. K. De Boer, *Metafisica*, trad. it. di A. Vanzo, in L. Illetterati e P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 147-167; in part., sul contributo kantiano, pp. 149-155.

¹³³ A tal riguardo Kant scrive: «Questo tentativo di trasformare il modo di procedere seguito finora dalla metafisica, e cioè il tentativo di compiere in essa una rivoluzione totale seguendo l'esempio dei geometri e dei ricercatori della natura, è ciò in cui consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa» (*KrV*, trad. it., B XXII).

dell'*ens*, come ciò che è in quanto tale, con l'ambito del fenomeno (*Erscheinung*), prodotto dalla categorizzazione con cui la soggettività conosce gli oggetti di un'esperienza possibile in generale. L'ente non scompare del tutto, ma la sua conservazione viene circoscritta alla sola estetica trascendentale, nella figura dell'in-sé, che identifica la sorgente ontologica dei fenomeni che affeziona la sensibilità. Di questo, tuttavia, non abbiamo una conoscenza diretta; al contrario, resta un presupposto irrisolto del pensiero kantiano, la cui presenza destò ampie discussioni nella filosofia classica tedesca. Scrive Kant: «il nome superbo di ontologia, la quale pretende di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle cose in generale in una dottrina sistematica [...], deve cedere il posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro»¹³⁴. Con questo primo ramo è propriamente identificata la logica della verità¹³⁵. All'opposto, nel caso della dialettica trascendentale, il risultato che viene conseguito è negativo; esso si concilia con l'analitica, ma è ottenuto tramite un'indagine speculare, che mostra l'agrovigliarsi della ragione in se stessa nel momento in cui, oltrepassati i limiti dell'esperienza, ignora il materiale sensibile dell'estetica, e quindi si smarrisce nella nebbia della contraddizione. Accade infatti che, basandosi su un utilizzo improprio, in quanto illimitato e autarchico, dell'intelletto puro, la ragione finisce per elaborare giudizi antinomici su ciò di cui non si può fare esperienza. Non soltanto i giudizi esprimono verità contrarie, ma la ragione non è in grado di demagliare teoreticamente questi nodi, che manifestano una stasi concettuale. L'esito negativo contribuisce nondimeno a delimitare il campo di legittimità esperienziale della ragione. Pertanto, la dialettica viene identificata come «logica della parvenza»¹³⁶, o «critica della parvenza dialettica»¹³⁷, e con essa è completato il canone della logica trascendentale.

Ritornando a Hegel, è oramai appurato che egli condivide con la riforma kantiana il medesimo indirizzo terapeutico, volto al salvataggio della scienza del pensiero, a partire dalla diagnosi dello stato fragile in cui riversa nell'età moderna. Di fronte alla logica, non ci si presenta «che un semplice filo, oppur le morte ossa di uno scheletro, gettate per di

¹³⁴ *KrV*, trad. it., B 303 / A 247.

¹³⁵ «Dunque, la parte della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto, e i principi senza dei quali non può essere assolutamente pensato alcun oggetto, è l'Analitica trascendentale, che è al tempo stesso una logica della verità» (*KrV*, trad. it., B 87/ A 62).

¹³⁶ *KrV*, trad. it., B 349/ A 293.

¹³⁷ *KrV*, trad. it., B 88/ A 63.

più qua o là in disordine»¹³⁸. Malgrado siano stati notevoli i passi compiuti in avanti dal criticismo, Hegel muove attacchi decisi contro il laboratorio categoriale fornito dalla logica trascendentale, giudicandola in ultima istanza insoddisfacente¹³⁹.

Dalla sua presentazione si desume che essa si sarebbe distinta dalla tradizione affrontando due percorsi di ricerca che non erano stati esplorati: in primo luogo, avrebbe esaminato il contenuto oggettivo delle categorie, nelle quali sono depositate le regole del pensiero; e, in secondo luogo, sarebbe risalita alle fonti della nostra conoscenza¹⁴⁰. Senonché, afferma Hegel, la filosofia kantiana si è occupata esclusivamente del secondo ramo, concentrandosi sulle strutture della soggettività: il lavoro è rimasto perciò incompiuto. Non sorprende quindi che sia a questa frammentarietà dell'indagine che Hegel imputa i limiti della logica trascendentale. Ignorando la considerazione delle *Denkbestimmungen* in loro stesse, la veduta kantiana si muove «dentro alla coscienza e alla sua opposizione», lasciando sussistere «ancora qualcosa che non è posto e determinato dalla pensante coscienza di sé, una cosa in sé, un che di straniero ed esterno al pensiero»¹⁴¹. Ma allora, se sussiste una cosa in-sé, un presupposto ingiustificato, esterno al pensiero, la logica trascendentale mostra di non essersi affrancata dai vincoli formalistici del canone tradizionale. L'in-sé è infatti un contenuto senza il quale il pensiero figura vuoto, ed è quindi sprovvisto di una sua propria materia. Vinta dal «terrore che essa provava per l'oggetto [*aus Angst vor dem Object*]»¹⁴², la filosofia kantiana ha negato la consistenza oggettiva delle categorie del pensiero, derubricandole a mere funzioni vuote dell'io. La risoluzione a questa postura teorica soggettivistica, il rimedio con il Hegel opera sulla filosofia trascendentale, è trovata nell'ultimo dominio di cui la logica speculativa si appropria: la metafisica.

¹³⁸ *WdL I*, p. 10, 22-23; trad. it., pp. 9-10.

¹³⁹ Sulla critica hegeliana a Kant nella *Scienza della logica*, cfr. L. Lugarini, *La "confutazione" hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 46-66; decisamente più critici sugli argomenti di Hegel sono: P. Guyer, *Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 171-210; A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, cit., pp. 171-233.

¹⁴⁰ «Kant distingue questa logica da ciò ch'egli chiama logica generale, per modo che essa α) consideri i concetti che si riferiscono a priori agli oggetti, che non astragga quindi da ogni contenuto della conoscenza oggettiva, ossia che contenga le regole del pensiero puro di un oggetto, e che β) risalga in pari tempo all'origine della conoscenza nostra, in quanto non possa essere attribuita agli oggetti» (*WdL I*, p. 47, 3-8; trad. it., p. 45).

¹⁴¹ *WdL I*, p. 47, 11-14; trad. it., p. 46.

¹⁴² *WdL I*, p. 35, 12-13; trad. it., p. 32.

La definizione del rapporto tra logica e metafisica non costituisce affatto una novità tematica, designa piuttosto un nodo teorico cruciale su cui Hegel meditò lungamente a partire dal soggiorno a Jena (1800-1807), divenendo oggetto di una febbrile attività intellettuale. Già durante questa fase di gestazione, Hegel prospettava la necessità che entrambe le discipline venissero rielaborate, ma immaginando una soluzione radicalmente diversa da quella che avrebbe sviluppato nella *Scienza della logica*. Cuore pulsante dell'indagine era la riabilitazione scientifica della metafisica, che, dopo l'avvento della filosofia kantiana, aveva subito critiche sferzanti che ne auguravano il decesso teorico¹⁴³. Riprendendo i fili dei primi paragrafi, era chiaro anche ai tempi di Jena che la metafisica non potesse più rivendicare la superiorità scientifica di cui aveva goduto fino a quel momento. Di per sé il suo crollo risulta sintomatica della vulnerabilità delle fondamenta su era basata la versione intellettualistica della disciplina, di cui Wolff aveva elaborato la sistematizzazione diffusasi nell'accademia tedesca.

Appartenendo all'orizzonte teorico con il quale Hegel descrive la prima posizione del *Vorbegriff*, questa metafisica dell'intelletto esprime un «procedere *ingenuo*, il quale, senz'ancora aver coscienza del contrasto del pensiero in e con sé stesso, contiene la *credenza*, che mediante la *riflessione si conosca la verità* e si acquisti la coscienza di ciò che gli oggetti veramente sono»¹⁴⁴. Non è la credenza di afferrare il vero che denota l'ingenuità della posizione, anzi quest'ultimo è l'aspetto che viene maggiormente celebrato da Hegel; ciò che invece risulta ingenuo è la maniera approssimativa con cui pensa di raggiungere la conoscenza del reale, immediatamente. Affidandosi all'applicazione di substrati rappresentativi che non vengono sottoposti al vaglio critico della ragione, la metafisica dell'intelletto tratta oggetti di studio elevati, però senza il necessario rigore concettuale.

Questa scienza considerava le determinazioni del pensiero come *le determinazioni fondamentali delle cose*; e per tal suo presupposto, che ciò che è, pel fatto che è *pensato*, è conosciuto in sé, stava di certo più in alto che non la posteriore filosofia critica. Ma, 1) quelle determinazioni erano prese come vevoli per sé e capaci, nella loro astrazione, di essere *predicati del vero*. Quella metafisica presupponeva, in generale, che la conoscenza dell'assoluto possa ottenersi con l'*applicare* all'assoluto alcuni *predicati*; e non indagava né

¹⁴³ Sul tema, cfr. F.C. Beiser, *Introduction: Hegel and the problem of metaphysics*, in Id. (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 1-24.

¹⁴⁴ *Enz.*, trad. it., § 26.

le determinazioni dell'intelletto nel loro peculiar contenuto e volere, e neanche qual fosse e qual valore avesse codesta forma di determinar l'assoluto con l'applicazione di predicati¹⁴⁵.

Hegel si è mostrato lucido fin dall'inizio nell'idea che non fosse possibile ristabilire la metafisica senza una preparazione adeguata. E poiché la critica kantiana aveva scacciato la metafisica dall'alveo delle scienze in ragione della sua configurazione intellettualistica, è indispensabile che non venga ripetuto il medesimo errore, e che quindi la metafisica riceva una forma speculativa in cui affermarsi. La soluzione iniziale di Hegel prevedeva che fosse proprio la logica a svolgere una funzione ausiliaria preparando il terreno per la metafisica¹⁴⁶. In particolare, quando Hegel non aveva ancora steso la *Fenomenologia*, egli concepiva la logica come un sapere strumentale, il cui compito si esauriva nello scioglimento delle forme finite della riflessione (*Verstandesformen*), affinché il sapere speculativo fosse libero di svilupparsi. Dopodiché, terminata la propria funzione, la logica si sarebbe dileguata nel trapasso alla metafisica, vero e proprio sapere speculativo in quanto fondato su principi assoluti.

Rispetto alla fase di produzione jenese, due sono i mutamenti significativi che vengono introdotti da Hegel: innanzitutto, la logica non esercita più una funzione propedeutica, ma diventa una scienza interna al sistema filosofico; in secondo luogo, è ridefinita la gerarchia relazionale per cui era legata alla metafisica. Non si tratta però di un semplice ribaltamento tra branche diverse del sapere, bensì dell'idea che la logica consegua il proprio compimento riassorbendo in sé i detriti della metafisica in un orizzonte speculativo. Benché espressioni hegeliane come «La *Logica* coincide perciò con la *Metafisica* [*Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen*]»¹⁴⁷, sembrino indicare una condizione paritetica tra le due scienze, è in realtà una relazione predicativa che viene instaurata¹⁴⁸, alla luce della quale la logica speculativa inverte la metafisica, nel senso che è la metafisica nella sua forma autentica, come scienza tanto dell'essere quanto del pensiero¹⁴⁹. È in questa direzione che il modello metafisico che Hegel segue come

¹⁴⁵ *Enz.*, trad. it., § 28.

¹⁴⁶ Sulle caratteristiche della logica di Hegel nel periodo di Jena, cfr. F. Chiereghin, *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 27-63.

¹⁴⁷ *Enz.*, trad. it., § 24.

¹⁴⁸ Si consideri il seguente passo: «La logica speculativa contiene [*enthält*] la logica antica e la metafisica, conserva le medesime forme di pensiero e le medesime leggi ed oggetti, ma insieme le foggia e trasforma con categorie ulteriori» (*Enz.*, trad. it., § 9 A).

¹⁴⁹ Sul rapporto tra logica e metafisica nella fase matura della produzione hegeliana, cfr. H.-F. Fulda, *Spekulative Logik als die "eigentliche Metaphysik" - Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen*

contraltare positivo alla logica kantiana è quello antico, non scolastico, data la superiorità speculativa del primo rispetto al secondo¹⁵⁰. Lontana dall'esaltazione moderna per il soggettivismo, la metafisica aveva una più alta concezione del pensiero e del suo rapporto con la verità, per il quale essa non risulta costitutivamente inaccessibile, ma al contrario sussiste una genuina conformità di fondo, che rivendica l'elevazione concettuale quale unica forma d'accesso per la verità¹⁵¹. La logica speculativa è per Hegel l'unica forma scientifica in cui si realizza la metafisica, poiché le sue forme, le determinazioni del pensiero, esibiscono il regno della «verità, com'essa è in sé e per sé senza velo»¹⁵².

Metaphysikverständnisses, in D. Pätzhold, A. Vanderjagt (hrsg. von), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln, 1991, pp. 9-28; trad. it., *La logica speculativa come la "vera metafisica". Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, cit., pp. 53-68; R.B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2019; infine, i due saggi di W. Jaeschke, entrambi contenuti in Id. (hrsg. von), *Hegels Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2020: *Die Prinzipien des Denkens und des Seins. Hegels System der reinen Vernunft*, pp. 99-118; *Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik*, pp. 119-152.

¹⁵⁰ «Quella metafisica [scolastica] non era affatto un pensiero libero e oggettivo, poiché non determinava il suo oggetto. muovendo liberamente da se stessa, ma lo presupponeva già bell'e fatto. – Per quanto riguarda il pensiero libero, la filosofia greca pensava liberamente, e invece la scolastica no, poiché la scolastica prendeva ugualmente il suo contenuto come qualcosa di dato e precisamente di dato dalla Chiesa» (*Enz.*, trad. it., § 31 Z).

¹⁵¹ «La vecchia metafisica aveva sotto questo riguardo un concetto più alto del pensiero, che non quello ch'è venuto di moda ai tempi nostri. Metteva cioè per base che quello, che per mezzo del pensiero si conoscesse delle cose e nelle cose, fosse il solo veramente vero che le cose racchiudessero. Il vero, per quella metafisica, non eran quindi le cose nella loro immediatezza, ma soltanto le cose elevate nella forma del pensiero, le cose come pensate. Quella metafisica riteneva perciò che il pensiero e le determinazioni del pensiero non fossero un che di estraneo agli oggetti, ma anzi fosser la loro essenza, ossia che le cose e il pensare le cose [...] coincidessero in sé e per sé, che il pensiero nelle sue determinazioni immanenti, e la vera natura delle cose, fossero un solo e medesimo contenuto» (*WdL I*, p. 29, 15-24; trad. it., p. 26).

¹⁵² *WdL I*, p. 34, 7-8; trad. it., p. 31.

Capitolo secondo

L'architettura della logica speculativa

2.1 *Essere, essenza e concetto*

L'inquadramento del punto di vista dal quale osservare la nuova scienza non è l'unico tema di cui Hegel offre una trattazione prolettica nell'allestimento della logica speculativa. All'interno della Partizione generale della logica, la seconda sezione dell'Introduzione, vengono infatti illustrate le sfere che articolano l'impalcatura concettuale del pensiero nelle dottrine dell'essere, dell'essenza e del concetto¹⁵³. Motiva la decisione di esporre la divisione della logica in sede introduttiva la volontà di incrementare l'intelligibilità dell'opera, affinché siano colti più agevolmente i nodi teorici intorno ai quali verte l'automovimento del concetto. Resta nondimeno esplicito lo stato preliminare delle asserzioni con cui Hegel si esprime sulla partizione della scienza in preparazione del suo sviluppo effettivo, dal momento che la loro piena comprensione e giustificazione viene ottenuta al termine del percorso¹⁵⁴.

La partizione che viene elaborata dall'analisi non produce una classificazione di domini estrinseci, ma penetra i livelli architettonici del concetto rivelando la differenziazione interna alla logica: «dunque, bisogna ricordarsi come qui si presupponga che la partizione debba connettersi col concetto, o piuttosto risiedere nel concetto stesso»¹⁵⁵. Irrompe, pertanto, nell'esposizione preliminare l'esigenza di chiarire più dettagliatamente la struttura compositiva della scienza del pensiero risolvendone

¹⁵³ Per una ricostruzione delle sfere logiche che compongono la *Scienza della logica*, cfr. J.E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910; a cura di M. Cascio, *Commentario alla logica di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2022; E. Fleischmann, *La science universelle ou La logique de Hegel*, Librairie Plon, Paris, 1968; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino, 1975; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini, Milano, 1998; P. Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova University Press, Padova, 2019. Per un commento analitico del testo hegeliano, si veda P. Stekeler, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, cit. Pur essendo incentrata sulla logica enciclopedica, risulta valida: A. Léonard, *Commentaire Littéral de la logique de Hegel*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

¹⁵⁴ «Si può nondimeno tentare di rendere anticipatamente intelligibile, in generale, ciò che si richiede per la partizione, sebbene anche in questo bisogna ricorrere a un procedimento metodico il quale non ottiene il suo pieno chiarimento e giustificazione altro che dentro la scienza [volle Verständigung und Rechtfertigung erst innerhalb der Wissenschaft erhält]» (*WdL I*, p. 44, 8-11; trad. it., 42).

¹⁵⁵ *WdL I*, p. 44, 11-13; trad. it., p. 42.

l'antagonismo immanente, che oppone l'unità alla partizione della logica. Benché sia mantenuta consistente la difesa dell'unitarietà del concetto nelle sue determinazioni, la sua concretezza è realizzata da ordinamenti categoriali differenti, ognuno dei quali contrassegnato da qualità specifiche. Infatti, le sfere logiche indicate da Hegel ordinano altrettante totalità che trovano compimento in loro stesse, mediante uno svolgimento che procede *iuxta propria principia*. Poiché la pluralità dei livelli architettonici del concetto si intreccia con la designazione di proprietà e dinamiche esclusive, si rivela di cruciale importanza sciogliere in una soluzione coerente la tenuta dualistica dell'intelletto che mantiene irrigidite la conoscenza sintetica e la conoscenza analitica, evitando che una delle due prenda il sopravvento sull'altra.

La risposta di Hegel concerne l'esame critico che il concetto svolge su di sé nel procedere del proprio dispiegamento, lungo il quale riveste nello stesso momento il duplice ruolo di soggetto e oggetto dell'indagine. In base ai cardini del proprio impianto metodologico, Hegel dichiara la coincidenza delle due posizioni nel concetto, evidenziando che soltanto in esso alberga il criterio normativo in forza del quale la sua disamina risulta congrua: «Nella maniera filosofica di dividere [...] è il concetto stesso quello che si deve mostrare come fonte delle sue determinazioni»¹⁵⁶. L'autocritica del concetto descrive il processo tramite il quale è lo stesso concetto che, tenuto fermo dalla riflessione filosofica¹⁵⁷, si mostra determinando dall'interno il contenuto delle forme che costituiscono l'impalcatura logica del pensiero, secondo il ritmo che la *Sache* imprime all'indagine contestualmente alla dottrina specifica. Della nozione di critica viene quindi messa in risalto il significato originario del verbo greco κρίνειν come separazione, discernimento. A partire dall'analisi con cui si autotematizza, il concetto desume la ripartizione del proprio corredo categoriale distinguendo tre sfere, differenziate per il loro assetto strutturale. Se ne conclude pertanto che la partizione (*Eintheilung*) della logica corrisponde al giudizio (*Urtheil*)¹⁵⁸ del concetto, nella misura in cui il «concetto non è

¹⁵⁶ *WdL I*, p. 44, 25-26; trad. it., p. 43.

¹⁵⁷ «Affinché ora [...] il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v'è da far altro che considerare, o, meglio, non v'è da far altro, scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere, soltanto, ciò che ci sta dinanzi [*nur aufzunehmen was vorhanden ist*]» (*WdL I*, p. 55, 19-22; trad. it., p. 54).

¹⁵⁸ La lettura hegeliana della nozione di *Urtheil* è particolarmente debitrice nei confronti di Hölderlin, il quale, mostrando una spiccata creatività interpretativa, mise in rilievo gli elementi da cui il termine tedesco è composto ricercandone il significato più profondo: esso è infatti riconducibile alla particella *Ur-*, con cui viene indicato l'essere-originario, e al sostantivo arcaico *Theil*, che significa parte. Pur essendo stata smentita l'ipotesi etimologica holderliniana, essa conserva un genuino significato filosofico che permea

indeterminato [*unbestimmt*], ma determinato in lui stesso [*bestimmt an ihm selbst*]; la partizione esprime però in maniera sviluppata cotesta determinatezza del concetto; essa è il suo giudizio [*sie ist das Urtheil desselben*], non già un giudizio sopra qualche oggetto preso dal di fuori, ma il giudicare, vale a dire il determinare del concetto in lui stesso [*sondern das Urtheilen d. i. Bestimmen des Begriffs an ihm selbst*]]¹⁵⁹.

La determinazione del concetto è operata mediante il discernimento delle forme che sono depositate nel tessuto razionale del pensiero. In qualità di predicati dell'elemento logico, le forme realizzano il sistema della ragion pura elaborando, secondo un andamento progressivo, la concretezza del suo contenuto nell'esposizione delle categorie. La loro costituzione riproduce pertanto i lineamenti di un paradigma olistico del sapere, in base al quale le categorie vengono degradate a forme di una medesima totalità organica, di cui determinano la ricchezza tramite la loro molteplicità. «Nella differenza loro, quindi, restano esse stesse in sé l'intero concetto, e il concetto, nella partizione, è posto unicamente sotto le sue proprie determinazioni»¹⁶⁰. Afferendo al concetto come sue parti, le categorie esprimono dunque i nodi ideali rischiarati dalla logica che, unificati nella forma del sistema, compongono la trama oggettiva del pensiero rivelandone le connessioni interne e descrivendone l'attività. A sostegno dell'obiettività dell'indagine, Hegel ribadisce con risolutezza il radicamento scientifico del punto di vista nel sapere assoluto. La dissoluzione delle opposizioni in cui cade l'intelletto profila l'esposizione del concetto per come esso è realmente «la verità universale»¹⁶¹ nel contenuto delle sue immanenti determinazioni.

Siccome infatti la partizione [...] è il giudizio del concetto, il porre la determinazione che gli è già immanente, epperò la sua differenza, così questo porre non s'ha da intendere quasi fosse un resolver di nuovo quella concreta unità nelle determinazioni sue quali avrebbero a valere nel loro esser per sé [rif. posizione soggettiva del pensiero]. Ciò sarebbe qui un semplice tornare addietro al punto di vista antecedente, ossia all'apposizione della coscienza. Invece

stabilmente la riflessione hegeliana. Risulta esemplificativo il seguente passo: «Il significato etimologico del giudizio nella lingua tedesca è più profondo; ed esprime l'unità del concetto (*Einheit des Begriffs*) come il fatto primo e la distinzione di esso come la partizione originaria (*dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Theilung*): ciò che il giudizio veramente è» (*Enz.*, trad. it., § 166 A). Sul confronto generale tra i due autori, fornisce indicazioni utili: D. Henrich, *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, in Id. (hrsg. von), *Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 61-72.

¹⁵⁹ *WdL I*, p. 44, 13-17; trad. it., p. 42.

¹⁶⁰ *WdL I*, p. 45, 24-25; trad. it., p. 44.

¹⁶¹ *WdL I*, p. 42, 25; trad. it., p. 41.

questa opposizione è sparita; quell'unità resta l'elemento, e il distinguere della partizione e in generale dello sviluppo non esce ormai più da essa¹⁶².

La partizione della logica nelle sfere dell'essere, dell'essenza e del concetto prelude ad altrettante modalità di attuazione del concetto. Poiché ciascuna dottrina è qualificata da caratteristiche strutturali specifiche, ne consegue che lo svolgimento del concetto non avviene secondo un andamento uniforme, ma si manifesta conformemente alle particolarità delle diverse sfere. Dunque, il concetto non si presenta immediatamente *qua* concetto, poiché articola la concretezza del proprio contenuto mediandosi nelle forme entro cui la logica si struttura. Prima di manifestarsi nella sua veste autentica, il concetto si determina innanzitutto nelle categorie immediate dell'essere, dopodiché evolve nelle determinazioni riflessive dell'essenza, ed è soltanto con la sfera conclusiva che si mostra in forme congrue per il suo disvelamento. In linea con le considerazioni svolte sulla composizione organica della scienza, è importante rilevare che le sfere non indicano tre campi logici delimitati da contenuti differenti; esse, piuttosto, elaborano diverse esposizioni logiche dell'assoluto¹⁶³. La puntualizzazione risiede nell'osservare che, con il passaggio da una sfera all'altra, non muta la materia di studio della logica speculativa, ovvero il reale considerato nelle sue essenzialità, ma la maniera di considerare il reale, alla luce del livello di determinazione concettuale raggiunto. Cogliere una nuova stratificazione categoriale della logica dischiude la scoperta di essenzialità che, dando accesso a un grado più profondo dell'idea, determinano un'intellezione più concreta del reale.

Hegel condensa le presenti riflessioni indicando la *Scienza della logica* come il processo di invero del concetto lungo il suo svolgimento, dalle forme immediate dell'essere fino alla conoscenza di sé: «Così è l'intero concetto [*der ganze Begriff*], che una volta è da considerare come concetto che è [*als seyender Begriff*], e un'altra volta come concetto [*als Begriff*]. Sotto il primo riguardo esso è soltanto concetto in sé [*nur Begriff an sich*], concetto della realtà o dell'essere; sotto il secondo invece è concetto come tale [*Begriff als solcher*], concetto che è per sé»¹⁶⁴. Distinguendo il concetto in base

¹⁶² *WdL I*, p. 45, 13-20; trad. it., pp. 43-44.

¹⁶³ «Ogni sfera dell'idea logica si mostra come una totalità di determinazioni e come un'esposizione dell'assoluto» (*Enz.*, trad. it., § 85 Z).

¹⁶⁴ *WdL I*, p. 45, 26-28; trad. it., p. 44.

alla determinazione della realtà o di sé, Hegel inaugura una seconda partizione della logica in una formula bipartita, che si sovrappone alla precedente divisione in dottrine. «In conseguenza la logica dovrebbe anzitutto dividersi in logica del concetto come essere e del concetto come concetto, ossia [...] in logica oggettiva e soggettiva»¹⁶⁵.

La prima raccoglie congiuntamente la dottrina dell'essere e dell'essenza. Rappresenta infatti l'irradiarsi del concetto nelle strutture della sostanza, ovvero del «reale in sé e per sé [*an-und-für-sich-seiende Wirkliche*]»¹⁶⁶, nel cui spazio logico viene criticamente ripensato il bacino della metafisica, secondo la postura teorica del pensiero speculativo. La sua analisi coinvolge tanto i contenuti della dottrina dell'essere¹⁶⁷, quanto delle parti speciali della metafisica, riguardanti l'anima, il mondo e Dio¹⁶⁸. Inevitabilmente, l'itinerario della logica oggettiva, prendendo il posto della metafisica, si intreccia al contributo riformistico che Kant aveva elaborato nella prima *Critica*, con l'intenzione di assicurare le fondamenta scientifica della disciplina¹⁶⁹. Non sorprende, tuttavia, che i percorsi della logica oggettiva hegeliana e della logica trascendentale collimino soltanto in parte, se si considera la voragine teorica che separa i due autori nella tematizzazione della logica. Pur condividendo con Kant il fine di trasformare la metafisica in scienza, Hegel ritiene indispensabile che il percorso della filosofia trascendentale venga integrato da una critica più radicale, e a suo giudizio autentica, delle categorie della ragion pura, di modo che siano considerate «nel loro particolare contenuto»¹⁷⁰.

La logica soggettiva equivale alla dottrina del concetto. Essa si occupa quindi di esaminare il concetto in quanto tale, nella sua realizzazione. Come indicato nell'Avvertenza al terzo libro, la seconda parte della logica speculativa tematizza argomenti e materiali che più comunemente vengono affrontati da un manuale di logica, per come la disciplina è stata concepita *strictu sensu* nel suo arco storico post-

¹⁶⁵ *WdL I*, pp. 45-46, 31-3; trad. it., p. 44.

¹⁶⁶ *WdL III*, p. 12, 16; trad. it., p. 652.

¹⁶⁷ «Se ci riferiamo all'ultima forma cui era nel suo perfezionarsi arrivata codesta scienza [rif. metafisica], quella, di cui in primo luogo prende immediatamente il posto la logica oggettiva, è l'ontologia, la parte dell'antica metafisica che doveva ricercare la natura dell'ente (Ens) in generale» (*WdL I*, p. 48, 24-27; trad. it., p. 47).

¹⁶⁸ «Ma, in secondo luogo, la logica oggettiva abbraccia in sé anche il resto della metafisica, in quanto che questa cercava di comprendere, insieme colle pure forme del pensiero, anche i substrati particolari, presi in sulle prime dalla rappresentazione, cioè l'anima, il mondo, Dio» (*WdL I*, p. 49, 2-4; trad. it., pp. 47-48).

¹⁶⁹ «Perciò la logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta [*Die objective Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik*], come di quella che era l'edificio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di pensieri» (*WdL I*, p. 48, 22-24; trad. it., p. 47).

¹⁷⁰ *WdL I*, p. 49, 13; trad. it., p. 48.

aristotelico¹⁷¹. Al suo interno, il principale termine di confronto di Hegel è infatti rappresentato dalla logica scolastica, e in particolare dalla maniera con cui essa aveva esaminato le strutture fondamentali del pensiero: il giudizio, il sillogismo e il concetto. È con la dottrina del concetto che si compie in forma definitiva il sistema della ragion pura, e di conseguenza dell'intera scienza logica. Pertanto, bisogna prestare attenzione al significato della nozione di soggettivo nella seconda parte della logica speculativa. La scelta terminologica si espone al rischio di fraintendimenti interpretativi, poiché «il soggettivo dà luogo ad esser preso per l'accidentale e l'arbitrario, come in generale per quelle determinazioni, che rientrano sotto la forma della coscienza»¹⁷². Ma la logica soggettiva non descrive una virata del pensiero in direzione empirica o trascendentale; al contrario, Hegel adopera l'espressione in accordo con la portata speculativa dell'indagine, poiché è infatti nell'ultima sfera che il concetto si costituisce nella forma dell'assoluta soggettività autodeterminantesi¹⁷³, e dunque di realizzazione di sé mediante l'attività di unificazione delle proprie determinazioni opposte.

Delineata la cornice generale del testo, la *Scienza della logica* avvia la sua esposizione vera e propria, sancita dall'introduzione alla dottrina dell'essere (*Lehre vom Seyn*), o più correttamente del «concetto come essere [*Begriffs als Seyns*]»¹⁷⁴. Nella prima sfera della logica oggettiva, le categorie che vi sono contenute presentano il grado più elevato di astrattezza e semplicità, poiché trattano le forme del pensiero che sono in quanto sono, ovvero che sono immediatamente in quanto tali restando estranee le une dalle altre. Spiega la loro povertà ontologica l'assenza strutturale di mediazioni e differenze immanenti. Per marcare la loro differenza dalle categorie successive, Hegel le identifica utilizzando il termine determinatezza (*Bestimmtheit*), di contro alle determinazioni dell'essenza e del concetto. Benché una prima forma di transizione dialettica sia esperita

¹⁷¹ «Questa parte della logica, che contiene la dottrina del concetto e costituisce la terza parte dell'intero, vien pubblicata anche sotto il titolo particolare di *Sistema della logica soggettiva*, e ciò per comodo di quegli amici di questa scienza, che sono avvezzi a prender maggiore interesse per le materie qui trattate, comprese nell'ambito di quella che comunemente è detta logica, che non per quegli altri argomenti logici che venner trattati nelle prime due parti» (*WdL III*, p. 5, 1-8; trad. it., p. 649).

¹⁷² *WdL I*, p. 49, 18-20; trad. it., p. 48.

¹⁷³ Per il significato della nozione di soggettività in Hegel a confronto con la filosofia classica tedesca, cfr. G.W. Green, P. Livieri, *Soggettività*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 293-321; in part., per il significato della nozione all'interno della logica hegeliana, pp. 318-321; incentrato sull'eredità aristotelica in Hegel, K. Düsing, *Noesis noeseos e soggettività assoluta. La teologia di Aristotele e la trasformazione hegeliana*, in Id., *Hegel e l'antichità classica*; trad. it. di S. Giammusso, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2022, pp. 75-90.

¹⁷⁴ *WdL I*, pp. 45-46, 32-1; trad. it., p. 44.

nel trapassare di una categoria nell'altra, non compare nessuna traccia che giustifichi la costituzione relazionale o sistemica da parte delle forme dell'essere. Il passare in altro (*Uebergehen in Anderes*) illustra un movimento che denota la semplice immediatezza dell'essere, per cui ciascuna categoria svanisce nella successiva, ma senza che sia istituita una relazione di mutua determinazione¹⁷⁵. Poiché l'alterità non è ancora posta nel suo valore determinante per il sé, è un andamento estrinseco che governa la prima fase della logica, nella quale si assiste a un semplice dileguarsi delle categorie dell'essere. Comparando nello stato incoativo dell'essere, manca per il concetto la mediazione della differenza in quanto tale, e quindi ciascuna categoria si determina esclusivamente in se stessa, rimanendo pertanto avulsa dalla tematizzazione della relazione con l'alterità. Commentando a lezione i paragrafi iniziali della logica enciclopedica, Hegel capovolge, con esplicita ironia, l'abitudine, diffusa nel senso comune, a ritenere che la massima concretezza del pensiero appartenga alle categorie dell'essere:

Le tre forme dell'essere di cui qui si è parlato [rif. qualità, quantità e misura] sono le più povere, cioè le più astratte, proprio perché sono le prime. La coscienza immediata, sensibile, in quanto insieme opera come pensiero, è limitata alle determinazioni astratte della qualità e della quantità. Di solito questa coscienza sensibile viene considerata la forma di coscienza più concreta, e quindi, al tempo stesso, come la più ricca; ma lo è soltanto quanto al materiale, mentre, al contrario, rispetto al suo contenuto di pensiero, in effetti è la più povera e la più astratta¹⁷⁶.

Celebre e ampiamente commentata è la triade che inaugura la prima sfera logica, la cui fortuna nella letteratura critica è intrecciata con il problema genuinamente hegeliano del cominciamento (*Anfangs*). Osservando l'andamento di progressivo arricchimento nella disamina della logica, Hegel stabilisce la più semplice tra le forme del pensiero come punto di partenza, da cui prende le mosse l'indagine scientifica per determinare il concetto. L'inizio coincide infatti con il puro essere, ovvero con «l'essere senza nessun'altra determinazione»¹⁷⁷, la cui totale astrattezza lo rende indistinguibile dal puro nulla, con il quale condivide la «completa vuotezza, assenza di determinazione e di

¹⁷⁵ Della sfera della logica, come delle successive, Hegel offre nell'*Enciclopedia* una rappresentazione concisa, ma efficace per coglierne i lineamenti fondamentali: «L'essere è il concetto soltanto in sé [*an sich*]; le determinazioni dell'essere sono in quanto sono, e nella loro distinzione restano estranee le une alle altre; la loro ulteriore determinazione (la forma dialettica) è un trapassare in altro» (*Enz.*, trad. it., § 84.).

¹⁷⁶ *Enz.*, trad. it., § 112 Z.

¹⁷⁷ *WdL I*, p. 68, 19; trad. it., p. 70.

contenuto»¹⁷⁸. Delimitare in una forma stabile queste due figure si rivela un'impresa impraticabile, poiché l'una sparisce nell'altra venendo trascinate nel movimento vorticoso del divenire, in cui essere e nulla raggiungono la loro unione, nonché la loro verità. L'impasse di dedurre una nuova forma da questa «sfrenata inquietudine»¹⁷⁹ viene superata, quando il divenire, entrato in contraddizione con se stesso, si toglie: «Il divenire è lo sparire dell'essere nel nulla, e del nulla nell'essere, e lo sparire, in generale, dell'essere e del nulla; ma nello stesso tempo risposa sulla loro differenza. Il divenire si contraddice dunque in se stesso, poiché unisce in sé quello che è contrapposto a se stesso; ma una tale unione si distrugge»¹⁸⁰. Si produce quindi, tramite la negazione del divenire, una increspatura nel suo moto che precipita in una «quieta semplicità»¹⁸¹, da cui scaturisce l'esserci come essere finalmente determinato. Dopo essere arrivati all'esserci, l'analisi delle forme consecutive del pensiero segue un andamento argomentativo lineare. Adottando come criterio di riferimento la tavola dei giudizi kantiana, la dottrina dell'essere sottopone a esame i primi due titoli, benché il loro ordine sia rovesciato. Contiene, infatti, le categorie della qualità, della quantità e della loro relazione, ovvero la misura, con la quale termina la totalità dell'essere ed è predisposto il passaggio nella seconda sfera della logica oggettiva.

La dottrina dell'essenza (*Lehre vom Wesen*) radica la propria specificità nell'integrare il momento della differenza in seno all'essere, dando adito a un processo trasformativo che valica la semplice immediatezza da cui erano segnate le precedenti categorie. Mentre il campo dell'essere risulta affetto da determinatezze che si risolvono nell'immediato autoriferimento a sé, mantenendosi estrinseche le une alle altre, l'essenza nega la loro astratta identità producendo determinazioni (*Bestimmungen*) autentiche. Poste nella differenza con l'alterità, le forme dell'essenza sono ordinate da relazioni bilaterali, nelle quali esibiscono una maggiore concretezza rispetto alla precedente sfera. Da qui la proliferazione di coppie concettuali, il cui significato è racchiuso nel mutuo riferimento di ciascuna all'alterità cui sono legate. La forma relazionale di queste determinazioni costella la sfera logica dell'essenza con le opposizioni di interno ed esterno, essenziale e inessenziale, positivo e negativo, forma e contenuto etc.

¹⁷⁸ *WdL I*, p. 69, 11-12; trad. it., p. 70.

¹⁷⁹ *WdL I*, p. 93, 24-25; trad. it., p. 99.

¹⁸⁰ *WdL I*, pp. 93-94, 26-2; trad. it., p. 99.

¹⁸¹ *WdL I*, p. 94, 5; trad. it., p. 99.

Sottende all'essenza una dinamica sensibilmente diversa dal trapassare dell'essere, basata sul riflettersi (*sich reflektieren*) delle determinazioni nell'unità con il loro opposto. Dunque, il movimento riflessivo che attraversa la sfera dell'essenza fa apparire in ciascuna determinazione il termine da essa negato. Le relazioni che vengono tessute in questa sfera manifestano la loro priorità rispetto ai relati, alle singole parti, ma una piena unificazione non è ancora conseguita, poiché la riflessione pone il momento della differenza senza però risolverlo internamente. «L'essenza è il concetto, ma solo come concetto *posto*; le determinazioni sono nell'essenza soltanto *relative*, non ancora assolutamente riflesse in sé stesse: perciò il concetto non è ancora *per sé*»¹⁸². È necessario attendere la logica soggettiva perché l'unità risulti prioritaria all'opposizione delle determinazioni riflessive, tracciando il passaggio all'autodeterminazione del concetto.

La costituzione della sfera dell'essenza trova corrispondenza con la posizione mediatrice ricoperta nel sistema della logica, fungendo da intermediaria tra le sfere dell'essere e del concetto. In virtù del suo assetto, l'essenza istituisce un dominio di determinazioni che sono prodotte dall'attività della mediazione. «Di qui risulta una sfera della mediazione, il concetto come sistema delle determinazioni della riflessione, delle determinazioni cioè dell'essere come trapassante nell'essere dentro di sé del concetto, mentre il concetto [...] non è ancora posto per sé come tale»¹⁸³. Benché si esperisca un mutamento strutturale dalla prima alla seconda sfera della logica oggettiva, dalle affermazioni di Hegel risulta chiaro che non si interponga una cesura radicale, bensì un approfondimento dell'essere nell'essenza, dove l'essere «si media con sé per mezzo della negatività di sé stesso»¹⁸⁴. Allo stesso modo, nel passaggio successivo, la logica soggettiva non disperde il lavoro che è stato svolto dall'essere e dall'essenza, ma al contrario lo riassorbe ed eleva nel dominio del concetto.

Più distesamente, la dottrina dell'essenza è scandita da tre momenti fondamentali. Chiarendo il rapporto di trapasso con la sfera dell'essere, essa, innanzitutto, si determina in se stessa mostrandosi come essenza che pare in se stessa (*scheint in sich selbst*). Le sue forme interne la qualificano nei termini della riflessione, poiché vengono poste dal suo puro movimento riflessivo. In secondo luogo, dopo essere state esaminate le determinazioni della riflessione, l'essenza si estrinseca negando la sua interiorità, e quindi

¹⁸² *Enz.*, trad. it., § 112.

¹⁸³ *WdL I*, p. 46, 7-10; trad. it., p. 44.

¹⁸⁴ *Enz.*, trad. it., § 112.

uscendo fuori da sé nell'esserci. In questa seconda fase, contrassegnata dal movimento di esternazione, l'essenza apparisce (*erscheint*) nell'esistenza (*Existenz*) sotto forma di fenomeno (*Erscheinung*). «L'essenza perciò non è *dietro* o *di là* del fenomeno; ma, per ciò appunto che l'essenza è quel che esiste, l'esistenza è fenomeno»¹⁸⁵. Infine, quando si congiungono l'interiorità dell'essenza semplice e l'esteriorità fenomenica, l'essenza si rivela (*offenbart sich*) come realtà effettuale (*Wirklichkeit*), ossia come realtà che è la sua manifestazione in atto. Con questa, l'essenza dispiega le sue ultime determinazioni gettando le fondamenta per la logica soggettiva.

L'ingresso del pensiero nella dottrina del concetto (*Lehre vom Begriff*) si accompagna a una contestuale trasfigurazione delle sfere costituenti la logica oggettiva, mediante le quali è avvenuta la «deduzione immanente, che contiene la genesi del concetto stesso»¹⁸⁶. Parimenti al rapporto di inveramento dell'essere nell'essenza, l'ultimo stadio della logica non emerge come semplice alterità, ma assorbe al proprio interno i membri della logica oggettiva rivelandosi la loro «base e verità [*Grundlage und Wahrheit*], come l'identità in cui quelli son tramontati e contenuti»¹⁸⁷. Significa pertanto che la conservazione delle sfere dell'essere e dell'essenza si compie a discapito della loro pretesa indipendenza, poiché esse non vengono più mantenute nel loro significato originale, bensì diventano momenti ideali nell'elaborazione del concetto¹⁸⁸. Mentre il movimento che scandisce le forme dell'essere e dell'essenza è modulato rispettivamente dal trapasso di una categoria nella successiva e nel loro riflettersi, il concetto si realizza nella logica soggettiva con lo svilupparsi (*sich entwickeln*) delle sue determinazioni finali, secondo un processo di autodifferenziazione. Maturata la struttura della soggettività assoluta, il concetto dispiega la propria identità riportando le forme del pensiero come momenti di mediazione interna del sé. La sua attività sancisce l'attestazione della logica soggettiva come regno della libertà. Certamente, è piuttosto inusuale che il concetto venga qualificato in questi termini, ma occorre considerare il peculiare significato di entrambe le nozioni nella logica

¹⁸⁵ *Enz.*, trad. it., § 131.

¹⁸⁶ *WdL III*, p. 16, 29-30; trad. it., p. 658.

¹⁸⁷ *WdL III*, p. 11, 21-22; trad. it., p. 651.

¹⁸⁸ Merita una lettura integrale il paragrafo da cui è stata tratta la precedente citazione, dedicato al rapporto tra la sfera del concetto e la logica oggettiva: «Da questo lato il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il terzo rispetto all'essere e all'essenza, rispetto all'immediato e alla riflessione. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo divenire, ed esso è la loro base e verità, come l'identità in cui quelli son tramontati e contenuti. Questi momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro risultato, ma non vi son più contenuti come essere e come essenza, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità» (*WdL III*, p. 11, 18-24; trad. it., p. 651).

speculativa hegeliana. La libertà descrive il processo in base al quale la soggettività ritrova se stessa nella sua assoluta alterità, che viene quindi ricompresa come un momento costitutivo del sé¹⁸⁹. Il concetto, per Hegel, è libero poiché la libertà coincide con la sua concreta identità, organizzandosi come una totalità autodeterminante che si conclude nella disposizione circolare del sistema. «Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, perché l'identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come esser posto, questo esser posto, come riferentesi a se stesso, è appunto quell'identità»¹⁹⁰.

La partizione del concetto è scandita da tre fasi. Nella prima, denominata soggettività, viene indagato il concetto in sé nelle sue immediate determinazioni strutturali, la cui finitezza risiede nella portata limitatamente formale del pensiero. «La configurazione del concetto immediato costituisce quella posizione secondo cui il concetto è un pensare soggettivo, una riflessione estrinseca alla cosa. Questo grado costituisce quindi la soggettività, ossia il concetto formale»¹⁹¹. L'oggettività costituisce la seconda fase, in cui avviene la deduzione della realtà dal concetto. Affrancandosi dalla veste formale del pensiero, il concetto non sviluppa più un rapporto estrinseco con il reale, ma esperisce un'identificazione immediata con il mondo oggettuale. Dall'unione dei due momenti, della formalità soggettiva e dell'oggettività reale, deriva la piena realizzazione del concetto, che trova il proprio compimento nella figura dell'idea¹⁹², quale concetto adeguato al reale¹⁹³. Con l'idea assoluta si conclude l'edificazione della logica, e di conseguenza la deduzione di tutte le forme immanenti al pensiero, che nel sistema trovano la loro compiuta giustificazione. Esplicative della portata aletica dell'idea è la formulazione del seguente passo, in cui Hegel dichiara: «soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità [*alle Wahrheit*]]»¹⁹⁴.

¹⁸⁹ Sulla nozione di libertà in Hegel a confronto con la filosofia classica tedesca, cfr. F. Chiereghin, *Libertà*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 447-476; in part., sul significato in Hegel, pp. 465-472.

¹⁹⁰ *WdL III*, pp. 15-16, 35-6; trad. it., p. 657.

¹⁹¹ *WdL III*, p. 30, 7-10; trad. it., p. 674.

¹⁹² Per una trattazione del concetto di idea nella filosofia hegeliana, cfr. V. Verra, "Idee" nel sistema hegeliano, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Mulino, Bologna, 2007, pp. 143-163.

¹⁹³ «In questo compimento, dove nella sua oggettività ha parimenti la forma della libertà, il concetto adeguato è l'Idea. La ragione, che è la sfera dell'Idea, è la verità svelata a se stessa, dove il concetto ha la sua realizzazione assolutamente adeguata ed in tanto è libero in quanto conosce questo suo mondo oggettivo nella sua soggettività e questa in quello» (*WdL III*, p. 30, 31-35; trad. it., p. 675).

¹⁹⁴ *WdL III*, p. 236, 18-20; trad. it., p. 935.

2.2 Il procedere della logica: negazione determinata e Aufhebung

Affinché risulti feconda la trasfigurazione speculativa della logica nella determinazione del suo autentico contenuto razionale, è imprescindibile che, contrariamente ai modelli passati, la riforma della scienza sia sottoposta al vaglio critico della ragione (*Vernunft*), e non dell'intelletto (*Verstand*). Nell'orizzonte teorico hegeliano, quest'ultimo rappresenta un obiettivo polemico cruciale. Di frequente, nei suoi scritti ricorrono paragrafi che sono dedicati a tematizzare la limitata portata conoscitiva dell'intelletto, e nei quali, messo a confronto con la ragione, emerge la sua connaturata inadeguatezza per il raggiungimento del vero. L'intelletto configura per Hegel una specifica modalità di attuazione del pensiero, contrassegnata in particolare da una forma astratta e finita. La sua attività consiste nel produrre in forma rappresentativa le determinazioni del reale che vengono ricavate dal discernimento dell'esperienza nei suoi molteplici lati. Mostrandosi come una matassa intricata, l'intelletto determina i fili del reale separandoli in altrettanti lati, momenti o aspetti da cui l'intero è composto. Perciò, nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel enuclea il procedimento analitico dell'intelletto scrivendo: «L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'intelletto [*Die Thätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes*], della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta»¹⁹⁵. L'intelletto costituisce quindi una formidabile potenza divisa, che circoscrive i momenti del reale in unità discrete, dando consistenza ai contenuti tramite l'istituzione di determinazioni finite.

L'intelletto mostra tuttavia la propria carenza teoretica nel mantenere le determinazioni rigidamente separate fra di loro. Producendo scissioni che rimangono consistenti, l'intelletto pone le determinazioni che sono scaturite dall'analisi del reale in una condizione di mera giustapposizione estrinseca, e quindi di isolamento dal contesto della totalità. Non soddisfa le pretese hegeliane poiché manca un'attitudine sintetica che bilanci la sua produzione analitica. Da questa astrazione i prodotti intellettualistici del pensiero risultano essere cristallizzazioni rigide, separate, e addirittura, dichiara Hegel con un'espressione enfatica, morte, poiché l'isolamento in cui sono trattenute le irrigidisce

¹⁹⁵ *PhG I*, p. 27, 18-20; trad. it., p. 25.

privandole della loro essenza vitale¹⁹⁶. «Il pensiero, come *intelletto*, se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso l'altra: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé»¹⁹⁷. Il rigido isolamento delle determinazioni finite esplica la loro conseguente insufficienza epistemica. Alienandole dal sistema contestuale originario, il pensiero intellettualistico ricava elementi che però non riproducono la concreta complessità del reale, bensì la visione astratta di un singolo lato che viene considerato nella sua esclusività tetica, e dunque, giocoforza, secondo un punto di vista unilaterale¹⁹⁸. Compito della ragione è quindi vivificare le determinazioni negando la sistemazione estrinseca operata dall'intelletto, in base alla quale esse vengono presentate nella forma di momenti irrelati. Unificando i lati del reale nella totalità organica del sistema, la ragione mostra in definitiva la propria superiore potenza concettuale, poiché, a dispetto dell'intelletto, coglie razionalmente la verità dell'intero nel suo immanente svolgimento.

Benché non vi sia dubbio che la critica all'intelletto segnali un motivo su cui la letteratura secondaria è saldamente concorde, acquisizione rara nell'ambito di Hegel, bisogna nondimeno evitare di assumere una linea interpretativa altrettanto oziosa, che non tiene in considerazione il contributo di questa forma astratta del pensiero per la conoscenza. La sua importanza risiede nell'imprescindibile attività di determinazione dell'esperienza. Perché essa venga acquisita, occorre che i suoi lati siano tratti in strutture stabili, fornite dall'intelletto con le determinazioni. Se il pensiero, centro nevralgico del sistema hegeliano, non si ponesse in determinazioni finite, non avrebbe contenuti tramite cui realizzarsi; dunque, risulterebbe vuoto. Risuona in questa attività di fissazione svolta dall'intelletto una duplice valenza contenuta nell'aggettivo *fest*. L'intelletto tiene traccia (*festhalten*) dell'esperienza nelle rappresentazioni del pensiero, senza le quali non potrebbe conservare il proprio sguardo sul reale, e tuttavia determina i suoi lati sacrificandone la vitalità dell'intero in strutture statiche (*feste Bestimmungen*)¹⁹⁹.

¹⁹⁶ «In quanto, come determinazioni fisse [*feste Bestimmungen*], cadono una fuori dall'altra, e non vengono tenute assieme in una unità organica, coteste son forme morte, né risiede in esse lo spirito, che è la loro concreta unità vivente» (*WdL I*, p. 32, 7-9; trad. it., p. 29).

¹⁹⁷ *Enz.*, trad. it., § 80.

¹⁹⁸ «Qui si appartiene la circostanza a cagione della quale oggigiorno l'intelletto vien vilipeso e tanto rabbassato in confronto alla ragione; è la fermezza, ch'esso conferisce alle determinatezze epperò alle finità. Questo fisso consiste nella forma qui sopra considerata dell'universalità astratta; per via di questa quelle diventano immutabili» (*WdL III*, p. 41, 13-17; trad. it., pp. 690-691).

¹⁹⁹ «L'intelletto determina e tien ferme le determinazioni [*Der verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest*]» (*WdL I*, p. 8, 3; trad. it., p. 6).

Se ne conclude che le produzioni di cui è autore l'intelletto costituiscono tappe fondamentali per la conoscenza del reale, ma ancora carenti rispetto alla necessaria tenuta concettuale del sapere scientifico. Malgrado l'intelletto venga bersagliato da considerazioni prevalentemente polemiche, è la sua attività che elabora le prime forme universali del sapere sulle quali opera successivamente la ragione speculativa, mostrando quindi che il «concetto determinato ed astratto è la condizione, o meglio un momento essenziale della ragione»²⁰⁰.

Assegnare alla ragione la rifondazione teoretica della logica designa il profilo espositivo lungo il quale è forgiato il sistema della ragione pura nel vaglio critico delle forme che determinano il concetto. Mentre i modelli tradizionali della disciplina catalogavano le forme del pensiero mantenendole estranee a una loro configurazione organica, la *Scienza della logica* sviluppa l'edificazione del sistema in conformità al proposito metodologico di lasciare che la *Sache* mostri liberamente il proprio contenuto. Innanzitutto, ciò significa che è lo stesso concetto a disporre le determinazioni del pensiero nella forma del sistema ricostruendone, in qualità di parti finite, il tessuto relazionale. Se però l'analisi fosse limitata alla sistematizzazione delle categorie, sarebbe sciolto il problema della loro reciproca separatezza, ma rimarrebbe irrisolta la domanda relativa alla loro provenienza, ossia alla loro immanente deduzione razionale. È conveniente ricordare che per Hegel la comprensione veritativa di un fenomeno passa attraverso la sua ricostruzione genetica, poiché illustra il percorso da cui quello stesso fenomeno risulta. Si tratta di una ricostruzione che non si limita a constatare la semplice generazione di una categoria, ma avanza la pretesa di indicare la necessità per la quale ciascuna specifica categoria scaturisce in base al momento del percorso. Bisogna dunque dimostrare perché la concatenazione logica del pensiero segue quel particolare ordine, in ragione del quale la deduzione di ogni categoria dalla precedente avviene secondo un movimento necessario. Dai presenti requisiti scientifici è escluso che la presentazione delle categorie sia soddisfatta da un'organizzazione regolata da principi accidentali, di qualunque genere essi siano, poiché da sola l'enumerazione completa del catalogo tralascia di mostrare la necessità delle forme del pensiero. Per Hegel non basta individuare correttamente tutte le categorie: occorre dimostrare perché proprio quelle sono le categorie del pensiero che rientrano con titolo legittimo nel sistema della logica. Nel suo

²⁰⁰ *WdL III*, p. 43, 2-3; trad. it., p. 693.

svolgimento il concetto produce le forme mediante cui determina il proprio contenuto dall'interno, ma, poiché nella logica il concetto è giudice di se stesso, esso vaglia criticamente le proprie forme mostrando la loro limitatezza rispetto alla totalità. Dalla critica di ciascuna, è lo stesso concetto che ricostruisce la deduzione delle categorie esplicitando l'avanzamento logico del pensiero, alla luce del quale ogni determinazione fonda l'istituzione genetica della successiva²⁰¹. Di nuovo, il procedere del concetto impegna a favore dell'assunzione di una metodologia osservativa immanente che renda visibile la necessità dei singoli passaggi.

Insistendo sulla deduzione delle categorie, la logica speculativa prende ulteriormente le distanze dal modello della logica trascendentale kantiana, sulla quale Hegel si esprime negativamente notando l'assenza di un'appropriata fondazione categoriale. Secondo un motivo comune a gran parte della filosofia classica tedesca, Hegel ritiene che la soluzione kantiana di desumere le categorie dalla tavola dei giudizi tradizionali, secondo un rapporto di corrispondenza perfetto, non possa essere considerata convincente, poiché, essendo state acriticamente ottenute, le categorie non avrebbero ricevuto una giustificazione adeguata. In merito a questa insostenibile assenza, Hegel nell'*Enciclopedia* scrive:

Com'è noto la filosofia kantiana nella *ricerca* delle categorie se l'è cavata a buon mercato. L'io, l'unità dell'autocoscienza, è del tutto astratto e pienamente indeterminato: come si può dunque giungere alle *determinazioni* dell'io, alle categorie? Per buona fortuna, si trovano già nella logica comune, empiricamente indicate, le *diverse forme del giudizio*. Ora, giudicare è *pensare* un determinato oggetto. I diversi modi di giudizio, già belli e annoverati, porgono dunque le diverse *determinazioni del pensiero*. – Alla *filosofia fichtiana* spetta il profondo merito di aver fatto avvertire, che *le determinazioni del pensiero* son da mostrare nella loro *necessità*; che son essenzialmente da *dedurre* – Tale filosofia avrebbe dovuto avere, sul metodo di trattar la logica, almeno questo effetto, che le determinazioni del pensiero in genere o il materiale logico usuale, le *specie* dei concetti, dei giudizi, dei ragionamenti, non fossero più oltre prese dall'osservazione e concepite, così, solo empiricamente, ma venissero dedotte dal pensiero stesso. Se il pensiero dev'essere capace di provare qualche cosa, se la logica deve esigere che si rechino *prove*, e se vuole insegnare il modo di provare, essa deve essere anzitutto capace di provare il suo peculiar contenuto, e scorgerne la necessità²⁰².

²⁰¹ Per un'analisi del modello di avanzamento del pensiero in Hegel, cfr. A. Ferrarin, *Spontaneity and Reification*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, cit., pp. 81-104.

²⁰² *Enz.*, trad. it., § 42 A.

La regola generale mediante la quale è disciplinato il procedere della logica speculativa viene mutuata da una nozione che si era rivelata cruciale per l'itinerario della *Fenomenologia*²⁰³: la negazione determinata (*bestimmte Negation*). Con essa Hegel descrive, nel presente contesto, il movimento di avanzamento immanente al concetto: così come la coscienza aveva eliminato le stazioni del sapere apparente mostratesi carenti esercitando la forza nientificatrice del dubbio, analogamente il concetto misura le proprie determinazioni negandole nella loro pretesa esaustività aletica fino alla totale diramazione del sistema, nel quale la verità è pienamente conseguita. L'autoesame del concetto termina quindi nel momento in cui, vagliato ciascun membro del sistema, non è possibile procedere ulteriormente, poiché tutti i lati sono stati razionalmente compresi, nel senso etimologico del termine come essere-presi-insieme. Pur esibendo diversi gradi di complessità e concretezza, di ciascuna forma del pensiero permane una traccia veritativa indelebile all'interno del sistema cogliendo univocamente attraverso la pluralità delle categorie tutti i lati che determinano la ricchezza del concetto. Non si deve per questo immaginare che Hegel dipinga una procedura meccanica che dall'esterno sottopone ripetutamente le forme del pensiero a una valutazione critica uniforme. Al contrario, il concetto procede secondo un moto interno che Hegel definisce dialettico, poiché avanza nel tessuto della logica negando le determinazioni del pensiero, in virtù della loro intrinseca finitezza. «La dialettica [...] è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione»²⁰⁴. Concependo in senso dialettico il movimento interno alla logica, Hegel raffigura con la negazione determinata lo svolgersi del passaggio, sotto il profilo autocritico del concetto. La sua elevata importanza è ben attestata nel seguente passo:

L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico [*wissenschaftlichen Fortgang*], [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si rivolge nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che

²⁰³ «Detti nella *Fenomenologia dello spirito* un esempio di questo metodo in un oggetto più concreto, cioè nella coscienza. Si hanno così forme della coscienza, ciascuna delle quali nella sua realizzazione insieme si risolve, ha per risultato la sua propria negazione, - e con ciò è trapassata in una forma superiore» (*WdL I*, pp. 37-38, 30-2; trad. it., p. 36).

²⁰⁴ *Enz.*, trad. it., § 81 A.

si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta²⁰⁵.

La negazione determinata coglie pertanto la natura produttiva della negazione nella determinazione di un nuovo contenuto, che scaturisce dall'esame del *negatum*, per negare il quale occorre che il suo contenuto sia stato determinato. La produttività della negazione è quindi connaturata alla sua determinatezza. Se la negazione rigettasse un contenuto opponendovisi per il semplice gesto dell'opposizione in quanto tale, essa cadrebbe nella vuota astrattezza senza produrre nuove determinazioni. È il tipo di negazione estrinseca cui Hegel allude quando parla del «*caput mortuum* dell'astrazione»²⁰⁶. In quanto estrinseca, la negazione risulta astratta, poiché essa non si immerge nella profondità della *Sache*, ma ne osserva la superficie da fuori. La negazione estrinseca rimanda tuttavia a una disposizione aporetica. Come è stato evidenziato, la negazione implica in quanto tale una determinazione di ciò che viene negato. Negare astrattamente un contenuto, che viene quindi lasciato indeterminato nella negazione, equivale ad affermare che non è propriamente negato, poiché non ne è stato determinato il contenuto sulla base del quale procedere con la negazione. Di conseguenza, concerne l'essenza stessa della negazione essere determinata nel suo contenuto come negazione di un contenuto particolare, dalla negazione del quale è generato il contenuto successivo. «Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto»²⁰⁷. Ma questo contenuto non rischierà una determinazione calata *ex abrupto* nello svolgimento del concetto, bensì è il risultato di un percorso, di cui conserva dentro di sé la trama da cui è stato dedotto. Si tratta pertanto di «un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente»²⁰⁸.

Intrecciandosi alla negazione determinata, emerge *in itinere* una seconda nozione decisiva del pensiero hegeliano²⁰⁹, la cui resa linguistica è particolarmente evasiva a causa della pluralità semantica del termine tedesco *Aufhebung*²¹⁰. All'interno del suo

²⁰⁵ *WdL I*, p. 38, 2-9; trad. it., p. 36.

²⁰⁶ *Enz.*, trad. it., § 112 A.

²⁰⁷ *WdL I*, p. 38, 10-11; trad. it., p. 36.

²⁰⁸ *WdL I*, p. 38, 11-12; trad. it., p. 36.

²⁰⁹ «Quella del togliere e del tolto (ossia dell'ideale) è uno dei più importanti concetti della filosofia; è una determinazione fondamentale, che ritorna addirittura dappertutto, e di cui occorre cogliere precisamente il senso, distinguendola in particolar maniera dal nulla» (*WdL I*, p. 94, 11-15; trad. it., p. 100).

²¹⁰ È nel verbo latino *tollere* che Hegel individua la traduzione più pertinente di *Aufhebung*: cfr. *WdL I*, pp. 94-95, 19-13; trad. it., pp. 100-101.

significato, sono infatti intrecciati i concetti di negazione, conservazione ed elevazione. Mentre con la negazione determinata viene accentuato il profilo della dinamicità dialettica relativo all'attuarsi del concetto, l'*Aufhebung* mette in luce con maggiore intensità il lato speculativo con il quale il movimento termina nell'attuazione di una determinazione superiore. È vero che nel paragrafo dedicato alla negazione determinata compaiono già espressioni riguardanti la natura speculativa del processo²¹¹, ma ciò che adesso risalta nella tematizzazione dell'*Aufhebung* è il momento con cui si pone fine al movimento, pur trattandosi di una conclusione provvisoria. Raggiunta questa nuova forma, il concetto acquisisce una superiore ricchezza rispetto alla categoria di partenza elevando la propria portata, ma nello stesso tempo la sua elevazione toglie l'unilateralità della categoria iniziale e del suo opposto, e li conserva come momenti ideali di una forma più concreta. «Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza [...]. Così il tolto [*Aufgehobene*] è insieme un conservato [*Aufbewahrtes*], il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato»²¹².

Nonostante l'importanza rivestita da entrambe le nozioni, merita ribadire che il loro significato non si esaurisce in una monotona applicazione della medesima procedura, in base alla quale le diverse fasi di sviluppo del concetto possono essere inferite anticipatamente dalla loro continua ripetizione. Esse, piuttosto, forniscono uno schema teorico per comprendere il meccanismo generale di elevazione e progressione del pensiero nella logica; rimane, tuttavia, fermo che la sua concreta attuazione muta a seconda della determinazione del contesto. Basti pensare alla partizione della logica nelle sfere dell'essere, dell'essenza e del concetto, in cui la tipologia ritmica del movimento è scandita dalle rispettive dinamiche strutturali. Permane quindi immutata, se non persino rinforzata, la postura metodologica hegeliana relativa alla necessità di osservare la graduale esibizione della *Sache* in sé e per sé nel suo svolgimento, senza accettare rigidi presupposti schematici.

²¹¹ «Essa [rif. negazione] è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto [*Einheit seiner und seines Entgegengesetzten*]» (*WdL I*, p. 38, 12-14; trad. it., p. 36).

²¹² *WdL I*, p. 94, 21-24; trad. it., p. 100.

Per questo motivo, desta notevoli perplessità reperire nella letteratura secondaria linee esegetiche che attribuiscono al metodo hegeliano determinazioni essenziali specifiche, riconducendolo pertanto alla fissazione di un programma rigido. A prescindere da quali siano le determinazioni con cui viene qualificato, lede la sua assoluta plasticità irrigidirlo in una denotazione predicativa, in palese contraddizione con la sua immanenza. Stabilire che il metodo scientifico sia assoluto e immanente, per Hegel, esclude che possa essere ulteriormente determinato, poiché farlo imporrebbe il vincolo di una determinazione esterna al contenuto della *Sache*, negando tanto l'assolutezza quanto l'immanenza del metodo. In direzione contraria, si muove Forster che, in un saggio intitolato *Hegel's dialectical method*, difende la reperibilità nel pensiero filosofico hegeliano di una matrice processuale costante, incentrata sull'autocontraddittorietà delle figure che vengono esaminate. Rivolgendo la propria attenzione alla *Scienza della logica* come dominio privilegiato per la sua trasparenza concettuale, l'autore enuclea i tratti distintivi di questo presunto metodo:

Cominciando da una categoria A, Hegel cerca di mostrare che, in base all'analisi concettuale, la categoria A dimostra contenere una categoria contraria B, e viceversa che la categoria B dimostrare contenere la categoria A, mostrando pertanto che entrambe le categorie sono autocontraddittorie. Egli poi cerca di mostrare che questo risultato negativo ha un esito positivo, ovvero una nuova categoria C [...]. Questa nuova categoria unisce – come Hegel sostiene – le precedenti categorie A e B. Vale a dire, quando viene analizzata la nuova categoria, si rivela contenere entrambe. Ma le uniscine in modo che non siano solo conservate, ma anche abolite [...]. Vale a dire che sono preservate o contenute in una nuova categoria solo con il loro significato originale modificato. Questa modificazione del loro significato non le rende più contraddittorie [...]. A questo punto, un livello della dialettica è stato completato e passiamo a un nuovo livello dove la categoria C svolge il ruolo che prima era svolto dalla categoria A. E così via. Hegel comprende ogni stadio di questo intero processo come necessario (trad. mia)²¹³.

Oltre a non essere chiara la ragione per la quale il metodo dovrebbe definirsi dialettico pur terminando con il momento speculativo, il punto focale della discussione è l'indebita sovrapposizione del metodo con l'oggetto di studio. Dopo aver terminato l'esposizione del *Vorbegriff*, in preparazione della logica enciclopedica, Hegel illustra il momento dialettico, o negativo-razionale, collocandolo nell'alveo dell'elemento logico, e nello specifico come secondo momento «di ogni atto logico reale [*jedes Logisch-Reellen*], cioè

²¹³ M. Forster, *Hegel's dialectical method*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, cit., pp. 132-133.

di ogni concetto [*jedes Begriffes*] o di ogni verità in genere [*jedes Wahren überhaupt*]]²¹⁴. In quanto tale, la dialettica pervade incessantemente non solo le categorie della logica, ma anche le parti delle scienze concrete, poiché concorre alla loro strutturazione concettuale. Descrivendo il sopprimersi delle determinazioni intellettuali e il loro passaggio nelle opposte, la dialettica mostra l'avanzamento del pensiero nella riflessione dando prova di formare «l'anima motrice del progresso scientifico»²¹⁵. Ma non per questo essa qualifica il metodo del pensiero filosofico. Che la dialettica sia un momento della *Sache*, e non l'essenza del metodo, emerge quando Hegel scrive: «Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere»²¹⁶. Nella presentazione della dialettica non compare nessun riferimento al metodo. Il motivo per il quale Forster ha ritenuto plausibile determinare il metodo come dialettico risiede nell'andamento della esposizione. Tuttavia, in considerazione della sua assoluta immanenza, si noterà che il metodo non avanza dialetticamente poiché è intrinsecamente dialettico, ma per la sua adesione allo svolgimento della *Sache*, che si struttura secondo i momenti di ogni atto logico-reale. Sebbene Hegel affermi la coincidenza del metodo con la *Sache*, egli intende enfatizzare l'assoluta immanenza dell'analisi, e non la sovrapposizione delle loro determinazioni. A tal proposito, si consideri il seguente passo: «Questo risulta già di per sé da ciò che un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; - poiché è il contenuto in sé, la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove»²¹⁷. L'errore esegetico che, in ultima istanza, viene compiuto da Forster è di categorizzare il metodo hegeliano in base a uno dei momenti che strutturano qualsiasi concetto, e che quindi non appartengono alla natura essenziale del metodo, ma dal metodo vengono colti nello studio della *Sache*.

Nel capitolo dedicato all'idea assoluta, con il quale si conclude la *Scienza della logica*, Hegel svolge riflessioni di notevole rilievo espositivo volte a chiarificare la struttura dell'avanzamento logico nella graduale determinazione del concetto. Sulla base della edificazione della scienza, di cui nel primo capitolo sono state esposte le coordinate teoriche, ne discende che il processo manifesta una dinamica non di tipo lineare, bensì

²¹⁴ *Enz.*, trad. it., § 79 A.

²¹⁵ *Enz.*, trad. it., § 81 A.

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ *WdL I*, p. 38, 20-22; trad. it., p. 37.

circolare, trovando conclusione nel suo ritorno a sé. La natura circolare del movimento si accorda con la coincidenza nel concetto del duplice ruolo di soggetto e oggetto dell'indagine, dal momento che esprime la conservazione del sé nel corso della sua determinazione. Lungo lo svolgimento della logica, è infatti lo stesso concetto che si analizza per mezzo delle sue forme, chiarendo, dopo l'esame di ciascuna, la sua più propria articolazione. In particolare, nella sua diramazione dal puro essere all'idea assoluta, si assiste alla trasformazione del medesimo soggetto, ossia il concetto, che conserva la sua unità nel dispiegamento delle forme, ognuna delle quali è più ricca delle precedenti. Risulta quindi che la sua concreta identità sia mantenuta nella differenza delle determinazioni, poiché esse conservano il lavoro svolto dalle precedenti dando, allo stesso tempo, ulteriore visibilità all'impalcatura logica del concetto. «L'arricchimento progredisce nella necessità del concetto, è contenuto da questo, ed ogni determinazione è una riflessione in sé. Ogni nuovo grado dell'andar fuori di sé, cioè di ulteriore determinazione, è anche un andare in sé [*In-sich-gehen*], e la maggiore estensione è parimenti una più alta intensità»²¹⁸.

A partire dall'intreccio di analisi e sintesi, l'avanzamento logico manifesta la presenza di due linee di sviluppo che, pur risultando contrarie, si intrecciano nel delineare la struttura circolare del sistema²¹⁹. Hegel presenta la duplice determinazione dell'avanzamento nei seguenti termini: «Così avviene che ogni passo del processo [*Schritt des Fortgangs*] nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato [*unbestimmten Anfang*], è anche un riavvicinamento [*Rückannäherung*] ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrare diverso, il regressivo fondare il cominciamento [*rückwärts gehende Begründen des Anfangs*] e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadon l'un nell'altro e son lo stesso»²²⁰.

Cronologicamente, procedendo dal cominciamento indeterminato fino alle forme più complesse, l'avanzamento della logica è incardinato sulla immanente deduzione genetica di ogni categoria dalla precedente, secondo un loro graduale arricchimento. In base alla mediazione negativa della dialettica, ciascuna forma del pensiero è generata dalla intrinseca limitatezza della precedente, trovando pertanto in essa la fonte da cui scaturisce

²¹⁸ *WdL III*, p. 251, 4-8; trad. it., pp. 953-954.

²¹⁹ Sulla circolarità dell'avanzamento, cfr. V. Verra, *La circolarità del metodo assoluto in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 199-216.

²²⁰ *WdL III*, p. 251, 14-18; trad. it., p. 954.

il nuovo stadio della logica. Ma in questo processo di avanzamento del concetto è compresente una seconda linea di sviluppo, che dalla conclusione con l'idea retrocede verso l'essere. Strutturalmente, se assumiamo la prospettiva dell'intero, è il sistema della ragion pura a costituire la sorgente autentica delle determinazioni concettuali, e ciò implica che lo stadio più avanzato della logica fonda e chiarifica retroattivamente le forme più semplici, dando luogo a un movimento di regressione deduttiva. Sussiste quindi una palese divaricazione, anzi una totale inversione, tra il *prius* espositivo dal quale si prende le mosse nell'analisi e il *prius* fondativo, il sistema, a cui si giunge al termine dell'opera²²¹. Elevarsi dall'indeterminatezza dell'essere equivale a sprofondare in forme più complesse del concetto; tuttavia, poiché la totalità delle determinazioni è il concetto, ne consegue che sia il concetto a porre se stesso come meta da raggiungere e fine in cui realizzarsi, secondo un andamento teleologicamente orientato dall'interno, per il quale il concetto dispone il proprio inveramento²²². In questo sguardo bifronte, in cui avanzamento e regressione coincidono, si compie lo sviluppo della logica.

È stata sostenuta da importanti studiosi del pensiero hegeliano l'incompatibilità teorica della *Voraussetzungslosigkeit* dell'indagine con il modello teleologico relativo all'avanzamento della logica²²³. L'arco portante della loro posizione stabilisce che,

²²¹ «l'andare innanzi è un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto. – Così a partire dalla immediatezza, colla quale incomincia, la coscienza vien ricondotta, per la sua via, al sapere assoluto come alla sua più intima verità. Quest'Ultimo, il fondamento, è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato» (*WdL I*, p. 57, 14-20; trad. it., p. 56).

²²² Per una panoramica sulla nozione di teleologia nel pensiero hegeliano, cfr. V. Verra, *La razionalità della teleologia in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 165-195.

²²³ In particolare, la posizione è stata difesa con fermezza da A. Nuzzo e S. Houlgate.

Commentando l'avanzamento del processo logico, scrive Nuzzo: «Che lo svolgimento logico sia il processo di autodeterminazione del pensiero puro o del concetto, significa però che l'andamento logico *non può né avere la forma di un regresso da una struttura categoriale alla sua condizione di possibilità* – forma propria, ad esempio, della riflessione kantiana; *né può avere natura teleologica*». Argomenta poco dopo: «È invece un preconetto interpretativo, che si è andato affermando nella lettura della logica hegeliana almeno sin dai tempi delle prime critiche di Schelling, che la progressione logica sia sempre guidata dal *terminus ad quem* – dalla fine non ancora conquistata, ma in verità sempre presupposta del movimento. Contro questa lettura teleologica della determinazione speculativa, bisogna insistere sul fatto che il processo, se è senza presupposti, è anche senza un fine ultimo, senza una meta vera e propria» (A. Nuzzo, *La logica*, cit., pp. 64-65).

Analogamente, discutendo della libertà del pensiero hegeliano dai presupposti, Houlgate afferma: «*The aim of the presuppositionless philosopher is thus not to set out to demonstrate that the thought of being generates a more complex - dialectical or nondialectical – view of the world; it is simply to consider the indeterminate thought of being itself, to dwell us. In this sense, presuppositionless philosophy is radically nonteleological: it presupposes and aims at no particular result, persuades no projected goal, and follows no prescribed path* [L'obiettivo del filosofo senza presupposti non è perciò quello di mostrare che il pensiero dell'essere genera una – dialettica o non dialettica – visione del mondo più complessa; è semplicemente quello di considerare il pensiero indeterminato dell'essere stesso, di abitarci. In questo senso, la filosofia senza presupposti è

qualora il percorso logico fosse indirizzato verso una meta specifica fin da principio, sarebbe introdotto con una manovra surrettizia il presupposto della sua destinazione finale, venendo quindi meno il disimpegno metodologico di Hegel dall'assunzione di basi ingiustificate. Secondo questa linea interpretativa, il pensiero risiede nella determinazione che è stata momentaneamente raggiunta nel processo senza conoscere la categoria successiva, e *a fortiori* lo stadio conclusivo in cui termina il sistema. È indubbio che, in virtù della sua impostazione metodologica, il pensiero hegeliano rifiuti categoricamente la possibilità di appoggiarsi su dei presupposti, ossia su basi dogmatiche di cui non è stata fornita una giustificazione razionale conclusiva. Bisogna nondimeno intendersi sulla tenuta teorica di questo rifiuto. Poiché è con la conclusione circolare del sistema che le sue parti vengono pienamente giustificate, ciò implica che, prima di questo risultato, il pensiero filosofico si deve necessariamente rivolgere a contenuti che rappresentano ancora dei presupposti²²⁴. Ma se il pensiero non tollerasse provvisoriamente la presenza di contenuti presupposti, non potrebbe svolgere la propria attività, poiché non avrebbe materiale dal quale cominciare. A rigore, non è l'adozione dei presupposti che Hegel esclude, ma che essi vengano mantenuti come presupposti con l'edificazione del sistema, dal momento che devono ricevere una giustificazione razionale nel corso del processo.

Chiarito questo punto, è più facile rispondere alle criticità sottolineate in merito alla natura teleologica del movimento, nella letteratura secondaria. Si può concordare che la meta dell'avanzamento logico costituisca un presupposto fino al momento in cui non è stata raggiunta, ma, una volta arrivati allo stadio finale, si è mostrata la necessità di quella conclusione, poiché le forme precedenti giustificano la deduzione delle successive. Pertanto, la meta non è più qualificabile nella forma del presupposto ricevendo la giustificazione della sua conclusione dall'esposizione del sistema. Apparentemente, se si osserva lo sviluppo della logica a partire dal puro essere, si staglia l'idea di un percorso forzatamente indirizzato dall'esterno, con una conclusione fissata dall'inizio. Giova però

radicalmente non-teleologica: non presuppone e non mira a un risultato particolare, non persegue un traguardo preciso e non segue un percorso prestabilito, trad. mia]» (S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, cit., p. 51).

²²⁴ A tal proposito, si vedano le considerazioni svolte da Hegel all'inizio dell'*Enciclopedia*: in particolare, quando scrive: «Ma, nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l'esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto, e *provare* l'essere e i caratteri dei suoi oggetti. Quella certa conoscenza, che prima se ne aveva, appare, perciò, insufficiente; ed inammissibile il fare o il lasciar correre *presupposti* ed *asserzioni*. Ma si ha così parimente la difficoltà del *cominciare*, perché un cominciamento, essendo qualcosa d'*immediato*, forma, o piuttosto è, esso stesso, un presupposto» (*Enz.*, trad. it., § 1).

considerare la postura teorica generale del pensiero hegeliano, segnato da una disposizione eminentemente descrittiva, evocata dalla celebre immagine della nottola a conclusione della Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*²²⁵. L'identificazione del traguardo con il concetto speculativo non è depositata da una scelta arbitraria, ma attesta il lavoro universale svolto dallo spirito che, avendo raggiunto uno stadio culturale più maturo, impone la riforma della logica, così che venga adeguata alle forme istituite dal nuovo contesto del sapere. Dunque, per Hegel la meta della logica è nota, ma non è stata ancora conosciuta. Per essere conosciuta, occorre che il pensiero filosofico scandagli razionalmente in profondità le determinazioni essenziali del concetto. Con la sua ricostruzione genetica, Hegel ne illustra il percorso di inveroamento, dallo stadio iniziale, dominato da forme primitive, fino al conseguimento della maturità, quando il concetto è adeguato alla verità di sé, ossia alla propria completa struttura razionale, dando concreta attuazione alle potenzialità interne nel suo autosvolgimento²²⁶. La *Sache* pone in qualità di scopo il proprio dispiegamento essenziale, a cui essa necessariamente tende, poiché lo svolgimento della propria natura interna è la verità del sé, allo stesso modo in cui il frutto è la verità del fiore da cui proviene²²⁷. Osservando complessivamente l'elaborazione del sistema del pensiero puro, se ne conclude che l'obiezione sulla natura teleologica del movimento avrebbe ottenuto esito positivo, se avesse individuato uno scopo esterno. Tuttavia, poiché la *Scienza della logica* descrive l'adeguazione del concetto a se stesso, la sua realizzazione immanente toglie la meta come semplice presupposto, tramite la deduzione dei momenti che ne mostrano l'attuazione.

La discussione sull'avanzamento della logica concorre all'introduzione di una seconda questione che si annida nell'itinerario del concetto, riguardante la corrispondenza tra lo sviluppo categoriale esaminato nella *Scienza della logica* e la consecuzione temporale

²²⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *GW*, Band XIV, K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 2009, p. 16, 38-39; a cura di G. Marini, con le aggiunte di E. Gans, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Laterza, Bari-Roma, 1999, p. 17.

²²⁶ Sul percorso di inveroamento della *Sache*, cfr. R. Bubner, *Die «Sache selbst» in Hegels System*, in R.-P. Horstmann (hrsg. von), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 101-123.

²²⁷ Cfr. *PhG I*, p. 10, 12-19.

presentata nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*²²⁸. Soprattutto al loro interno²²⁹, si trovano molteplici passaggi testuali che asseriscono la presenza di un legame inequivocabile fra i due piani espositivi, ma senza che venga mai formulata una spiegazione esaustiva, malgrado la ripetizione dell'argomento nel corso degli anni. La stessa *Scienza della logica* trabocca di riferimenti alla storia della filosofia occidentale rendendo visibile il loro intreccio, benché rimanga parimenti disattesa l'introduzione di una chiarificazione tematica. Ma ciò che più rende incerto demarcare la corrispondenza tra logica e storia non è soltanto la mancanza di una effettiva deduzione, bensì l'attestazione di affermazioni divergenti, che riproducono evidenti margini di tensione nell'esposizione hegeliana. Per coglierne i segni, è sufficiente la lettura di un singolo ciclo di lezioni.

In base a una prima valutazione, pare che venga delineata una relazione biunivoca, per la quale sussiste una perfetta corrispondenza tra le categorie del pensiero puro e la loro manifestazione empirica. «La storia della filosofia è il medesimo sviluppo [rif. della filosofia come tale], infatti la ragione è una sola: anche se in essa lo sviluppo è presentato sul piano storico: con riguardo al modo in cui i momenti, gli stadi, si susseguono nel tempo»²³⁰. O ancora poco più avanti: «L'identità [*Identität*] della scienza filosofica e della scienza storica della filosofia è il punto principale [*Hauptpunkt*], di cui tuttavia non può qui venir fornita la dimostrazione speculativa»²³¹. Accordandosi con questo modello, la disamina che viene compiuta sulle prime fasi storiche della filosofia greca concorda precisamente con i gradi iniziali della logica, dando prova di una perfetta integrazione tra i due ambiti del pensiero. Tuttavia, dopo aver concluso la trattazione di Eraclito, Hegel illustra una divaricazione concettuale che allenta le maglie della corrispondenza. Poiché

²²⁸ Sul presente tema, cfr. R. Bodei, *Die "Metaphysik der Zeit" in Hegels Geschichte der Philosophie*, in D. Henrich, H.-P. Horstmann (hrsg. von), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 79-98; trad. it. di N. Di Vita, *La "metafisica del tempo" nella storia della filosofia di Hegel*, in Id., *Economia politica e tempo della storia. Scritti su Hegel*, a cura di A. Ferrarin, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2023, pp. 255-280; V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, cit., pp. 167-196; A. Peperzak, *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, cit., pp. 49-70; A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit., pp. 42-43.

²²⁹ Bisogna però notare che il tema non è del tutto assente dalla *Scienza della logica*, pur non ricevendo la medesima attenzione riservata nelle *Lezioni*. Emerge sinteticamente quando Hegel scrive: «Quello che è il primo nella scienza, si dovè [*hat sich müssen*] mostrare storicamente come il primo» (*WdL I*, p. 76, 4-5; trad. it., p. 78).

²³⁰ *Vorl. 1825/1826*, p. 802, 14-17; trad. it., p. 14.

²³¹ *Vorl. 1825/1826*, p. 802, 21-24; trad. it., p. 14.

Eraclito categorizza la forma del divenire, ci si attenderebbe di rintracciare nel passaggio immediatamente successivo la determinazione del *Dasein*, secondo l'ordine consecutivo della logica. Accade invece che con il successore di Eraclito, ossia Leucippo, non soltanto viene introdotto il principio dell'esser-per-sé (*das Prinzip des Fürsichseins*) prima del *Dasein*, ma quest'ultimo risulta addirittura assente dallo sviluppo storico. Si disgrega pertanto la compatibilità dello schema concordista con la trascrizione della loro relazione. Emerge una lacuna di fronte alla quale Hegel ripiega rilevando l'eccedenza delle determinazioni logiche rispetto al piano storico, ma senza che ne sia compromessa la tenuta lineare: perciò, non tutte le forme pure del pensiero si manifesteranno in un sistema storico, però l'ordine cronologico dovrebbe essere mantenuto. «Lo sviluppo della filosofia sul piano storico deve corrispondere allo sviluppo della filosofia logica, tuttavia, dal punto di vista logico, debbono darsi termini che nello sviluppo storico vengono a mancare»²³².

Inoltrandosi maggiormente nelle profondità storiche del pensiero, si riscontra tuttavia un quadro piuttosto frastagliato, in cui si verificano numerosi capovolgimenti nella disposizione delle categorie. La stima per la profondità speculativa del pensiero tributata a Platone e Aristotele fornisce un'indicazione piuttosto evidente di questo disallineamento, poiché la comparsa di sistemi filosofici tanto raffinati nel mezzo della filosofia antica rivela una palese discrepanza nell'ordine dei due movimenti. L'incertezza che regna nella relazione tra i due ambiti si fa lampante nella chiusura del seguente passo: «La filosofia comincia da ciò che è più semplice e progredisce sviluppandosi in direzione di ciò che è concreto. La storia della filosofia è e non è la medesima cosa»²³³.

Dirimere la controversia esegetica sul rapporto della logica con la storia della filosofia impone uno sforzo che valicherebbe i limiti del presente elaborato, vista l'ampiezza dell'argomento. Tuttavia, la nebulosa relativa ai gradi di temporalità del pensiero e alle sue connessioni interne viene bilanciata dalla facile individuazione del bersaglio polemico contro cui Hegel si muove. Nelle scienze storiche, è infatti diffusa la convinzione che siano analizzati eventi mutevoli e accidentali, ai quali non sfuggirebbe nemmeno la storia della filosofia occidentale. Lo sforzo scientifico, seppur oscillante, che viene profuso da Hegel mira a dimostrare l'irriducibilità del pensiero a una galleria di

²³² *Vorl. 1825/1826*, pp. 963-964, 27-3; trad. it., p. 162.

²³³ *Vorl. 1825/1826*, p. 802, 9-11; trad. it., p. 3.

opinioni, appiattite in posizioni arbitrarie e dominate dalla contingenza. Al contrario, viene difesa la concreta organicità del pensiero, che, come una pianta, cresce su di sé nello svolgimento della propria attività, secondo un movimento unitario, razionale e immanente. Con il parallelismo tra logica e storia, Hegel elabora una dossografia concettuale dei precedenti sistemi filosofici riconducendoli alle categorie della logica, affinché, vagliati i limiti di ciascuna, il suo sistema si presenti come lo spontaneo risultato del pensiero. Ne deriva un evidente vantaggio interpretativo nel confronto con la *Scienza della logica*. Benché si escluda la possibilità di istituire una perfetta corrispondenza lineare fra i due ambiti, il loro confronto, se opportunamente contestualizzato, permette di chiarire i passaggi argomentativi più ostici del testo.

2.3 La logica della riflessione

La descrizione delle sfere costituenti la logica speculativa profila l'orizzonte teorico indispensabile per esaminare il concetto di contraddizione, ubicato, in qualità di determinazione riflessiva, al termine del secondo capitolo che compone la sezione iniziale della *Wesenslogik*. Prima di accostarsi alla sua diretta tematizzazione, occorre mettere in luce il movimento incipiente dell'essenza, calando l'analisi nella trama concettuale della riflessione²³⁴.

È noto che, nella partizione della scienza logica, la dottrina dell'essenza presenti notevoli complessità interpretative, riconosciute apertamente dallo stesso Hegel, che nell'*Enciclopedia* la definisce la parte «più difficile della logica [*der schwerste Theil der Logik*]»²³⁵. Incentrandosi sulla fluidificazione delle più complesse categorie della metafisica e delle scienze empiriche, la dottrina dell'essenza attraversa grovigli

²³⁴ Sulla logica della riflessione, cfr. T.M. Schmidt, *Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*, in A.F. Koch, F. Schick (hrsg. von), *Wissenschaft der Logik*, Akademie, Berlin, 2002, pp. 99-117; M. Quante, *Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*, in Id., N. Moeren (hrsg. von), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 67, Meiner, Hamburg, 2018, pp. 276-324; D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in Id. (hrsg. von), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, «Hegel-Studien», Beiheft 18, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 203-324. Per una valutazione della dottrina dell'essenza incentrata sul confronto critico con la tradizione filosofica, cfr. F. Cirulli, *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik*, Routledge, New York-London, 2006; S. Houlgate, *Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's Science of Logic*, in Id., M. Baur (edited by), *A Companion to Hegel*, Blackwell, London, 2011, pp. 139-158.

²³⁵ *Enz.*, trad. it., § 114 A.

concettuali eccezionalmente fitti, se non addirittura rarefatti per la loro densità. Lungo la direttrice argomentativa dell'esposizione, l'analisi hegeliana non soltanto si misura con i sistemi dei più importanti autori del pensiero occidentale, sia antico che moderno, ma è votata al radicale ripensamento *ab imis* di categorie logiche fondamentali, la cui legittimità era rimasta salda per oltre due millenni. Di conseguenza, con l'ingresso nella sfera dell'essenza, si viene introdotti a un itinerario d'indagine che più di ogni altro impone di rinunciare a consuetudini interpretative per la comprensione delle sue determinazioni. Una seconda difficoltà concerne la posizione mediana dell'essenza. Essa è infatti collocata «fra l'essere e il concetto, e costituisce il loro mezzo, come il suo movimento costituisce il passaggio dall'essere nel concetto»²³⁶. Le categorie che rientrano nella sfera dell'essere, in quanto prima stazione logica, valgono nella loro immediata autoreferenzialità. Per la loro stessa configurazione, non sono legate alle determinazioni logiche più avanzate, poiché ciascuna forma si dilegua nella successiva. All'opposto, la dottrina dell'essenza modella la propria verità tessendo con la sfera dell'essere un'intricata relazione identitaria, nel cui movimento negazione e metamorfosi sono intrecciate fino a coincidere²³⁷. Nel passaggio alla logica soggettiva, è all'opera la medesima dinamica, ma il suo sviluppo è agevolato dalla maggiore concretezza delle determinazioni presenti nell'ordinamento sistematico del concetto. Si aggiunge, infine, una terza ragione dettata da contingenze di stampo biografico. Con l'inaugurazione della seconda edizione della *Scienza della logica*, la dottrina dell'essere venne riorganizzata e significativamente estesa rispetto al suo volume originale, dando migliore visibilità alle congiunzioni del discorso. Più di tutte, la dottrina dell'essenza avrebbe tratto enorme beneficio dalla revisione integrale dell'opera. Nemmeno la dottrina del concetto è stata rielaborata, ma l'assenza della revisione è arginata dal confronto con il materiale che si ricava dall'ampio bacino testuale della tradizione, con la quale Hegel si confronta per l'elaborazione della terza sfera²³⁸.

²³⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813). Die Lehre vom Wesen (1813)*, in *GW*, Band XI, F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1978, p. 243, 10-11; trad. it., cit., *Scienza della logica. Tomo secondo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 435. D'ora in avanti indicata con *WdL II*.

²³⁷ Pur in forma provvisoria, giova la considerazione del seguente passo: «Nello svolgimento dell'essenza, - poiché l'unico concetto è la sostanza di tutto, - s'incontrano le medesime determinazioni che si sono avute nello svolgimento dell'essere, ma in forma *riflessa*» (*Enz.*, trad. it., § 114 A).

²³⁸ «Per coteste parti precedenti [rif. dottrina dell'essere e dell'essenza] io potevo fare appello all'indulgenza di giudizi benevoli a cagione dei pochi lavori esistenti, che mi avessero potuto fornire un appoggio, dei materiali e un filo conduttore. Quanto alla parte qui presente posso piuttosto ricorrere a tale indulgenza per

Il secondo libro della *Scienza della logica* si apre con la seguente dichiarazione: «La verità dell'essere è l'essenza [*Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen*]»²³⁹. Intorno a questa sentenza lapidaria, si raccoglie l'asse teorico che articola il dispiegamento dell'essenza nella negazione dell'immediatezza dell'essere. La seconda sfera della logica sorge infatti dal collasso della precedente, poiché i suoi predicati si sono dimostrati inadeguati per esaurire la complessità del reale. Sul piano strettamente concettuale, con la transizione dall'essere all'essenza, Hegel raffigura il crollo dei fautori della datità immediata, e dunque di coloro i quali argomentano a favore di una totale, istantanea presenza del reale nella sua esibizione diretta. L'opposizione dell'essenza contro l'ingenuità dell'essere avviene con l'istituzione della struttura logica della mediazione. Conformemente al canone del pensiero filosofico, Hegel delinea di primo acchito l'essenza nei termini di una cesura radicale, che, infranta l'immediatezza ontologica della prima sfera, volge alla ricerca del nucleo da cui germina l'essere immediato delle cose, scavando in profondità dietro le sue irrisorie manifestazioni accidentali.

La presentazione di questo assetto verticale non è scevra da implicazioni aletiche. A partire dal riconoscimento dell'essenza come radice originaria dell'essere, discende la necessità che, per il conseguimento della verità, il sapere non si arresti alla superficie del reale, ma proceda elevandosi fino a cogliere la natura essenziale della cosa, per la quale essa è tale²⁴⁰. Senonché, la scissione di essere ed essenza dischiude il problema di risolvere la tensione interposta tra polarità ontologiche apparentemente irriducibili, esponendo il fianco a riverberi metafisici dualistici. L'immagine del nucleo induce a ritenere che l'abbandono del dominio dell'essere a favore dell'essenza implichi il passaggio del pensiero attraverso la loro incolmabile divisione originaria, alla ricerca della verità sottostante. Ma in questo modo si coglie una porzione limitata della loro relazione.

la ragione opposta, poiché per la logica del concetto si ha già un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccadere il vivente concetto in cotesta materia morta» (*WdL III*, p. 5, 8-15; trad. it., p. 649).

²³⁹ *WdL II*, p. 241, 1; trad. it., p. 433.

²⁴⁰ «L'essere immediato delle cose viene qui rappresentato come una scorza o una cortina dietro la quale è nascosta l'essenza. – Se poi si dice ancora: tutte le cose hanno un'essenza, con ciò si esprime il fatto che le cose non sono veramente quali si mostrano immediatamente. La questione non si risolve allora con un semplice vagare da una qualità all'altra, o con il semplice procedere dal qualitativo al quantitativo e viceversa; nelle cose infatti c'è qualcosa di permanente, e questo è anzitutto l'essenza» (*Enz.*, trad. it., § 112 Z).

L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero [*das Wahre*], quello che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo [*Hintergrund*] costituisca la verità dell'essere [*die Wahrheit des Seyns*]. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi [*den Weg des Hinausgehens über das Seyn oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen*]. Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, s'interna [*erinnert*], trova per via di questa mediazione l'essenza²⁴¹.

Dunque, nelle pagine iniziali della dottrina dell'essenza, l'attenzione è incentrata sulla definizione del movimento di interiorizzazione che si consuma nel passaggio dalla prima alla seconda sfera della logica. L'orizzonte semantico entro il quale s'inscrive l'esperienza dell'essenza è infatti dominato dalla nozione di *Erinnerung*, declinata nel presente frangente con il significato di «*Insichgehen*»²⁴². Più nello specifico, l'essenza raffigura il movimento attraverso il quale l'essere penetra dentro di sé negando la sua immediata semplicità. Nondimeno, se l'essenza è l'essere considerato nella negazione di sé, e quindi nella sua autonegazione, ne consegue che, rompendo con la tradizione, Hegel intende l'essenza non come un dominio separato dall'essere, ma come la sfera logica in cui l'essere mostra di oltrepassare la propria immediatezza.

Un primo segnale della loro relazione è colto linguisticamente da Hegel nelle diramazioni temporali del verbo essere: «La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo»²⁴³. Muovendosi nel campo della rappresentazione, il linguaggio riproduce la relazione che lega l'essere all'essenza secondo partizioni discrete, ma ne fraintende la natura trasponendola non in forma concettuale, bensì nella veste di una variazione meramente cronologica²⁴⁴. È quindi chiaro che l'espressione riguardante il passaggio senza tempo dall'essere all'essenza

²⁴¹ *WdL II*, p. 241, 2-13; trad. it., p. 433.

²⁴² L'espressione è resa in italiano con «andare in sé» (*WdL II*, p. 241, 21; trad. it., p. 433).

²⁴³ *WdL II*, p. 241, 13-15; trad. it., p. 433.

²⁴⁴ Sul linguaggio in Hegel, cfr. F. Chiereghin, *Pensiero e linguaggio nella Scienza della logica di Hegel*, in C. Cesa, A. Fabris (a cura di), *Hegel. Scienza della logica*, «Teoria», n. XXXIII/1, ETS, Pisa, 2013, pp. 155-178; per una trattazione più agevole del tema, a confronto con le posizioni sostenute dai diversi autori della filosofia classica tedesca, cfr. G. Rametta, *Linguaggio*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 269-292; in part., pp. 286-292.

circostrive una relazione logico-concettuale, per cogliere la quale bisogna valicare i limiti temporali del linguaggio. Si tratta infatti di una connessione che il pensiero filosofico coglie nell'orizzonte dell'eternità, poiché descrive il trapasso logico-concettuale dell'immediatezza nel momento della mediazione da cui proviene.

L'essenza si articola nell'unificazione di due movimenti contrari. Essa viene infatti definita «essere in sé e per sé [*ist An-und-Fürsichseyn*]»²⁴⁵. In quanto «assoluto essere in sé [*absolutes Ansichseyn*]», l'essenza afferma di essere «indifferente ad ogni determinatezza dell'essere»²⁴⁶, poiché erige uno spazio logico strutturalmente diverso dalla precedente sfera, nel quale le determinazioni non sono più semplici immediatezze, ma esibiscono la loro verità nell'unione con il polo dell'alterità. È pur vero però che l'essenza sorge dal movimento di negazione immanente all'essere²⁴⁷, e quindi rimane ad essa legato per la definizione della propria identità. Benché l'essenza rivendichi uno spazio logico specifico, la sua comparsa non è improvvisa, ma risulta dal crollo della prima sfera, che ne delimita pertanto la costituzione genetica²⁴⁸. In conformità all'andamento sintetico del processo, il secondo ramo ristabilisce il profilo conservativo dello sviluppo logico, insistendo sulla definizione dell'essenza come autorelazione negativa dell'essere con se stesso. L'essenza non è «soltanto questo essere in sé; come semplice essere in sé non sarebbe che l'astrazione della pura essenza; ma è altrettanto essenzialmente essere per sé [*wesentlich Fürsichseyn*]; essa stessa è questa negatività [*es selbst ist diese Negativität*], il togliersi dell'esser altro e della determinatezza»²⁴⁹. Non si tratta di una banale aggiunta o di un dettaglio ridondante. Occorre che questo secondo momento sia messo in luce con altrettanta evidenza, poiché amputare la relazione con l'essere provoca l'equivoco del dualismo nel fissare il significato dell'essenza, la cui definizione è inesorabilmente determinata, malgrado le rispettive differenze, dalla prima sfera della logica oggettiva²⁵⁰.

²⁴⁵ *WdL II*, p. 242, 16; trad. it., p. 434.

²⁴⁶ *WdL II*, p. 242, 16-17; trad. it., p. 434.

²⁴⁷ «L'essenza [...] è la negatività assoluta dell'essere [*Das Wesen ist die absolute Negativität des Seyns*]» (*WdL II*, p. 245, 35-37; trad. it., p. 439.).

²⁴⁸ «L'essenza proviene dall'essere; non è quindi immediatamente in sé e per sé, ma è un risultato di quel movimento [*Resultat jener Bewegung*]» (*WdL II*, p. 244, 1-2; trad. it., p. 437).

²⁴⁹ *WdL II*, p. 242, 18-21; trad. it., p. 434.

²⁵⁰ «Ma, determinato l'assoluto come *essenza*, la negatività è presa spesso solo nel senso di un'astrazione da tutti i predicati determinati. Questo atto negativo, l'astrarre, cade dunque fuori dell'essenza; e l'essenza stessa è così lasciata solo come un risultato senza queste sue premesse, il “*caput mortuum*” dell'astrazione. Ma, poiché questa negatività non è esterna all'essere, ed è anzi la sua propria dialettica, essa è la sua verità» (*Enz.*, trad. it., § 112 A).

L'identità dell'essenza partecipa quindi di entrambi i momenti: è l'unione dell'essere in sé e per sé. Negando l'essere come altro che viene tolto nello *Aufheben*, l'essenza si determina innanzitutto come «la prima negazione dell'essere»²⁵¹, e dunque come il momento della mediazione relativamente al quale la sfera dell'essere è negata nella sua immediatezza; tuttavia, poiché l'essenza risulta dalla negazione dell'essere, essa coincide con l'essere considerato nella sua «nullità in sé [*Nichtigkeit an sich*]]»²⁵². L'essenza si manifesta pertanto nella forma della pura negatività, che nella sua immediatezza si nega ponendosi come il proprio «negativo riferimento a sé [*negative Beziehung auf sich*]]»²⁵³. Alla luce di questo raddoppiamento, l'essenza mostra la propria identità nella mediazione assoluta, dal momento che l'essenza si media con se stessa nel movimento della pura negatività.

Il punto di vista dell'essenza è, in generale, il punto di vista della riflessione (*Reflexion*). La parola riflessione viene anzitutto usata a proposito della luce, in quanto la luce nella sua propagazione rettilinea incontra uno specchio e ne viene riflessa. Abbiamo così un raddoppio; una prima volta c'è un immediato un essente, e una seconda volta c'è lo stesso immediato come mediato, posto. Lo stesso accade quando riflettiamo su un oggetto o, come spesso si suol dire, *ci pensiamo su*, in quanto in tal caso l'oggetto non vale nella sua immediatezza, ma lo vogliamo conoscere come mediato²⁵⁴.

La comparsa dell'essenza non lascia inalterata la precedente sfera, ma produce dei contraccolpi che ne mutano la fisionomia. Si esperisce, dunque, una determinazione bilaterale, per la quale ciascuno dei due membri si determina, o nel caso dell'essere ri-determina, in relazione all'altro polo. Con l'ingresso dell'essenza nell'articolazione della logica, l'essere tenta in particolare di conservare uno stato di autonomia ponendosi nella forma dell'alterità, per ritagliarsi un proprio ambito specifico. La sua resistenza si rivela però insufficiente a delimitare la controparte, poiché l'essenza comprende dentro di sé l'essere come proprio momento ideale, e quindi non rimane estrinseca a ciò che essa contiene. Dichiarando astratta la pretesa irriducibilità delle due sfere, Hegel si contrappone al modello ipostatico dell'essenza, in base al quale essa viene concepita nei termini di un nucleo autosussistente, fisso e soprattutto indifferente verso le

²⁵¹ *WdL II*, p. 243, 14; trad. it., p. 435.

²⁵² *WdL II*, p. 247, 33; trad. it., p. 441.

²⁵³ *WdL II*, p. 242, 28; trad. it., p. 435.

²⁵⁴ *Enz.*, trad. it., § 112 Z.

manifestazioni immediate del sensibile²⁵⁵. Gradualmente, l'essere viene assorbito nella seconda sfera della logica, che nello svolgimento del processo disvela la propria autentica natura riflessiva.

La prima forma di determinazione dell'essenza rispetto all'essere si estrinseca con l'opposizione che divide l'essenziale (*Wesentliche*) e l'inessenziale (*Unwesentliche*) nella sfera dell'esserci. Poiché l'essenza scaturisce negando la base da cui proviene, i due poli si fronteggiano reciprocamente nella forma di semplici immediatezze di segno opposto: l'essere compare nella forma dell'inessenziale, mentre l'essenza nella forma dell'essenziale. «L'essere e l'essenza, in questa guisa, si riferiscono daccapo l'uno all'altro come altri in generale, poiché ciascuno ha un essere, una immediatezza, che son reciprocamente indifferenti [*die gegen einander gleichgültig sind*], e tutti e due secondo questo essere son di egual valore [*in gleichem Werte*]»²⁵⁶. Dunque, all'interno di questa fase, essere ed essenza figurano in contrapposizione avendo assunto segni contrari. Tuttavia, ognuno dei due conserva in sé un valore positivo, poiché la negazione si limita a esercitare una funzione relativa, non assoluta, in quanto vincolata alla presenza di un polo contrario nella sfera dell'esserci condivisa da entrambi i lati. Ciò significa che nessuno dei due poli è intrinsecamente negativo nella propria determinazione, ma ottiene il segno della negazione poiché in opposizione alla parte contraria. «In quanto quindi vengano distinti fra loro in un esserci un essenziale e un inessenziale, questa differenza è una posizione estrinseca [*ist dieser Unterschied ein äusserliches Setzen*], un disgiungimento di una parte dell'esserci da un'altra sua parte, disgiungimento che non tocca l'esserci stesso; è una separazione che cade in un terzo»²⁵⁷. Si tratta però di una divisione fragile, dal momento che l'essenza è la verità dell'essere nel movimento della negatività assoluta. Ne consegue che essenziale e inessenziale non possano essere mantenuti sul medesimo piano, vista la disparità assiologica a favore del primo polo. Pertanto, l'essenza avanza restringendo la distanza con l'essere, che subisce infatti un

²⁵⁵ «Non soltanto in relazione a Dio, ma anche in altri rispetti, spesso la categoria di essenza viene usata in modo astratto e poi, nell'osservare le cose, si fissa la loro essenza come qualcosa di indifferente rispetto al contenuto determinato della loro manifestazione fenomenica e come qualcosa di sussistente di per sé. Così, per es., si suol dire dell'uomo che l'importante è soltanto la sua essenza e non il suo operare e il suo comportamento. In questo modo di esprimersi c'è certamente qualcosa di giusto, ed è il fatto che l'operare umano non deve essere considerato nella sua immediatezza, ma soltanto in quanto mediato dal suo interno e come manifestazione del suo interno. Ma non è lecito dimenticare che l'essenza e poi l'interno si inverano come tali proprio soltanto in quanto si manifestano» (*Enz.*, trad. it., § 112 Z).

²⁵⁶ *WdL II*, p. 245, 9-12; trad. it., p. 438.

²⁵⁷ *WdL II*, p. 245, 23-27; trad. it., p. 438.

depauperamento ontologico trasformandosi in parvenza (*Schein*). Contrariamente all'inessenziale, la parvenza non conserva l'essere in se stessa, ma nel suo altro, ovvero nell'essenza, poiché sfocia nell'«immediato in sé e per sé nullo [*an und für sich nichtige Unmittelbar*]; è solo una non-essenza [*nur ein Unwesen*]»²⁵⁸.

Con l'erosione della sua indipendenza, l'essere è sottoposto a un processo di svuotamento di cui la parvenza raffigura la fase più acuta, nella quale «l'essere della parvenza consiste soltanto nell'esser tolto dell'essere [*in dem Aufgehobenseyn des Seyns*], nella sua nullità [*in seiner Nichtigkeit*]»²⁵⁹. Ciò significa che la parvenza non si può dare al di fuori della relazione con l'essenza, alla quale è vincolata costitutivamente, poiché senza di essa svanirebbe non potendo reggersi in maniera autonoma. Eppure, malgrado la sua condizione, la parvenza mantiene la rivendicazione di un proprio ambito specifico che ne garantisca, pur in senso ridotto, l'indipendenza. Avendo ceduto il proprio essere alla fonte ontologica da cui proviene, la parvenza rivendica di determinare esclusivamente l'«immediato non esserci [*unmittelbare Nichtdaseyn*]»²⁶⁰ dell'essenza. La parvenza differisce dalla totale astrattezza del puro nulla. Essa è determinata, è dotata di un contenuto, però è un contenuto che non le è proprio derivando dalla sua fonte, ossia l'essenza, al di fuori della quale è un nulla²⁶¹. Ciò nondimeno, la determinazione della parvenza non implica la corrispondente determinazione della sua fonte, che pertanto resta nel suo contenuto preclusa al pensiero, per il carattere di immediatezza che qualifica la parvenza.

La manifestazione storica corrispondente alla contestuale fase della logica viene rintracciata nello scetticismo e, in tempi ancora più recenti, nei sistemi filosofici di Leibniz, Kant e Fichte. Essi sono infatti accomunati, malgrado la loro diversa sofisticatezza teorica, da un solido principio epistemico, relativo all'impossibilità per il pensiero di accedere alla conoscenza del reale. Più precisamente, i sistemi filosofici indicati da Hegel escludono che si possa accedere razionalmente al fondamento essenziale della realtà, motivo per il quale il loro orizzonte conoscitivo rimane circoscritto alla soglia della parvenza, e quindi in ultima analisi dell'essere sotto forma di nullità.

²⁵⁸ *WdL II*, p. 246, 4-5; trad. it., p. 439.

²⁵⁹ *WdL II*, p. 246, 8-9; trad. it., p. 439.

²⁶⁰ *WdL II*, p. 246, 23; trad. it., p. 439.

²⁶¹ «La parvenza è dunque essa stessa un che d'immediatamente determinato. Può aver questo o quel contenuto; se non che quel contenuto che ha non è posto da lei stessa, ma essa lo ha immediatamente» (*WdL II*, p. 247, 6-8; trad. it., p. 440).

Secondo questo modello, la parvenza è il frutto di una rappresentazione in relazione al soggetto, ma essa non contiene le determinazioni proprie della sua fonte. Allo scetticismo e al moderno idealismo viene, pertanto, imputato da Hegel di essersi rifugiati nella descrizione di contenuti immediati omettendo il vaglio critico del presupposto in cui risiede la verità della parvenza, e più in generale eludendo la domanda sulla mediazione dell'essenza.

Così la parvenza è il fenomeno dello scetticismo, ovvero anche l'apparenza dell'idealismo è una tale immediatezza, la quale non è un qualcosa o una cosa, né in alcun modo un essere indifferente che sia fuor dalla sua determinatezza e della sua relazione al soggetto. Lo scetticismo non si permetteva di dire: *È*. Il moderno idealismo non si permise di riguardare le cognizioni come sapere della cosa in sé. Quel parere non doveva in generale avere alcuna base d'essere [*jener Schein sollte überhaupt keine Grundlage eines Seyns haben*]; in queste cognizioni la cosa in sé non doveva entrare²⁶².

Nella seconda parte del testo dedicato alla parvenza, dopo averne esaminato la forma, Hegel allestisce lo spazio argomentativo per ricucire la relazione che teneva contrapposti essere ed essenza. Svolgendo snodi concettuali contrassegnati da una notevole complessità teorica, il proposito a cui mira Hegel è mostrare che la parvenza non rappresenta affatto un lato indipendente o estraneo all'essenza, bensì determina un suo momento strutturale. Infatti, «non si ha una parvenza dell'essere nell'essenza, o una parvenza dell'essenza nell'essere; la parvenza nella essenza non è la parvenza di un altro, ma è la parvenza in sé, la parvenza dell'essenza stessa»²⁶³. L'essenza, si è detto, è negatività assoluta, e quindi essa media se stessa nella negazione di sé, e in questa autorelazione negativa consegue la propria identità. Divenendo oggetto della negazione di sé, l'essenza si determina generando un risultato²⁶⁴. Questo risultato è un negativo, e in quanto negativo il suo essere non risiede in sé, bensì nell'altro.

La definizione con cui Hegel denota il negativo coincide con la raffigurazione che era stata fornita della parvenza²⁶⁵. Circoscritto il ramo che dall'essenza discende verso la

²⁶² *WdL II*, p. 246, 24-30; trad. it., p. 440.

²⁶³ *WdL II*, p. 248, 9-12; trad. it., p. 442.

²⁶⁴ «La negatività è la negatività in sé; è il suo riferimento a sé, e così essa è in sé immediatezza. Ma è riferimento negativo a sé, è un repellente negar se stessa, e così l'immediatezza in sé è di fronte a lei il negativo ovvero il determinato» (*WdL II*, p. 248, 19-22; trad. it., p. 442).

²⁶⁵ «La parvenza è il negativo, il quale ha un essere, ma in un altro, nella sua negazione; è il non sussister per sé, che è in lui stesso tolto e nullo» (*WdL II*, p. 248, 25-27; trad. it., p. 442).

parvenza, la loro identificazione si conclude riproducendo il movimento inverso, dunque di ritorno dalla parvenza verso l'essenza. Privato del suo essere nell'altro, il negativo, per giungere alla verità di sé, retrocede alla fonte da cui è scaturito, che coincide con la negatività posta nella sua immediatezza, ossia con le negatività che si riferisce soltanto a sé, e riferendosi a sé si determina immediatamente come negatività che produce un negativo. Perciò, tornando alla propria fonte, il negativo si trova di fronte alla negazione, ma «la negazione contro il negativo è la negatività che si riferisce soltanto a sé»²⁶⁶. Il negativo risulta quindi essenziale per la determinazione della negatività assoluta al pari della negazione, poiché, se la negazione non producesse il negativo negando se stessa, l'essenza non si determinerebbe nell'attuazione della negatività assoluta. Alla luce di questo ritorno, in cui il negativo si fonde con se stesso, l'essenza pare (*scheint*) in sé nella forma della riflessione.

Nella sfera dell'essenza si trovano dapprima di contro l'essenza e l'inessenziale, poi l'essenza e la parvenza; l'inessenziale e la parvenza come residui dell'essere. Ma tutti e due, come pure la differenza dell'essenza da loro, non consistono se non in ciò che l'essenza sulle prime vien presa quale un immediato, non com'è in sé, cioè non come quell'immediatezza, che è immediatezza qual pura mediazione o qual assoluta negatività. Quella prima immediatezza è con ciò solo la determinatezza dell'immediatezza. Il togliere di questa determinatezza dell'essenza non consiste quindi in altro che nel mostrare che l'inessenziale è solo parvenza, e che l'essenza contiene anzi la parvenza in se stessa, come l'infinito movimento in sé che determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come immediatezza, ed è così il suo proprio parere in se stessa. L'essenza in questo suo proprio movimento è la riflessione²⁶⁷.

L'esito a cui si è pervenuti ravvisa nella determinazione dell'essenza come negatività il movimento della riflessione. La composizione della seconda sfera logica si struttura infatti intorno alla natura eminentemente dinamica della mediazione. Il suo assetto viene delucidato da Hegel nella seguente formula: «Il divenire nell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla [*die Bewegung von Nichts zu Nichts*], è così il movimento di ritorno a se stesso [*dadurch zu sich selbst zurück*]»²⁶⁸. Si avvista pertanto uno spostamento decisivo rispetto alla dottrina dell'essere. Mentre la prima sfera

²⁶⁶ *WdL II*, p. 248, 31-32; trad. it., p. 442.

²⁶⁷ *WdL II*, p. 249, 6-18; trad. it., p. 443.

²⁶⁸ *WdL II*, p. 250, 3-4; trad. it., p. 444.

reperisce l'immediatezza dalle forme del pensiero, la seconda sfera non soltanto designa il movimento negativo della riflessione come *primum* dell'indagine, ma soprattutto coglie nel divenire l'essenza stessa²⁶⁹. La descrizione che viene fornita dell'essenza differisce sensibilmente dal paradigma tradizionale, per il quale essa è concepita come un substrato fisso e immutabile, che si conserva in uno stato di eterna permanenza. Opponendosi alla sua astrazione dalle manifestazioni dell'essere, Hegel concepisce l'essenza alla luce di un modello dinamico, identificandola con l'infinito movimento della riflessione. Come si avrà modo di osservare, si tratta di un moto che diverge dallo *Werden* della prima sfera, poiché non manifesta un dinamismo caotico, privo di un effettivo ordinamento, ma al contrario si disciplina secondo una precisa morfologia interna. È a partire dal movimento della riflessione che, nei successivi capitoli della dottrina dell'essenza, viene elaborata la deduzione concettuale della realtà in sé e per sé.

L'importanza della riflessione per la determinazione dell'essenza impone che il suo movimento venga analizzato nei suoi momenti costitutivi, di modo che, una volta chiarificati, sia ricostruita l'attività in base alla quale l'essenza districa le proprie determinazioni interne. Una chiarificazione sulla teorizzazione hegeliana della riflessione si ricava dalla serrata polemica che egli muove contro la maniera ordinaria di intenderla. Benché il confronto sia collocato in un paragrafo avanzato dell'indagine, offre una vantaggiosa delimitazione critica di come il concetto di riflessione non vada inteso nell'orizzonte della logica speculativa.

Quale paradigma contrario della discussione, Hegel indica la nozione elaborata sul terreno kantiano della *Critica del giudizio*. In quest'opera, Kant analizza la facoltà di giudizio rintracciando due attività complementari che la riguardando, distinte in base al legame che congiunge universale e particolare²⁷⁰. La prima attività, definita determinante, è specifica della conoscenza scientifica, poiché determina la conoscenza di un particolare

²⁶⁹ «Questa eguaglianza con sé o immediatezza non è quindi un primo da cui si cominci e che passi nella sua negazione, né è un essente substrato che si muova attraverso alla riflessione, ma l'immediatezza è solo questo movimento stesso» (*WdL II*, pp. 249-250, 35-2; trad. it., p. 444).

²⁷⁰ «Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), allora la facoltà di giudizio, che sussume sotto di esso il particolare [...] è determinante. Se invece è dato solo il particolare, per il quale deve trovare l'universale, allora la facoltà di giudizio è semplicemente riflettente» (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino, 1999, p. 15, XXV-XXVI). D'ora in avanti, indicata con *KU*.

empirico sussumendolo sotto l'universale corrispondente dato²⁷¹. In direzione contraria, il secondo utilizzo della facoltà di giudizio, definito riflettente, non categorizza il particolare nell'ambito della conoscenza teoretica, ma prende le mosse da quest'ultimo per ricercare un principio universale a cui ricondurlo²⁷². Appare quindi evidente che, nella filosofia kantiana, la riflessione venga concepita come una facoltà afferente alla soggettività trascendentale, che ne disciplina l'esercizio nei limiti delineati dal criticismo. Similmente alla polemica scatenata sulla determinazione del pensiero, Hegel ravvisa nel modello kantiano della riflessione i medesimi segnali teorici per i quali aveva già impugnato la filosofia trascendentale, accusandola di aver screditato la natura sostanziale della ragione²⁷³.

Secondo questo modello soggettivo, la riflessione viene considerata «un operare puramente formale [*bloß formelles Thun*]»²⁷⁴, di per sé vuoto, che necessita di attingere al materiale fornito dall'esterno per svolgere la propria funzione di collegamento del dato di partenza con l'universale corrispondente. La riflessione esercita, pertanto, la funzione di mediatore estrinseco, e non di movimento da cui procedere. Se però l'essenza, determinata in sé come riflessione, pone il movimento del nulla al nulla come suo immediato, ed essa coincide con questo stesso movimento, è giocoforza escluso che si limiti ad accogliere dati esterne al movimento, poiché altrimenti verrebbe meno l'immediatezza della riflessione. Da cui il rimprovero che Hegel muove alla terza *Critica* per la mancanza di una disamina adeguata a cogliere l'autentica natura della riflessione. Nello specifico, concependola in una posizione subalterna rispetto al particolare, la filosofia trascendentale, per Hegel, illumina una porzione eccessivamente ristretta della riflessione, sfuggendole di conseguenza la sua determinazione completa. Occorre, dunque, che la riflessione venga posta come base immediata dell'indagine, e non più come mezzo di collegamento, per colmare la lacuna del modello kantiano. La

²⁷¹ «La facoltà determinante di giudizio sotto leggi trascendentali, date dall'intelletto, è solo sussumente; la legge le è indicata a priori ed essa non ha quindi bisogno di pensare, per se stessa, a una legge, per poter subordinare all'universale il particolare nella natura» (*KU*, p. 15, XXVI).

²⁷² «La facoltà riflettente di giudizio, che ha il compito di risalire da ciò che è particolare nella natura all'universale, ha bisogno quindi di un principio che non può trarre dall'esperienza [...]. Un tale principio trascendentale, la facoltà riflettente di giudizio può quindi darlo come legge solo a se stessa» (*KU*, pp. 15-16, XXVI-XXVII).

²⁷³ «La riflessione vien presa comunemente in senso soggettivo, come il movimento della potenza giudicatrice, che oltrepassa una data rappresentazione immediata e cerca per essa delle determinazioni generali o con essa le confronta» (*WdL II*, p. 254, 7-10; trad. it., p. 449).

²⁷⁴ *WdL II*, p. 255, 4; trad. it., p. 450.

determinazione della riflessione è quindi compiuta esaminando la relazione che istituisce con le determinazioni da lei prodotte, nello svolgimento della sua attività di automediazione negativa. Le fasi che scandiscono il movimento della riflessione sono per la precisione tre: infatti, si parla di riflessione ponente, esterna e determinante.

Prima di introdurre la riflessione ponente (*setzende Reflexion*), Hegel riavvolge i filamenti teorici che plasmano la struttura logica dell'essenza, formata dall'unificazione dei momenti dell'identità e della differenza²⁷⁵. In quanto negatività assoluta, l'essenza si determina innanzitutto come l'autoeguaglianza della negatività, poiché la negatività, fondendo la negazione con il negativo, è uguale a se stessa. Tuttavia, in quanto negazione, essa in secondo luogo nega la propria uguaglianza, e quindi la toglie, ma negandosi conferma nel ritorno a sé la propria identità²⁷⁶. In ragione di questa intrinseca conflittualità, è il modello dell'autorelazione della negatività che illustra l'architettura della riflessione assoluta (*absolute Reflexion*). Dal movimento di ripiegamento della riflessione su di sé, vengono prodotte le relative immediatezze, che Hegel qualifica con il termine «esser posto [*Gesetzseyn*]»²⁷⁷. La riflessione ponente descrive le immediatezze come risultato della riflessione, però la loro tessitura relazionale non viene ulteriormente elaborata. È rappresentativo della loro condizione di forme irrelate che Hegel utilizzi per descriverle il termine determinatezza (*Bestimmtheit*), con il quale erano state precedentemente descritte le categorie appartenenti alla dottrina dell'essere²⁷⁸. Pur generate dalla riflessione, le immediatezze non ne riproducono fin da subito il tratto della riflessività. È prima necessario che l'altro venga integrato quale momento co-essenziale per la costituzione del sé.

²⁷⁵ «Essa [rif. riflessione, essenza in sé] è così tanto negatività tolta, quanto negatività. Ossia è appunto il negativo e la semplice eguaglianza con sé o immediatezza. Consiste dunque nell'essere e nel non essere se stessa, e ciò in una sola e medesima unità» (*WdL II*, p. 250, 26-30; trad. it., p. 445).

²⁷⁶ «Questo fondersi con sé è in generale semplice eguaglianza con sé [*einfache Gleichheit mit sich*], l'immediatezza. Ma questo coincidere non è un passare della negazione nell'eguaglianza con sé come nel suo esser altro; anzi la riflessione è un passare come togliere del passare, perché è un immediato coincidere del negativo con se stesso [*sie ist unmittelbares Zusammenfallen des Negativen mit sich selbst*]. Così questo fondersi è primieramente eguaglianza con sé, ossia immediatezza; ma secondariamente questa immediatezza è l'eguaglianza con sé del negativo, e quindi l'eguaglianza che nega se stessa, l'immediatezza, che è in sé il negativo, il negativo di lei stessa, consistente nell'esser ciò ch'essa non è» (*WdL II*, pp. 250-251, 32-3; trad. it., p. 445).

²⁷⁷ *WdL II*, p. 251, 7; trad. it., p. 445.

²⁷⁸ «Questo è l'essere posto, l'immediatezza puramente come determinatezza o come riflettentesi» (*WdL II*, p. 251, 7-8; trad. it., p. 445).

Per rischiarare il dualismo irrisolto della riflessione ponente, Hegel introduce la coppia concettuale del porre (*Setzen*) e del presupporre (*Voraussetzen*). Sulla base dell'autorivolgimento della negatività assoluta, la struttura della riflessione esibisce una capacità generativa immanentemente autopoietica, in virtù della quale essa istituisce nel suo movimento di ritorno a sé le immediatezze. Di conseguenza, la riflessione «è un porre, in quanto è l'immediatezza come un tornare. Non vi è cioè un altro; né un altro da cui essa ritorni, né un altro in cui ritorni»²⁷⁹. L'attività spontanea del porre equivale al momento della sua eguaglianza, in cui il negativo ritorna in sé. Ma altrettanto essenziale all'identità della riflessione è la negazione della sua eguaglianza con se stessa, descritta dal presupporre. In questo secondo ramo, l'essenza ratifica la sua identità di negatività assoluta togliendo l'unidirezionalità da cui è contrassegnato il momento del porre, nella misura in cui la sua eguaglianza non è determinata dal ritorno che il negativo compie su di sé. «Nel presupporre la riflessione determina il ritorno in sé come il negativo di lei stessa [...]. È il suo rapportarsi a sé, ma a sé come al proprio negativo. Soltanto così è la negatività che rimane in sé, che si riferisce a sé»²⁸⁰. Analogamente al passaggio dall'essere all'essenza, la riflessione richiede la presenza di un fondo originario da cui far provenire le immediatezze. Dunque, affinché sia posta una immediatezza, viene presupposta la struttura dell'essenza; ma, se si presuppone la sua autorelazione negativa, ne consegue che sarà parimenti presupposta la generazione di una immediatezza, senza la quale la struttura dell'essenza non si potrebbe attuare. Apparendo nella forma del negativo, l'immediatezza si presenta alla riflessione come un presupposto esterno, e quindi un altro, da cui la riflessione prende le mosse per svolgersi. È così che, a partire dalla raffigurazione dell'immediatezza nel segno dell'alterità, si determina la riflessione esterna (*äussere Reflexion*).

L'asse teorico di questa seconda fase è incentrato sulla separazione della riflessione dall'immediatezza. Imbattendosi in un contenuto determinato che le appare esterno, la riflessione presuppone che non sia stata lei a generarlo, ma che sussista in autonomia. Anzi, in virtù della sua presenza, la riflessione utilizza l'immediatezza come fondamento iniziale per lo svolgimento della propria attività. «Essa trova [*findet*] dunque innanzi a sé cotesto come quello da cui comincia e solo a partir dal quale essa è il tornare in sé»²⁸¹.

²⁷⁹ *WdL II*, p. 251, 15-17; trad. it., p. 446.

²⁸⁰ *WdL II*, p. 251, 26-30; trad. it., p. 446.

²⁸¹ *WdL II*, p. 253, 9-10; trad. it., p. 448.

Con la riflessione esterna, viene determinato il momento dell'alterità nella sua costituzione specifica, poiché la seconda fase del movimento nega l'infinito autoriferimento della riflessione alla semplice identità del sé. La funzione svolta dalla riflessione esterna si rivela quindi imprescindibile per articolare i contenuti dell'essenza, la cui identità rimane però insoluta finché la riflessione e il determinato si mostrano congiunti, in qualità di estremi, da una mera relazione estrinseca²⁸². La scissione che domina il secondo momento della riflessione viene saturata rilevando l'origine riflessiva dell'immediato. È infatti la riflessione che pone l'immediato come presupposto estrinseco di cui afferma l'indipendenza. Si è nondimeno osservato che la riflessione è negazione di sé, e quindi essa toglie il movimento in base al quale l'esser posto è stato separato dalla riflessione. «Con ciò è tolta l'esteriorità della riflessione di fronte all'immediato. Il suo porre, che nega se stesso, è il fondersi di essa con suo negativo, coll'immediato, e questo fondersi è l'immediatezza essenziale stessa»²⁸³. Seguendo il movimento della riflessione assoluta, risulta pertanto che le determinazioni da lei poste riproducano l'identità autonegativa dell'essenza in qualità di espressioni del «suo essere vero e proprio [*dessen eigentlichen Seyn*]]»²⁸⁴.

La riflessione determinante (*bestimmende Reflexion*) ricomprende nel suo svolgimento i due momenti precedenti: essa «è in generale l'unità [*ist überhaupt die Einheit*] della riflessione ponente e della riflessione esterna»²⁸⁵. Dalla prima viene mutuata la radice autopoietica in base a cui la riflessione pone il proprio negativo riferimento a sé, mentre dalla seconda viene mutuata la puntualizzazione dell'alterità come momento originariamente costitutivo dell'identità. Valicando i rispettivi limiti di entrambe, la riflessione determinante elabora la sua concreta trama identitaria strutturandosi in un processo di differenziazione interna, mediante il quale l'essenza si articola nel segno delle determinazioni riflessive (*Reflexionsbestimmungen*). In qualità di prodotti della riflessione, esse mostrano la medesima configurazione bilaterale dell'essenza, per la quale la loro identità è determinata unificando l'uguaglianza di sé con la sua negazione.

²⁸² «Questa riflessione esterna è il sillogismo, in cui sono i due estremi, l'immediato e la riflessione in sé. Il medio di codesto sillogismo è la relazione di quei due, l'immediato determinato, cosicché l'una parte, l'immediatezza appartiene solo all'un estremo, l'altra parte invece, la determinatezza o negazione, solo all'altro estremo» (*WdL II*, p. 253, 19-23; trad. it., p. 448).

²⁸³ *WdL II*, pp. 253-254, 34-1; trad. it., p. 449.

²⁸⁴ *WdL II*, p. 254, 35; trad. it., p. 450.

²⁸⁵ *WdL II*, p. 255, 19-20; trad. it., p. 451.

Più nello specifico, l'unificazione interna alle determinazioni riflessive concerne la determinazione del sé in riferimento all'alterità. Rispetto alla sfera dell'essere, dove le categorie svaniscono l'una nell'altra, nel campo della riflessione le forme del pensiero acquistano una maggiore concretezza fissandosi per la prima volta come determinazioni, che non sono tali per semplice identità, ma lo diventano nella mediazione del sé con l'alterità.

In quanto ora la determinazione della riflessione è in pari tempo riflessa relazione in se stessa ed esser posto, da ciò risulta immediatamente la sua particolare natura. Come esser posto, cioè essa è la negazione come tale, un non essere a fronte di un altro, cioè a fronte dell'assoluta riflessione in sé o a fronte dell'essenza. Ma come relazione a sé è riflessa in sé. La determinazione riflessiva [*Reflexionsbestimmung*] [...] ha ripreso in sé il suo esser altro. Essa è esser posto, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è uguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è essenzialità [*Wesenheit*]. È dunque esser posto, negazione; ma come riflessione in sé è in pari tempo l'esser tolto di questo esser posto, è infinito riferimento a sé²⁸⁶.

²⁸⁶ *WdL II*, p. 257, 16-36; trad. it., pp. 453-454.

Capitolo terzo

Il concetto di contraddizione

3.1 *Le essenzialità: identità, differenza, opposizione*

Nel secondo capitolo della *Wesenslogik*, l'esposizione hegeliana verte sulle determinazioni riflessive, anche dette essenzialità (*Wesenheiten*)²⁸⁷, poiché la loro articolazione delinea le forme che strutturano internamente l'essenza. Afferma Hegel: «La riflessione è riflessione determinata; così l'essenza è essenza determinata, ossia è essenzialità»²⁸⁸. La topografia concettuale dell'essenza emerge dal movimento negativo della riflessione, nel quale l'essenza media se stessa con le proprie determinazioni esibendo la sua forma assoluta²⁸⁹.

Con la conclusione del precedente capitolo, il movimento della mediazione è stato illustrato nei suoi lineamenti fondamentali, ma senza considerare la più dettagliata interazione della riflessione con le essenzialità. Ciò che finora è stato presentato consiste nello schema generale relativo alla determinazione dell'essenza, in base al quale nella negatività assoluta la negazione torna a sé dal negativo che lei stessa ha posto aparendo nell'altro. Si è quindi fissato il movimento della mediazione, ma non essendosi ancora misurata con le proprie determinazioni la sua figura rimane nebulosa per l'eccedente astrattezza del contenuto. Occorre, quindi, che la riflessione venga concepita e determinata conformemente al concretizzarsi delle essenzialità, quali suoi riferiti.

²⁸⁷ Sulle determinazioni riflessive dell'essenza nella *Scienza della Logica*, cfr. B. Longuenesse, *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981; translated by N.J. Simek, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2007, pp. 39-65; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, pp. 277-300; T.M. Schmidt, *Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*, in A.F. Koch, F. Schick (hrsg. von), *Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 110-117; V. Verra, *Le determinazioni della riflessione nella "Scienza della logica" di Hegel*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 113-128; M. Quante, *Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*, in Id., N. Mooren (hrsg. von), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 297-308; S. Houlgate, *Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's Science of Logic*, in Id., M. Baur (edited by), *A Companion to Hegel*, cit., pp. 147-158.

²⁸⁸ *WdL II*, p. 258, 5-6; trad. it., p. 454.

²⁸⁹ «La riflessione è il parere o il rispecchiarsi dell'essenza in se stessa [*Die Reflexion ist das Scheinen des Wesens in sich selbst*]. Come infinito ritorno in sé l'essenza non è una semplicità immediata, ma negativa; è un movimento attraverso momenti diversi, un'assoluta mediazione con sé. Ma l'essenza appare [*es scheint*] in questi suoi momenti; questi son perciò essi stessi delle determinazioni riflesse in sé» (*WdL II*, p. 258, 7-11; trad. it., p. 454).

A partire dalla sua condizione incipiente, di pura identità uguale a se stessa, la riflessione dispiega il contenuto dell'essenza attraverso i momenti della mediazione, poiché, rivolgendosi su di sé la propria attività negativa, la riflessione istituisce nel movimento le proprie forme. Riflettendosi in se stessa, l'essenza si media secondo i momenti che scandiscono il suo movimento, e così espone nel suo riferimento a sé il tessuto connettivo delle essenzialità, secondo la loro intrinseca relazionalità. Perciò, obiettivo dell'analisi è precisare la configurazione reale dell'essenza nel movimento della mediazione assoluta, e in un orizzonte più esteso il significato concettuale che il riflettersi della negatività su di sé riveste per la logica speculativa.

A tal proposito contribuiscono alla chiarificazione dello spazio di indagine le considerazioni svolte da Hegel all'inizio del capitolo successivo, il terzo, dove viene tracciata con maggiore chiarezza una lettura unitaria sul percorso di inveroamento dell'essenza. Osservando retrospettivamente il lavoro di indagine appena compiuto, Hegel sintetizza il dispiegamento delle essenzialità individuando la loro *ratio explicandi* nel passaggio dalla mediazione pura alla mediazione reale, che proviene dal contraccolpo per il quale le essenzialità si tolgono, secondo il movimento dello *Aufheben*, come momenti separati e si unificano nel fondamento (*Grund*). In maniera più dettagliata, Hegel commenta:

La riflessione è la pura mediazione in generale, il fondamento è la mediazione reale dell'essenza con sé [*Die Reflexion ist die reine Vermittlung überhaupt, der Grund ist die reale Vermittlung des Wesens mit sich*]. Quella, il movimento per cui il nulla torna attraverso il nulla a se stesso, è il suo proprio apparire in un altro; ma siccome l'opposizione in questa riflessione non ha ancora alcuna indipendenza, così né quel primo, quello che appare, è un positivo, né l'altro, in cui esso appare, è un negativo. Ambedue son substrati [...]; non sono ancora il loro proprio riferirsi a se stessi. La mediazione pura è soltanto puro riferimento [*nur reine Beziehung*], senza i riferiti [...]. Al contrario il fondamento è la mediazione reale, perché contiene la riflessione come riflessione tolta; è l'essenza che attraverso al suo non essere torna in sé e si pone²⁹⁰.

Come è stato poco sopra anticipato, la pura identità costituisce la forma riflessiva con la quale è avviata la determinazione dell'essenza. La sua semplicità, compendiata nella formula canonica $A=A$, è tale da esprimere non tanto un contenuto particolare, quanto

²⁹⁰ *WdL II*, p. 292, 10-21; trad. it., p. 497.

piuttosto la mancanza di determinazioni concrete. Che ogni cosa sia uguale a se stessa è una verità così lampante da essere autoevidente, ma per lo stesso motivo non è di particolare profitto per la nostra conoscenza. In armonia con la sua invalicabile semplicità, il principio di identità, assieme al principio di non-contraddizione e del terzo escluso, è stato impiegato dalla logica classica come un assioma, per circoscrivere in negativo il valore di verità delle proposizioni. Infatti, tali principi non si espongono sulla verità o falsità dei singoli giudizi, ma in virtù della loro consistenza teorica delimitano le condizioni necessarie ma non sufficienti, affinché i giudizi siano coerenti, sensati, e possano quindi essere veri o falsi.

Diverso è tuttavia il significato che il concetto di identità, per Hegel, riveste nella dottrina dell'essenza. Lungi dal cristallizzarsi in una vuota tautologia del pensiero, l'identità incarna il primo momento riflessivo dell'essenza, dalla cui negazione scaturiscono le essenzialità successive, in un orizzonte regolato dai nessi relazionali tra le forme della negatività. Collegata alla prima determinazione riflessiva è la differenza, divisa più nello specifico in differenza assoluta, diversità e infine opposizione, in base al grado di intensità della connessione tra i due poli. Con la contraddizione, originata dall'unificazione degli opposti, si assiste all'ultima forma della negazione assoluta, nonché la più acuta, con lo scioglimento della quale la riflessione giunge al fondamento e diventa reale²⁹¹.

Prima di descrivere le essenzialità, Hegel si sofferma in un'ampia nota sul modo in cui le determinazioni riflessive, e *in primis* identità e contraddizione, sono state classicamente intese nel corso della filosofia occidentale. Fin da subito la loro rappresentazione è coincisa con l'immagine di principi o leggi universali del pensiero, espresse sotto forma di proposizioni. Sulla base di questo paradigma, si è diffusa e in breve consolidata la tesi che le essenzialità indicassero leggi assolutamente certe, indubitabili, la cui immediata autoevidenza imponeva il loro istantaneo riconoscimento. Impiantando i pilastri fondamentali del pensiero, queste leggi erano considerate indimostrabili, ma d'altronde per loro incontestabilità una dimostrazione non è mai stata davvero domandata. Perciò,

²⁹¹ «L'essenza è dapprima semplice riferimento a se stessa, pura identità. Questa è la sua determinazione, secondo la quale essa è piuttosto assenza di determinazione. In secondo luogo la determinazione propria è la differenza, e precisamente da una parte come differenza estrinseca o indifferente, la diversità in generale, dall'altra parte poi come diversità opposta o come opposizione. In terzo luogo come contraddizione l'opposizione si riflette in se stessa e torna nel suo principio» (*WdL II*, p. 258, 12-19; trad. it., p. 454).

tali «proposizioni valevano come leggi generali del pensiero [*allgemeinen Denkgesetze*], che stessero a base di ogni pensare, che fossero in se stesse assolute e indimostrabili, ma che da ogni pensiero, come intendesse il lor significato, fossero immediatamente e incontestabilmente riconosciute e ammesse come vere»²⁹².

Interrogandosi sul motivo per il quale proprio le essenzialità, e non altre determinazioni, siano state concepite quali leggi assolute del pensiero, Hegel adduce una giustificazione basata sulla provenienza logica delle categorie. Anche dalle determinatezze dell'essere, infatti, si potrebbero ricavare proposizioni dal valore universale, visto che i suoi predicati descrivono altrettanti lati del reale: «Ci si offrirebbero p. es. le proposizioni: Tutto è, tutto ha un esser determinato, e così via, oppure: Tutto ha una qualità, una quantità etc. Perché l'essere, l'esser determinato etc. sono come determinazioni logiche in generale altrettanti predicati di tutto»²⁹³. Ciò nondimeno, poiché le forme afferenti alla sfera dell'essere esibiscono un'autoreferenzialità immediata, quando vengono negate, esse fluiscono nella determinatezza opposta, con la quale non sviluppano una configurazione relazionale. Qualora le prime categorie fossero istituite come leggi del pensiero, assolverebbero al criterio di universalità, ma non a quello di assolutezza, dal momento che la loro legittimità verrebbe messa in discussione dalla categoria immediatamente opposta²⁹⁴.

Di contro, le essenzialità sono determinazioni riflesse, che quindi non trovano un contraltare esterno che indebolisca la loro autorevolezza teorica. In secondo luogo, il loro assetto relazionale ha facilitato la formazione delle proposizioni con cui sono state impiantate le leggi universali del pensiero. È però in questa trasformazione delle essenzialità che risiede, per Hegel, la ragione del loro fraintendimento. Affinché le essenzialità valessero come principi fondamentali, si è resa necessaria la ricerca di un soggetto. In conformità al carattere universale delle leggi, il candidato più papabile che è

²⁹² *WdL II*, p. 258, 23-26; trad. it., p. 455.

²⁹³ *WdL II*, p. 259, 1-4; trad. it., p. 455.

²⁹⁴ «Se non che una determinatezza dell'essere è essenzialmente un passare nell'opposto; la negatività di ciascuna determinatezza è così necessaria come la determinatezza stessa; in quanto son determinatezze immediate, a ciascuna di esse sta immediatamente di contro l'altra. Quando queste categorie pertanto si raccolgano in tali proposizioni, vengono fuori in pari tempo anche le proposizioni opposte; ambedue si presentano con egual necessità, ed hanno come affermazioni immediate per lo meno un ugual diritto. L'una richiederebbe pertanto una dimostrazione contro l'altra e a queste affermazioni non potrebbe quindi più convenire il carattere d'immediatamente veri e incontestabili principii del pensare» (*WdL II*, p. 259, 6-15; trad. it., p. 455).

stato selezionato è l'essere, o meglio «ogni e ciascun essere»²⁹⁵. Da qui le essenzialità sono state concepite singolarmente, come se fossero qualità dell'essere, venendo quindi degradate all'ordine categoriale della prima sfera logica, senza alcuna considerazione della loro genuina natura relazionale. In particolare, è stato pensato che ciascuna legge, in quanto assoluta, si fondasse unicamente su di sé, non dipendendo e non potendo dipendere da una seconda legge o principio. La catalogazione delle essenzialità è pertanto avvenuta nella forma di principi estrinseci. Tuttora, evidenzia Hegel, le essenzialità vengono trattate isolatamente, e così va perduto il tessuto connettivo che le mantiene congiunte. Ne consegue che la determinazione del loro autentico contenuto richieda alla logica speculativa che le essenzialità non siano più tenute ferme e isolate dalla forza astratta dell'intelletto²⁹⁶, ma siano invece esaminate dalla ragione secondo i loro reciproci scambi. A conclusione della nota, Hegel dà risalto alla peculiarità delle determinazioni riflessive e all'esigenza di considerarle strutturalmente unite, per rendere intellegibile la loro genuina estensione concettuale:

Considerate più particolarmente, le molte proposizioni, che vengono stabilite quali assolute leggi del pensiero, son quindi contrapposte fra loro, si contraddicono le une le altre e si tolgono via reciprocamente. – Se tutto è identico con sé, non è dunque diverso, non è opposto, non ha fondamento o ragion d'essere. Oppure se si ammette che non si diano due cose eguali, cioè che tutte le cose sian fra loro diverse, dunque A non è uguale ad A, dunque A non è nemmeno opposto, e così via. L'ammissione di ciascuna di queste proposizioni non permette più l'ammissione delle altre. – La illogica considerazione di coteste proposizioni le enumera una dopo l'altra, così che paion non avere alcuna relazione fra loro; cotesta considerazione ha presente soltanto il loro esser riflesse, senza attendere all'altro loro momento, all'esser posto o alla loro determinatezza come tale, che le trascina nel passare e nella loro negazione²⁹⁷.

È già stato avvisato che l'indagine hegeliana sulle essenzialità prende le mosse dalla semplice identità. La spiegazione scaturisce dell'esito a cui si è pervenuti nella precedente sezione, quando si è mostrato che l'essenza, posta nella sua immediatezza, coincide con

²⁹⁵ *WdL II*, p. 259, 31; trad. it., p. 456.

²⁹⁶ «Le determinazioni dell'essenza, prese come determinazioni *essenziali*, diventano predicati di un soggetto già dato, il quale, essendo quelle essenziali, è *ogni cosa*. Le proposizioni, che nascono da ciò, sono state denominate le *leggi universali del pensiero*. La *proposizione* [il principio] *dell'identità* suona quindi: *ogni cosa è identica con sé stessa: A=A*; e, negativamente: *A non può essere insieme A e non A*. – Questa proposizione, invece d'essere una vera legge del pensiero, non è altro che la legge dell'*intelletto astratto*» (*Enz.*, trad. it., § 115 A).

²⁹⁷ *WdL II*, p. 260, 6-19; trad. it., pp. 456-457.

la «semplice negatività riferentesi a sé»²⁹⁸. Infatti, l'essenza risulta dal movimento riflessivo della negatività assoluta, per il quale l'essenza si mostra uguale a se stessa mediandosi nella propria negazione. «La sua negatività è il suo essere [*Seine Negativität ist sein Seyn*]; essa è uguale a se stessa nella sua assoluta negatività, per cui l'esser altro e la relazione ad altro è scomparsa assolutamente in se stessa nella pura eguaglianza a sé»²⁹⁹. Sulla base della relazione di autoeguaglianza della negazione, viene stabilita l'identità dell'essenza con se stessa, e poiché la sua identità equivale al movimento puro, ancora indeterminato, della riflessione, questa «identità con sé è l'immediatezza della riflessione»³⁰⁰.

L'identità corrisponde dunque all'essenza. Essa non è il prodotto di una negazione arbitraria o esterna, «sorta mediante un relativo negare che abbia avuto luogo fuori di essa»³⁰¹, ma incarna la negatività immanente dell'essenza, che conserva la propria unità originaria muovendosi verso l'altro e comprendendolo nella relazione con il sé³⁰². Pur differenziandosi in momenti diversi, l'identità essenziale garantisce la tenuta complessiva del movimento, cosicché l'essenza continua a rimanere tale, uguale a se stessa, pur nel dispiegamento del suo contenuto interno. Accentuando la polemica contro le cesure astrattive dell'intelletto³⁰³, Hegel dedica particolare attenzione alla coesione del movimento essenziale, ribadendola in più occasioni. La esprime in forma chiara il seguente passaggio, nel quale Hegel afferma che l'identità «è anzitutto l'essenza stessa, non ancora una determinazione di essa; è l'intera riflessione, non un momento distinto di questa»³⁰⁴.

²⁹⁸ *WdL II*, p. 261, 20; trad. it., p. 458.

²⁹⁹ *WdL II*, p. 260, 22-24; trad. it., p. 457.

³⁰⁰ *WdL II*, p. 260, 26; trad. it., p. 457.

³⁰¹ *WdL II*, p. 260, 30-31; trad. it., p. 457.

³⁰² «Essa [rif. all'essenza come semplice identità] non è quell'eguaglianza con sé che è l'essere o anche il nulla, ma è l'eguaglianza con sé che, come quella che si stabilisce quale unità [*Einheit*], non è un ristabilirsi muovendo da altro, ma è questo puro stabilire muovendo da sé e in se stesso, l'identità essenziale [*wesentliche Identität*]» (*WdL II*, p. 260, 26-30; trad. it., p. 457).

³⁰³ È particolarmente espressivo il seguente passaggio, in cui Hegel scrive: «Il pensare, che si mantiene nella riflessione esterna e non conosce altro pensare che quello della riflessione esterna, non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Cotesto pensare ha sempre davanti a sé soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sé la differenza. Crede che la ragione non sia che un telaio su cui vengono estrinsecamente uniti e intrecciati fra loro l'ordito, in certo modo l'identità, e poi la trama, cioè la differenza; oppure, tornando ad analizzare, si tira fuori a parte l'identità e poi anche si ottenga daccapo, accanto a quella, la differenza; crede cioè che si abbia ora un porre come eguale, ora anche, di rimando, un porre come diseguale; un porre come eguale, in quanto si fa astrazione dalla differenza, un porre come diseguale, in quanto si fa astrazione dal porre come eguale» (*WdL II*, p. 261, 1-12; trad. it., p. 458).

³⁰⁴ *WdL II*, p. 261, 25-26; trad. it., p. 458.

Laddove l'intelletto scorge nel principio di identità una legge del pensiero accanto alle altre, per la ragione essa inaugura un processo che gradualmente determina il contenuto dell'essenza. La versione formale del principio di identità fonda una sterile tautologia, secondo la quale ogni cosa è uguale a se stessa: ad esempio, stabilisce che una pianta è una pianta, senza estendere il discorso con dettagli ulteriori³⁰⁵. Al contrario, l'identità essenziale non torna al punto da cui si è mossa nella medesima condizione, ma si arricchisce di determinazioni che trasfigurano la fisionomia dell'intero movimento in cui si raccolgono le essenzialità. Dunque, l'identità dell'essenza viene conservata; piuttosto, è la sua semplicità che si dissolve di fronte ai nessi che la legano alle altre forme del pensiero.

L'avvio dell'esposizione è segnato dalla originaria indeterminatezza dell'identità, che nella veste della riflessione immediata coincide con il semplice riferimento a sé dell'essenza, scevra da ulteriori essenzialità. Considerata sotto il profilo generale della riflessione nella sua interezza, l'identità riproduce innanzitutto la forma della pura negatività assoluta, ovvero di ciò che negandosi consegue la propria uguaglianza in quanto negazione di se stessa³⁰⁶. Senonché, l'essenza esibisce una complessità strutturale che l'identità da sola non è in grado di esaurire. È infatti vero che l'essenza è uguale a se stessa, e quindi identica a sé; tuttavia, la sua uguaglianza produce dall'interno un contraccolpo, con il quale è posto l'altro in cui l'essenza si riflette: «Ovvero, l'identità è la riflessione in se stessa, che è questo solo come un respingere interno, e questo respingere è come riflessione in sé, un respingere che immediatamente si riprende in sé»³⁰⁷.

In questa fase repulsiva del movimento, visto il contraccolpo, affiora la pura differenza (*Unterschied*) come negazione della semplice identità con sé dell'essenza. Ma la loro non è una negazione esclusiva, bensì costituiva, poiché l'una non sussiste senza riflettersi

³⁰⁵ «Quando infatti alla domanda p. es.: Che cos'è una pianta? si risponde: Una pianta è – una pianta, la verità di una simil proposizione verrà nello stesso tempo concessa da tutta la compagnia colla quale viene sperimentata, e nello stesso tempo con pari unanimità si dirà che con ciò non è stato detto nulla. Quando uno apre la bocca, promettendo di dire che cosa è Dio, cioè che Dio è – Dio, l'aspettazione si trova delusa, perché si attendeva a una determinazione diversa. E contuttoché questa proposizione sia un'assoluta verità, pure cotesta oratoria assoluta viene stimata ben poco. Nulla si ritien più noioso e pesante di una conversazione in cui si rimastichi sempre la stessa cosa, di un discorso come quello, che pur dev'esser verità» (*WdL II*, p. 264, 7-17; trad. it., pp. 461-462).

³⁰⁶ «Come negazione assoluta essa [l'identità essenziale] è la negazione che nega immediatamente se stessa, un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere per cui non vien distinto nulla, ma che rovina immediatamente in se stesso» (*WdL II*, p. 261, 26-30; trad. it., pp. 458-459).

³⁰⁷ *WdL II*, p. 262, 3-5; trad. it., p. 459.

nell'altra. Quale assolutamente altro dell'identità, la differenza è identica a sé, poiché nega l'identità essenziale, e dunque è identica a sé come non-identità; però questo significa anche che la differenza, essendo contrapposta all'identità, è uguale alla non-identità³⁰⁸. Ne consegue che l'identità è pensata *innanzitutto* come l'intera riflessione, ma con la comparsa della differenza ciascuna parte diventa un momento dell'intero, e i due momenti dispongono una prima connessione. Differendo dalla non-identità, da ciò non è uguale a se stessa, l'identità implica la differenza, poiché lei stessa consiste nell'esser differente da ciò che non rientra in sé. Allo stesso tempo, la differenza è identica a sé in quanto negazione dell'identità da cui si distingue. La contraddizione emersa dalla loro reciproca esclusione palesa l'impossibilità di pensare separatamente l'identità e la differenza, dal momento che la loro «verità è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità [*Einheit der Identität mit der Verschiedenheit*], e quindi ch'essa consiste solo in questa unità»³⁰⁹.

Con l'irruzione della differenza assoluta, comincia a essere delineata la struttura riflessiva delle essenzialità. Risulta infatti che le demarcazioni imposte dall'intelletto alle leggi universali del pensiero, sulla cui presunta inconfutabilità si è incardinata la logica classica, si rivelino porose dinanzi alle connessioni che vengono individuate dalla ragione. Astrarre il principio di identità dal legame con le altre determinazioni riflessive implica ridurlo a «una determinatezza unilaterale», contenente «soltanto la verità formale, una verità astratta, incompleta»³¹⁰, e perciò distante dalla reale concretezza dell'identità essenziale. Intorno a questo nucleo argomentativo, procede l'analisi delle essenzialità.

Si è quindi cominciato a intravedere il loro tessuto connettivo, ma l'ingresso delle forme relazionali si è accompagnato con asserzioni, formule e termini, il cui significato è afferrato più scientemente con il procedere dell'analisi. Aleggia ancora una discreta vaghezza sull'attuazione di questo impianto riflessivo. Nelle notazioni sul concetto di identità, si fa riferimento in rapida sequenza a molteplici passaggi: la determinazione dell'identità quale semplice autoeguaglianza, la relazione di reciproca esclusione instaurata con la differenza assoluta, la scansione di entrambi come intero e momento, e

³⁰⁸ «La differenza è però identica con sé, solo in quanto è non identità, ma un'assoluta non identità. La non identità però è assoluta, in quanto non contiene nulla del suo altro, ma solo se stessa, vale a dire, in quanto è assoluta identità con sé» (*WdL II*, p. 262, 6-9; trad. it., p. 459).

³⁰⁹ *WdL II*, pp. 262-263, 35-2; trad. it., p. 460.

³¹⁰ *WdL II*, pp. 262, 33-34; trad. it., p. 460.

infine l'unione con la diversità. Tuttavia, il loro significato è stato accennato appena, di certo non in misura da soddisfare basilari criteri di chiarezza espositiva. Non trattandosi di nozioni equivalenti, incrinerebbe l'esito complessivo della logica speculativa omettere una loro più accurata disamina. Manca, in ultima analisi, una scansione diligente dei livelli relazioni in cui le essenzialità si annodano, scansione fornita nelle pagine successive.

Lo stesso Hegel avverte l'urgenza di frenare lo slancio espositivo per ripiegare con maggiore acribia sui concetti che nel frattempo sono emersi. A buon diritto, ci si potrebbe domandare se vi fosse una particolare strategia argomentativa o, in senso lato, una necessità dietro questa *vis* propulsiva. La serrata reiterazione degli attacchi che in questi paragrafi vengono mossi alle leggi universali del pensiero induce a ritenere che Hegel non intendesse lasciare adito a nessun dubbio sulla loro insufficienza teorica. Per il considerevole prestigio storicamente riconosciuto ai principi, è ragionevole che Hegel si sia adoperato più che in altri snodi testuali a vagliare i limiti della loro veste intellettualistica, mostrando come ogni passo compiuto verso la profondità dell'essenza rafforzi l'esigenza di pensare diversamente le forme della riflessione. Lo scalpore suscitato dalle tesi hegeliane nella dottrina dell'essenza offre un indizio lampante del loro carattere controverso, se non altro per l'enorme difficoltà nel recepirle.

Terminata la seconda, lunga notazione sull'identità, Hegel riprende il corso della propria analisi con la trattazione della prima forma in cui si determina la differenza, ovvero la differenza assoluta. Quest'ultima aveva già fatto ingresso nella *Scienza della logica* con la scomposizione del movimento riflessivo, in base al quale l'identità essenziale conserva in sé la propria negazione, ed è dunque la relazione di se stessa, intesa come momento, e della non-identità, ovvero la differenza³¹¹. Adesso però muta la linea visuale di riferimento, che dall'identità fluisce verso la differenza assoluta. Parimenti alla costituzione della prima, la differenza di cui parla Hegel indica la differenza in sé e per sé come il lato negativo della riflessione, in cui l'essenza si oppone alla propria uguaglianza. Perciò, questa «differenza è la differenza in sé e per sé, la differenza

³¹¹ «L'identità è dunque in lei stessa assoluta non identità. Ma essa è per contro anche la determinazione dell'identità. Poiché come riflessione in sé essa si pone come il suo proprio non essere; è l'intero, ma come riflessione si pone come il suo proprio momento, come un esser posto, dal quale essa è il ritorno in sé. Soltanto così qual suo momento essa è l'identità come tale, qual determinazione della semplice uguaglianza con sé, contro l'assoluta differenza» (*WdL II*, pp. 262, 10-15; trad. it., p. 459).

assoluta, la differenza dell'essenza»³¹². Venendo concepita in termini di assolutezza, la differenza può trovare esclusivamente in se stessa l'unico referente con il quale istituire una relazione, non essendo possibili legami ulteriori. La differenza è quindi, riferendosi a sé, «un concetto semplice [*einfacher Begriff*]]»³¹³, tale però da conservare la propria disposizione riflessiva, giungendo infatti dalla riflessione. Hegel insiste con decisione sulla necessità di separare la distinzione assoluta dell'essenza con l'alterità incontrata nella precedente sfera logica. La differenza assoluta è, infatti, «la differenza della riflessione, non l'esser altro dell'esser determinato [*nicht das Andersseyn des Daseyns*]]»³¹⁴. Mentre nella prima sfera della logica l'alterità denota la presenza di due determinatezze, ognuna delle quali estrinseca all'altra, per la differenza l'altro non costituisce una forma separata, ma lo include dentro di sé in virtù della sua riflessività³¹⁵. Per determinarsi, l'essenza deve includere l'identità, quale negazione di sé, poiché senza di essa non differirebbe da ciò che nega. Si tratta di un andamento analogo al movimento di rottura dell'identità con se stessa. Dunque, ognuno dei due momenti figura essenziali per la maturazione dell'altro: tanto l'identità quanto la differenza negano la loro semplicità nel riferirsi come negazione dell'altro. Come la prima essenzialità, «La differenza è dunque se stessa è l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la differenza; questa è l'intero e il suo momento»³¹⁶. Malgrado il mutamento prospettico, identità e differenza esibiscono una struttura analoga, per la quale ciascuna è costituita dall'unità di sé e del proprio altro.

. Lo sviluppo dell'analisi procede di pari passo a una determinazione più serrata, puntuale e oppositiva della relazione nella quale le due polarità sono poste e in quanto tali congiunte. Approfondire la differenza, dove risiede il lato negativo della riflessione, intensifica il grado di negazione delle essenzialità, che si riflettono l'una nell'altra con

³¹² *WdL II*, p. 266, 1-2; trad. it., p. 464.

³¹³ *WdL II*, p. 266, 7; trad. it., p. 464.

³¹⁴ *WdL II*, p. 266, 9-10; trad. it., p. 464.

³¹⁵ Più nello specifico, in merito alla distinzione tra differenza assoluta ed esser determinato Hegel scrive: «Un esser determinato e un altro esser determinato son posto come tali che cadono uno fuori dell'altro; ciascuno di essi, mentr'è determinato contro l'altro, ha però un essere immediato per sé. L'altro dell'essenza, all'incontro, è l'altro in sé e per sé, non già l'altro quasi di un altro che si trova fuor di lui; è la determinatezza semplice in sé. Anche nella sfera dell'esser determinato l'esser altro e la determinatezza si mostrò esser di questa natura, esser cioè determinatezza semplice, opposizione identica; ma questa identità si dava a vedere solo come il passare di una determinatezza nell'altra. Qui nella sfera della riflessione si presenta la differenza come riflessa, la differenza che è posta così com'è in sé» (*WdL II*, p. 266, 10-18; trad. it., p. 464).

³¹⁶ *WdL II*, p. 266, 22-24; trad. it., pp. 464-465.

vivacità crescente. Con l'acuirsi della loro interazione, la trama riflessiva dell'essenza ne esce articolata ed estesa.

Benché a seguito della loro determinazione identità e differenza vengano ridotte a momenti di un'unica relazione, in entrambe permane ancora un residuo della semplicità da cui erano affette prima della loro connessione. Ognuna delle due essenzialità, infatti, continua a trovare il proprio riferimento immediato in se stessa, e non nella mediazione con l'alterità. Accomunate da un senso di estraneità, identità e differenza risultano mutualmente indifferenti, e perciò inadeguate a esprimere l'architettura riflessiva dell'essenza che sta venendo alla luce. Se entrambe le essenzialità, in quanto riflesse in loro, mostrano indifferenza nei confronti della rispettiva controparte, è giocoforza escluso che siano poste le condizioni affinché ciascun polo si lasci determinare dal proprio altro. L'estraneità da cui sono contrassegnate le due essenzialità è tracciata con precisione da Hegel nel seguente paragrafo:

I momenti della differenza sono l'identità e la differenza stessa. Essi son diversi come riflessi in se stessi, come riferentesi a sé. Così nella determinazione dell'identità essi son riferimenti soltanto a sé. L'identità non è riferita alla differenza, né la differenza è riferita all'identità. In quanto così ciascuno di questi momenti è riferito soltanto a sé, essi son determinati uno rispetto all'altro. – Poiché ora in questo modo non son differenti in loro stessi, la differenza è loro estrinseca. I diversi non stanno dunque fra loro nel rapporto d'identità e differenza, ma soltanto in quello di diversi in generale, di diversi che sono indifferenti fra loro e di fronte alla lor determinatezza³¹⁷.

L'ingresso dalla riflessione esterna muta la compagine delle essenzialità, e si assiste alla rideterminazione della differenza, che, oltrepassando la propria absolutezza, si trasforma nella diversità (*Verschiedenheit*). Non sono esenti da tale processo metamorfico nemmeno le essenzialità finora considerate. L'identità si determina nel polo dell'eguaglianza (*Gleichheit*), mentre la differenza giunge all'ineguaglianza (*Ungleichheit*)³¹⁸. Dire di qualcosa che è uguale a un altro, così come dire che invece non lo è, designa un'attività che per la sua intrinseca natura comparativa non è fondata sui singoli termini della relazione, ma dipende invece dal riferimento a un terzo, in forza del quale il confronto

³¹⁷ *WdL II*, p. 267, 21-30; trad. it., p. 466.

³¹⁸ «L'eguaglianza è bensì identica, ma solo come un esser posto, come una identità che non è in sé e per sé. – In pari maniera l'ineguaglianza è differenza, ma come differenza estrinseca, che non è in sé e per sé la differenza dell'ineguale stesso» (*WdL II*, p. 268, 22-25; trad. it., p. 467).

viene disciplinato. Questo elemento comparativo a cui la riflessione esterna riconduce i rapporti di uguaglianza e ineguaglianza si presenta tuttavia come un elemento esterno, con cui entrambe si relazionano, ma determinandosi singolarmente, ciascuna per sé. Ecco quindi che una cosa è uguale a un'altra sotto un determinato aspetto, che due termini sono diversi riguardo a un lato, o ancora diversi in base a una seconda valutazione: «Nella riflessione fatta aliena a se stessa si mostrano dunque l'eguaglianza e l'ineguaglianza come appunto irrelativo l'una all'altra, ed essa le separa, in quanto le riferisce ad uno stesso, col mezzo degli in quanto, dei lati e dei riguardi»³¹⁹. Comparando termini diversi sotto il profilo dell'eguaglianza e dell'ineguaglianza, la riflessione esterna si muove incessantemente dall'una all'altra, avanti e indietro, nell'esercizio della propria attività. Ma con ciò non si è ancora fuoriusciti dai residui di marca dualistica che attraversano lo spazio logico della diversità. L'alternarsi della riflessione da una parte all'altra non valica il loro isolamento, bensì lo avvala³²⁰. Ognuna, quando viene riferita ai membri della comparazione, esprime direttamente se stessa nella sua immediatezza, senza nessun riguardo per la relazione con la polarità opposta, che le rimane perciò estrinseca: «L'uguaglianza si riferisce soltanto a sé, e l'ineguaglianza è anch'essa soltanto ineguaglianza»³²¹.

Nondimeno, dallo svolgimento della riflessione esterna, emergono dei tratti aporetici che logorano la sua pretesa stabilità, illustrando una configurazione mutuale, e non indifferente delle essenzialità. Entrambe le essenzialità sono determinazioni della differenza, e in quanto tali intrinsecamente riferite l'una all'altra per la loro stessa costituzione. Vinta dal timore della contraddizione, è la logica intellettualistica che si è adoperata per applicare in maniera estrinseca i mezzi di comparazione dell'uguaglianza e dell'ineguaglianza, poiché persuasa che fosse non solo preferibile, ma addirittura possibile rimuovere la loro relazione, e quindi evitare la contraddizione. Così la riflessione è stata indotta ad assumerli singolarmente³²². Una volta svelata la loro

³¹⁹ *WdL II*, p. 269, 1-4; trad. it., p. 468.

³²⁰ «La riflessione esterna riferisce il diverso all'eguaglianza e ineguaglianza. Questo riferimento, il confrontare, va dall'eguaglianza all'ineguaglianza, e da questa a quella avanti e indietro. Ma questo riferimento, avanti e indietro, dell'eguaglianza e ineguaglianza è estrinseco a queste determinazioni stesse; perciò anche non vengono esse riferite l'una all'altra, ma soltanto ciascuna per sé ad un terzo. Ciascuna, in questo avvicendamento, si presenta immediatamente [*umittelbar*] per sé» (*WdL II*, p. 268, 29-35; trad. it., pp. 467-468).

³²¹ *WdL II*, p. 269, 7-8; trad. it., p. 468.

³²² «La simultaneità dei due predicati vien bensì tenuta separata per mezzo dell'in quanto, vale a dire per ciò che due cose in quanto eguali, in tanto non son disuguali, ovvero per ciò che da un lato e sotto l'altro

reciprocità, l'attività del comparare si rivela costitutivamente bidirezionale, per cui è trascinata nell'altra dalla comparazione e in essa scompare. Dunque, l'uno è «quel che non è l'altro; uguale non è disuguale, e disuguale non è uguale; ed entrambi hanno essenzialmente questa relazione, e fuori di essa non hanno alcun significato; in quanto son determinazioni della differenza ciascuno è, quel che è, come differente dal suo altro [ist jedes das was es ist, als unterschieden von seinem andern]»³²³. Con l'esposizione del movimento che pervade e raccoglie le forme della diversità in un rapporto di reciproca determinazione, eguaglianza e ineguaglianza si mostrano come membri sì diversi ma appartenenti alla medesima attività che li congiunge. Di conseguenza, decade la loro iniziale estrinsecità.

Se l'eguaglianza è costituita dall'unione di sé e dall'ineguale, e al pari l'ineguaglianza è costituita dall'unione di sé e dall'eguale, si è oltrepassato l'impianto della semplice diversità, nella quale i lati cadevano l'uno fuori dall'altro. Venuta meno l'indifferenza che isolava le essenzialità, la differenza si determina ulteriormente raggiungendo la sua terza forma nell'opposizione (*Gegensatz*), incentrata sul rapporto di reciproca mediazione che intercorre fra i due lati:

Il semplice diverso trapassa quindi, per l'esser posto, nella riflessione negativa. Il diverso è la differenza soltanto posta, dunque la differenza che non è differenza, dunque la sua propria negazione in lui stesso. Così l'eguaglianza e l'ineguaglianza stesse, l'esser posto, ritornano, per via dell'indifferenza o della riflessione che è in sé, nella negativa unità con sé, nella riflessione che è la differenza dell'uguaglianza e ineguaglianza in se stessa. La diversità, i cui lati indifferenti non sono in parti tempo assolutamente altro che momenti di una medesima unità negativa, è l'opposizione³²⁴.

L'opposizione viene definita da Hegel mediante la compenetrazione dei momenti riflessivi anteriori. Essa è «l'unità dell'identità e della diversità»³²⁵. A differenza dell'estrinsecità della *Verschiedenheit*, i cui lati sono l'uno semplicemente diverso dall'altro, nell'orizzonte concettuale dell'opposizione i suoi momenti non sono riferiti a

rispetto invece son disuguali. Con ciò l'unità dell'eguaglianza e ineguaglianza vien rimossa dalla cosa, e quella che sarebbe la sua propria riflessione e la riflessione dell'eguaglianza e ineguaglianza in sé vien tenuta ferma come riflessione estrinseca alla cosa» (*WdL II*, p. 272, 1-7; trad. it., p. 472).

³²³ *WdL II*, p. 269, 14-17; trad. it., p. 468.

³²⁴ *WdL II*, p. 270, 10-18; trad. it., pp. 469-470.

³²⁵ *WdL II*, p. 272, 19; trad. it., p. 473.

un altro generico, bensì specificamente determinato³²⁶. Non rientrano in questa sede determinazioni che manifestano indifferenza nei confronti del loro opposto, in un orizzonte di vaga diversità; risultano invece determinazioni per le quali è essenziale aprirsi alla determinazione dell'altro. Ecco quindi che la loro relazione non esprime più una diversità estrinseca o indifferente, ma precisamente determinata. Così come per gli altri momenti della riflessione, nella misura in cui la differenza assume la forma dell'opposizione, il mutamento coinvolge i suoi momenti, dando adito a una nuova morfologia relazione per le essenzialità. Nello specifico, l'eguaglianza evolve nel positivo, mentre l'ineguaglianza nel negativo. Ereditando dalle forme della diversità il riferimento all'altro, che positivo e negativo esibiscono con grande chiarezza³²⁷. Che siano legate da una relazione è appurato, e pertanto non designa il fuoco della discussione; quel che viene esaminato nel seguito della trattazione è la natura del legame che congiunge le due polarità.

In primo luogo, positivo e negativo vengono pensati dalla riflessione ponente come «momenti assoluti dell'opposizione»³²⁸. La sussistenza di ciascuna dipende dalla presenza del secondo lato, senza il quale non sarebbe possibile istituire una relazione oppositiva. Essi raffigurano momenti che nascono e si dissolvono nel confronto, dal momento che ogni lato toglie ciò che viene posto dall'altro: «Così il positivo e il negativo sono in generale opposti; ossia ciascuno è soltanto l'opposto dell'altro, l'uno non è ancora positivo, e l'altro non ancora negativo, ma entrambi son negativi uno rispetto all'altro»³²⁹. Negandosi reciprocamente, entrambi i momenti che appaiono nella relazione ricevono un segno negativo, l'uno in riferimento all'altro. In base a questa reciprocità negativa, i lati

³²⁶ «La differenza dell'essenza è perciò la *contrapposizione*, secondo la quale il differente non ha di *fronte* un *altro in generale*, ma il suo altro: cioè ciascuno ha la sua propria determinazione solo nella sua relazione con l'altro, è riflesso in sé solo in quanto è riflesso nell'altro, e parimente l'altro: ciascuno è così il *suo* altro dell'altro» (*Enz.*, trad. it., § 119).

³²⁷ «Il positivo è l'esser posto come riflesso nella sua eguaglianza con sé [*Das Positive ist das Gesetzseyn als in die Gleichheit mit sich reflectirt*]. Ma ciò che vien riflesso è l'esser posto, vale a dire la negazione come negazione. E così questa riflessione in sé ha per sua determinazione la relazione ad altro [*hat diese Reflexion in sich die Beziehung auf das andre zu ihrer Bestimmung*]. Il negativo è l'esser posto come riflesso nell'ineguaglianza [*Das Negative ist das Gesetzseyn als in die Ungleichheit reflectirt*]. Ma l'esser posto è l'ineguaglianza stessa. Epperò questa riflessione è l'identità dell'ineguaglianza con se stessa ed assoluto riferimento a sé. – In pari maniera dunque e l'esser posto riflesso nell'eguaglianza con sé ha in lui l'ineguaglianza, e l'esser posto riflesso nell'ineguaglianza con sé ha anche in lui l'eguaglianza» (*WdL II*, p. 273, 11-19; trad. it., p. 474).

³²⁸ *WdL II*, p. 273, 34-35; trad. it., p. 474.

³²⁹ *WdL II*, p. 273, 37-39; trad. it., pp. 474-475.

dell'opposizione vengono tolti e così la relazione precipita nel nulla, ovvero in un risultato uguale a zero, senza alcuna attenzione della loro consistenza.

Nella notazione all'essenzialità, Hegel elabora delle illustrazioni esemplari di matrice aritmetica che istanziano i momenti della riflessione sui lati dell'opposizione, con l'obiettivo di chiarirne il significato³³⁰. Vediamo il primo modello. Posta l'unità assoluta $[a]$ che funge da «base morta»³³¹ della relazione, da essa si ricavano $+a$ come elemento positivo e $-a$ come elemento negativo, l'uno contrapposto all'altro. Sorreggendo i due estremi, l'unità assoluta svolge la medesima funzione di un fulcro che, situato nel punto centrale dell'asse, mantiene in statico equilibrio l'intera figura, essendo perfettamente equidistante da entrambi i lati. Ma cristallizzazione dell'unità relazione delude l'intrinseca dinamicità dell'essenza. Per questo, Hegel polemizza contro il modello teorico della riflessione ponente, secondo cui l'opposizione termina il suo percorso in uno zero. Concentrandosi esclusivamente su una parte di contro all'intero, la riflessione trascura il tenore produttivo della negazione, e pertanto vanifica la concretezza dell'opposizione, poiché confonde l'unità con il nulla. Particolarmente esemplificativa è l'obiezione che Hegel adduce con la descrizione di una circostanza pratica, la stessa che era stata discussa da Kant, ma con esito differente, all'interno di un testo precritico. Oggetto di considerazione è lo spostamento che si realizza lungo una direttrice spaziale, secondo due movimenti antitetici: prima il movimento va in una direzione e poi inversamente si torna alla stazione di partenza³³². Dalla coincidenza della partenza con la meta finale si dovrebbe giungere alla conclusione che il risultato è uguale a zero, *come se* non fosse stato compiuto nessun movimento. Tuttavia, è tangibile che si tratti di una mera apparenza. Andando avanti e indietro, come sottolineato da Hegel, il tragitto viene

³³⁰ È stato giustamente osservato che dietro la notazione si cela un confronto tacito, ma serrato con le considerazioni svolte da Kant alla luce della distinzione tra opposizione logica e reale, in uno scritto risalente al 1763, intitolato *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, ossia *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative*. Impediscono un'analisi del testo kantiano, nonostante l'indubbia influenza sulla maturazione del pensiero hegeliano, i limiti formali del presente elaborato, che ne precludono un'esposizione adeguata alla sua densità teorica. Per una trattazione distesa dell'opera, si rimanda a: S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 63-78; M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Eule der Minerva, Berlin, 2017, pp. 49-104.

³³¹ *WdL II*, p. 276, 10; trad. it., p. 477.

³³² «Se dopo aver fatto un'ora di cammino verso levante, se ne fa una verso ponente, questa toglie via la prima [...]. L'ora di cammino verso levante, in parti tempo, non è il cammino positivo in sé, né il cammino verso ponente è il cammino negativo; ma coteste direzioni sono indifferenti di fronte a questa determinatezza dell'opposizione; solo un terzo riguardo che cade fuori di loro rende l'una positiva, e l'altra negativa» (*WdL II*, p. 276, 20-26; trad. it., p. 478).

percorso due volte, non è semplicemente annullato. Ne discende che la negazione non sia elisa, bensì raddoppiata: «così $+y -y = 2y$ »³³³.

Sotto l'impronta della riflessione esterna, positivo e negativo sono concepiti nella forma di meri accidenti opposizionali, contrassegnati dalla semplice diversità dei lati. Pertanto, essi non sono né propriamente positivi, né tantomeno negativi, ma lo diventano una volta posti in relazione, a seconda del segno che viene loro attribuito da un terzo, che stabilisce il punto di demarcazione fra positivo e negativo. Ma quale lato, nello specifico, assuma il ruolo di positivo e quale rivesta, per converso, quello di negativo è indifferente, dal momento che la loro opposizione non è genuina, ma viene eretta dall'esterno. Introducendo un esempio rappresentativo, sarà più facile cogliere il sostrato concettuale che fonda lo schema della riflessione esterna. Si considerino undici unità aritmetiche. Se una parte di queste unità viene contrapposta a una seconda parte, ad esempio tre unità contro otto unità non si dovrebbe per questo inferire che, in generale, vige un rapporto di opposizione fra queste due parti. Mentre nell'esempio del moto locale levante è, in quanto tale, la negazione di ponente e viceversa, le singole unità aritmetiche non si negano reciprocamente in virtù della loro costituzione interna, ma si trovano a farlo, quando viene loro impressa la forma di unità opposte. Lo dimostra la totale autosussistenza di queste unità, che infatti non dipendono da una mediazione oppositiva per essere istituite, ma godono di uno statuto autonomo. Per calcolare il valore assoluto della loro differenza, è irrilevante che sia il lato di tre unità piuttosto che il lato di otto unità a ricevere il segno positivo oppure quello negativo: la risposta è sempre la medesima. Positivo e negativo appaiono nella veste di semplici momenti, in cui vengono raccolti lati che, al di fuori di questa mediazione, sussistono l'uno indifferente all'altro, poiché determinati in loro stessi. Le unità aritmetiche restano tali a prescindere dal punto in cui viene calata la divisione che mette un lato contro l'altro. Emerge pertanto una determinazione degli opposti estrinseca, contingente, e nient'affatto essenziale:

In questo modo entrambi i lati son semplicemente diversi, ed in quanto la loro determinazione, di esser positivo e negativo, costituisce il lor rispettivo esser posto, ciascuno non è in lui stesso determinato così, ma è soltanto determinatezza in generale; quindi a ciascun lato compete bensì una delle determinatezze di positivo e negativo, ma queste

³³³ *WdL II*, p. 277, 6; trad. it., p. 479.

possono essere scambiate, e ciascun lato è cosiffatto, che può esser preso egualmente tanto come positivo, quanto come negativo³³⁴.

Nessuna delle determinazioni teoriche precedente riflette esaurientemente l'essenza dell'opposizione. Secondo il primo modello, positivo e negativo sono intrecciati in una sola unità, ma entrambi i lati sono dissolti dalla loro reciproca mediazione negativa, che considera il risultato finale uno zero. Nel secondo, invece, è rilevata la consistenza dei singoli lati, ma viene meno la loro unione di fronte all'autosussistenza degli stessi. È con la riflessione determinante che traspare la autentica configurazione concettuale dell'opposizione. Laddove, in precedenza, positivo e negativo sono stati considerati degli elementi annullantesi oppure indifferenti, la riflessione determinante ricomprende entrambi nell'unità della negazione³³⁵. In essa, il positivo si mostra come «il non contrapposto [*Nichtengegengesetzte*], l'opposizione tolta, ma come lato dell'opposizione stessa»³³⁶. Negando il lato opposto, il positivo richiede in sé il suo altro, in riferimento al quale si media internamente come non-essere del negativo. E il suo altro, ovvero il negativo, si determina alla luce della medesima logica; nella relazione oppositiva, esso diventa il contrapposto, e pertanto conserva allo stesso modo in sé il riferimento al positivo come proprio altro. In quanto tali, le determinazioni essenziali del positivo e del negativo non si riducono al nulla, né raffigurano astrazioni di lati indipendenti, ma guadagnano la loro completa determinazione nel riferimento opposizionale al proprio altro. Osservando la reciproca mediazione dei due poli, Hegel scrive:

Ma il positivo o negativo che è in sé significa essenzialmente, che quello di esser contrapposto non è semplicemente un momento, né appartiene al confronto, ma è la propria determinazione dei lati dell'opposizione. Positivo o negativo in sé essi non son dunque fuor del riferimento ad altro, ma perché questo riferimento, e propriamente come esclusivo, costituisce la loro determinazione o essere in sé. In ciò sono essi dunque tali anche in sé e per sé³³⁷.

³³⁴ *WdL II*, p. 274, 11-17; trad. it., p. 475.

³³⁵ «Se non che in terzo luogo il positivo e il negativo non son soltanto un posto, né semplicemente un indifferente, ma il loro esser posto o il riferimento all'altro in una unità, che essi stessi non sono, è ripreso in ciascuno. Ciascuno è in lui stesso positivo e negativo; il positivo e il negativo son la determinazione riflessiva in sé e per sé; solo in questa riflessione in sé dell'opposto son positivo e negativo» (*WdL II*, p. 274, 18-23; trad. it., p. 475).

³³⁶ *WdL II*, p. 274, 29-30; trad. it., p. 476.

³³⁷ *WdL II*, p. 275, 18-23; trad. it., p. 477.

3.2 La contraddizione

La determinazione del pensiero, nella quale giunge a compimento la mediazione assoluta dell'essenza con se stessa, corrisponde alla categoria riflessiva della contraddizione (*Widerspruchs*)³³⁸.

Lungo l'itinerario espositivo della differenza, si è osservata la graduale accentuazione della negatività come l'impulso, il *nisus* trainante da cui la riflessione è sospinta in avanti, tracciando l'articolazione delle sue forme in contrasto all'identità. Mentre il lato di quest'ultima mantiene l'autoeguaglianza del movimento, il lato della differenza ne approfondisce l'estensione tramite l'istituzione di connessioni non soltanto nuove, ma contrassegnate da una maggiore intensità. Stabilito che la verità della riflessione esige l'unificazione di entrambi i momenti per essere completa, l'esperienza delle essenzialità mostra che le strutture relazionali susseguentesi nella mediazione assoluta configurano un'orditura concettuale la cui trama si innesta sul conflitto delle relative polarità. Procedendo dalla lacerazione interna alla forma dell'identità, la prima determinazione originata dalla negazione risulta essere la differenza assoluta, che in forza del suo semplice riferimento a sé instaura una relazione labile con il lato opposto. Labile poiché la relazione da cui sono congiunti viene posta, ma in uno stato di lampante indeterminatezza, per la quale è ignorata la reciproca mediazione dei due momenti rispetto al loro nesso³³⁹. In secondo luogo, la negatività trova esposizione nella veste della diversità. Pur fondandosi su una relazione chiaramente istituita, ognuno dei due lati si riferisce non al proprio contrario, bensì al legame di comparazione fornito dalla riflessione. Dunque, ciascuno stringe una relazione con la riflessione per contro proprio; si avverte però l'assenza di un movimento unificato in un singolo assetto, vale a dire una ricomprensione di entrambi i poli in ragione della loro reciprocità³⁴⁰. Con l'opposizione

³³⁸ Sull'analisi testuale della contraddizione nella *Scienza della logica*, cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, cit., pp. 43-62; B. Longuenesse, *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, cit., pp. 66-84; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, cit., pp. 300-307; S. Schick, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 53, Meiner, Hamburg, 2010, pp. 397-413; M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa, 2014, pp. 164-174; M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, cit., pp. 189-228.

³³⁹ «Questa differenza è la differenza in sé e per sé, la differenza assoluta, la differenza dell'essenza. È la differenza in sé e per sé, non già una differenza per mezzo di un estrinseco, ma una differenza che si riferisce a sé, dunque semplice» (*WdL II*, p. 266, 1-4; trad. it., p. 464).

³⁴⁰ «La riflessione estrinseca è come tale estrinseca a se stessa; la differenza determinata è la negata differenza assoluta; non è quindi semplice, non è la riflessione in se stesso, ma ha questa riflessione fuori

si assiste al terzo momento della diversità. Sulla base dei concetti di positivo e negativo, la riflessione travalica l'estraneità da cui sono affette le relazioni di uguaglianza e ineguaglianza, delineando un rapporto di mutua mediazione, cosicché per entrambi i momenti il polo opposto diventa essenziale per la determinazione di sé³⁴¹.

In sintesi, dichiara Hegel ripercorrendo le precedenti stazioni d'indagine:

La differenza in generale contiene i suoi due lati come momenti [*überhaupt enthält seine beyden Seiten als Momente*]. Nella diversità cotesti lati cadono uno fuori dell'altro indifferentemente [*fallen sie gleichgültig auseinander*]; nell'opposizione come tale essi son lati della differenza, determinati soltanto l'uno mediante l'altro, epperò soltanto momenti; ma sono parimenti determinati in loro stessi, indifferenti l'uno di fronte all'altro, ed escludentisi reciprocamente [*aber sie sind eben so sehr bestimmt an ihnen selbst, gleichgültig gegen einander und sich gegenseitig ausschliessend*]: le determinazioni riflessive indipendenti [*die selbstständigen Reflexionsbestimmungen*]³⁴².

L'intensificarsi delle connessioni che uniscono le essenzialità avanza di pari passo alla progressiva erosione della loro indifferenza, e dunque al conseguimento di una superiore chiarezza, nonché determinazione concettuale. Poiché nel suo svolgersi la riflessione avvita ulteriormente il nesso relazionale su cui è imbastita l'esposizione dei due momenti, lo spazio teorico occupato dall'indifferenza arretra al consumo di ogni passaggio. L'apice dell'indifferenza risiede presso la differenza assoluta, che, come rilevato da Hegel, contiene *in generale* all'interno del proprio impianto i suoi lati come momenti. Benché già si ragioni in termini relazionali, il rapporto è permeato da una profonda vaghezza. La mediazione dei due lati è appena accennata, poiché l'altro è per ciascuno un esterno semplicemente posto a negazione della propria assolutezza. A quest'altezza, la struttura della mediazione mostra di essere dominata dall'indifferenza dei suoi poli: ciascuno è infatti indifferente tanto nei confronti dell'altro, quanto della riflessione. Nell'articolarsi della diversità, è guadagnata la determinazione della riflessione, a cui i suoi lati sono

di sé. I suoi momenti cadono pertanto l'uno fuor dell'altro, e si riferiscono anche, in quanto reciprocamente estrinseci, alla riflessione in se stesso che sta loro di contro» (*WdL II*, p. 268, 35-39; trad. it., p. 468).

³⁴¹ «La differenza dell'essenza è perciò la *contrapposizione*, secondo la quale il differente non ha di *fronte* un *altro in generale*, ma il suo altro: cioè ciascuno ha la sua propria determinazione solo nella sua relazione con l'altro, è riflesso in sé solo in quanto è riflesso nell'altro, e parimenti l'altro: ciascuno è così il *suo* altro dell'altro» (*Enz.*, trad. it., § 119).

³⁴² *WdL II*, p. 279, 3-8; trad. it., p. 481.

riferiti per adempiere la loro attività comparativa, rimanendo però circoscritti in sé stessi, e quindi indifferenti verso l'altro polo. Una volta pervenuti alla forma dell'opposizione, la rarefazione conoscitiva causata dall'indifferenza si rivela sensibilmente più marginale a confronto con la posizione di partenza, senza tuttavia essere stata abolita, mancando infatti la piena integrazione di entrambi i lati nell'unità della relazione. Quali momenti della differenza nell'opposizione, positivo e negativo si determinano l'uno mediante la negazione dell'altro. Il positivo è tale perché nega di essere il negativo, e infatti si oppone al proprio altro; viceversa, il negativo rivendica la propria identità affermandosi come contrario del positivo, ossia negandolo, e quindi negando di essere il positivo. Così, ciascun lato è se stesso in quanto riflette in sé di non-essere l'altro: non un generico altro, bensì l'altro che si è determinato come suo opposto. Senonché, positivo e negativo, pur costituendo momenti della medesima relazione, raffigurano dei poli congiunti, ma non ancora unificati.

Con tale puntualizzazione terminologica, si intende illustrare una distinzione di stampo più specificamente concettuale che palesa la comparsa della contraddizione. La radice etimologica di congiungere, dal verbo latino *con-iungere*, mette in rilievo la connessione che viene introdotta fra almeno due elementi, i quali nondimeno rivendicano la priorità delle singole parti contro il tutto. Unire deriva invece da *unus*, e letteralmente significa raccogliere elementi diversi per farne uno³⁴³. Sebbene positivo e negativo si reggano in

³⁴³ Tale distinzione trova riscontro con il lessico hegeliano relativamente ai termini *Verbindung*, corrispondente all'italiano congiungere, collegare, e *Vereinigung*, mutuato dalla nozione di *Einheit*, ossia unità. Merita considerare che, in generale, il prefisso tedesco *ver-* descrive un cambiamento di stato, una trasformazione o in senso lato un movimento del soggetto. Mentre però il sostantivo *Bindung* riferisce il movimento alla fondazione di un legame fra più parti, *Einigung* condivide l'etimo dell'aggettivo *ein-*, ossia uno, rimandando pertanto alla formazione di un'unità in cui le parti si risolvono.

Per quanto concerne il contesto teorico del primo vocabolo, offrono delle indicazioni esemplari i seguenti passi. In linea con la distinzione cui si è accennato, il primo è collocato nella notazione dedicata all'opposizione: «Gli opposti nel loro congiungersi si tolgono [*Die Entgegengesetzten haben sich in ihrer Verbindung auf*]» (*WdL II*, p. 276, 19; trad. it., p. 478). Nella seconda citazione, tratta dalla notazione sul fondamento, nel capitolo terzo, il termine *Verbindung* viene utilizzato da Hegel per raffigurare un legame carente nei confronti dell'unità dell'essenza: «Essendo questa in generale un'attività estrinseca, limitata per il suo contenuto ad un'unica determinatezza, le determinazioni poste da lei vengono a collegarsi in maniera estrinseca e accidentale» (*WdL II*, p. 293, 21-23; trad. it., p. 499).

Per il secondo, esso fa la sua comparsa all'interno della dottrina dell'essenza in forma verbale, nella seconda nota sull'identità, dove Hegel discute della concezione ordinaria dell'intelletto intorno al principio di identità. Polemizzando contro la sua astrattezza, egli osserva che l'esperienza dimostra con sufficiente chiarezza che l'identità non può essere separata dalla diversità, alla quale è infatti unita. Benché non venga espressamente adoperato il termine contraddizione, il riferimento alla concretezza dell'esperienza, come si avrà occasione di notare, suggerisce di intendere *Einheit* alla luce del concetto di contraddizione piuttosto che in riferimento alle altre forme della diversità. Scrive Hegel: «Perché l'esperienza conteneva anzi l'identità in unione colla diversità ed è l'immediata confutazione dell'affermazione che l'identità astratta

considerazione della loro mutua corrispondenza, poiché l'uno non può darsi senza il polo opposto, è pur vero che la relazione in cui si formano li fissa entro una congiunzione che si mantiene estrinseca sotto il profilo dell'in sé. Il positivo si tiene ancorato al proprio polo, e lo stesso accade per il negativo, di modo che ognuno si determina riflettendosi nella negazione dell'altro, ossia è in quanto non è il suo altro, ma senza che l'identità dell'altro trapassi nel proprio lato. Prevale nell'opposizione una traccia residuale dell'indifferenza di entrambi i lati, a detrimento dell'unità relazionale. Secondo questo schema, ognuno dei due poli rinvia alla mediazione con l'altro per strutturarsi, poiché il loro contrasto non è accidentale, bensì esprime la loro essenza in quanto opposti. Eppure, è una connessione che non può essere considerata unitaria, visto che difetta di una compenetrazione esauriente dei due momenti.

Porta il timbro di tali considerazioni l'adozione dell'aggettivo *selbstständig*, con il quale Hegel qualifica le essenzialità nel contesto dell'opposizione. Nella citazione riportata poco sopra, si è optato per tradurre il sintagma descrivendo le determinazioni riflessive in termini di indipendenza. Si tratta di una soluzione lessicale condivisibile, ma che si espone al rischio di apparire nebulosa o, peggio, generare fraintendimenti sul contenuto del paragrafo. Se le pagine sulla contraddizione vengono interrogate declinando l'aggettivo nel senso dell'irrelatività, per cui è indipendente ciò che è sciolto da legami con altro, sarebbe sufficiente ripetere lo svolgimento di qualunque essenzialità per escludere una risposta affermativa sulla questione. In senso stretto, *selbstständig* descrive ciò che sussiste a partire da sé. Di conseguenza, se è sotto questa luce che viene condotta l'analisi, l'oggetto focale della discussione diventa il rapporto che intercorre tra i poli e il loro nesso, ed estendendo lo sguardo alla logica della riflessione nel suo complesso tra le essenzialità e la mediazione dell'essenza.

Presentandosi nella forma di determinazioni autosussistenti, positivo e negativo rivendicano, ciascun lato per sé, la loro integrità di fronte all'opposizione dell'altro: «L'uno è il positivo, l'altro il negativo, ma quello come il positivo in lui stesso, questo

sia come tale qualcosa di vero, poiché appunto il contrario, cioè l'identità solo unita colla diversità [*die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist*], è ciò che si dà a vedere in ogni esperienza» (*WdL II*, pp. 263-264, 39-4; trad. it., p. 461). In seguito, conclusi i paragrafi sulle essenzialità, il termine compare con frequenza maggiore, per designare la struttura relazionale che si è consolidata nella transizione dalla contraddizione al fondamento. Per esempio: *WdL II*, p. 299, 13-20; trad. it., p. 506.

come il negativo in lui stesso»³⁴⁴. Escludendosi reciprocamente malgrado il rapporto di mediazione, ognuno dei due poli si riferisce all'altro, ma relazionandosi come momento sul quale esercita la negazione, ponendo sé mediante la negazione del proprio opposto³⁴⁵. Da una parte, è necessario che le determinazioni riflessive includano il loro altro, poiché, altrimenti non sarebbero nelle condizioni di determinarsi come *Selbst*, e dunque non potrebbero sussistere. Dall'altra, sono le stesse determinazioni che si articolano escludendo, ossia negando, l'altro che è parimenti incluso nella relazione come polo opposto, per conseguire la loro identità. Intrecciando entrambi i lati dell'opposizione, si ricava un movimento unico, secondo il quale le forme riflessive si strutturano includendo al proprio interno e, sotto lo stesso aspetto, escludendo da sé l'altro, senza cui lo *Selbst* non può essere. Poiché la determinazione dei due poli richiede che la mediazione avvenga tramite l'esclusione dell'opposto che ciascuno conserva al proprio interno, la riflessione si immette nella contraddizione:

Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza [*Indem die selbstsändige Reflexionsbestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält, und dadurch selbstsändig ist, die andere ausschließt, so schließt sie in ihrer Selbstständigkeit ihre eigene Selbstständigkeit aus sich aus*]; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la contraddizione [*Sie ist so der Widerspruch*]³⁴⁶.

L'approdo alla contraddizione rischiarerà le forme di mediazione della riflessione, indicando nell'impianto dell'ultima essenzialità la struttura sulla quale trovano radicamento fin da principio i nodi della differenza. È un tratto saliente dell'esposizione hegeliana ri-vedere le stazioni che sono già state attraversate dal pensiero alla luce delle articolazioni concettuali successive, che si distinguono per una maggiore definizione rispetto alle precedenti. Con la contraddizione viene perciò esplicitato l'assetto che regola l'ordinamento delle determinazioni riflessive, dando intellegibilità alla loro unione, basata sulla reciproca esclusione dei suoi momenti. Basti considerare il rapporto

³⁴⁴ *WdL II*, p. 279, 9-10; trad. it., p. 481.

³⁴⁵ «Come questo intero, ciascuno è mediato con sé dal suo altro e lo contiene. Ma è inoltre mediato con sé dal non essere del suo altro; così è unità per sé ed esclude da sé l'altro» (*WdL II*, p. 279, 12-16; trad. it., p. 481).

³⁴⁶ *WdL II*, p. 279, 17-23; trad. it., pp. 481-482.

dell'identità con la differenza, legate da una relazione sancita dalla repulsione di ciascun lato nei confronti dell'altro. «La differenza in generale è già la contraddizione in sé; poiché è l'unità di tali che son solamente in quanto non son uno, - e la separazione di tali che sono solo come separati nella medesima relazione»³⁴⁷.

Tuttavia, nelle precedenti forme della diversità, la contraddizione si trova in uno stato embrionale, primitivo, per il quale Hegel ne attesta la presenza, ma specificando che in questi schemi relazionali la contraddizione è unicamente in sé. Significa, dunque, che identità e differenza, e lo stesso vale anche per uguaglianza e ineguaglianza, denotano termini fra loro contraddittori poiché unificati dalla medesima relazione. Nondimeno, tali essenzialità sono sì contraddittorie fra di loro, ma non è contraddittoria la struttura relazione che istituiscono. Per il loro margine di indeterminatezza non rendono immediatamente visibile la contraddizione. Non merita considerazioni particolari rilevare che la generica diversità di due elementi o la loro semplice disuguaglianza non produca nessuna contraddizione. Perché si dia, aveva precisato Aristotele, è necessario che i predicati con cui si qualifica il soggetto si confrontino sul medesimo riguardo: *κατὰ τὸ αὐτό*³⁴⁸. Quale contraddizione potrebbe mai sorgere dalla comparazione di domini eterogenei, come ad esempio sapore e larghezza? La contraddizione emerge esclusivamente dal materiale raccolto con le determinazioni opposte, benché il semplice legame oppositivo non basti per illuminare la loro autoesclusione³⁴⁹. Affinché maturi il contesto logico della contraddizione, occorre che le determinazioni non si limitino a un

³⁴⁷ *WdL II*, p. 279, 24-26; trad. it., p. 482.

³⁴⁸ Nell'esposizione del principio di non-contraddizione, Aristotele stabilisce due vincoli a cui è sottoposta la sua validità: il primo, cui si è accennato, riguarda la comune appartenenza dei predicati al medesimo aspetto, il secondo riguarda la simultaneità temporale, affermando che i predicati non possono essere riferiti al soggetto per lo stesso istante. Tuttavia, quando Hegel introduce la contraddizione, è soltanto la prima demarcazione che viene stimata rilevante. Il motivo di tale troncatura è da attribuire, con ragionevole giudizio, alla collocazione teorica nella sfera logica dell'essenza. Nel sistema della ragion pura hegeliano, vengono analizzate determinazioni che sono costitutivamente relazionali, e che pertanto trascendono il piano della temporalità.

³⁴⁹ Sul rapporto tra opposizione e contraddizione nella logica speculativa, vi dedica particolare attenzione Landucci nei paragrafi conclusivi del testo *La contraddizione in Hegel*, cit., pp. 79-90. In aggiunta alle sue riflessioni, si riscontrano almeno due ulteriori circostanze che dimostrano il sorgere della contraddizione dalle determinazioni oppostive. In primo luogo, contrariamente agli altri passaggi delle essenzialità, positivo e negativo, i lati dell'opposizione, rimangono tali e quali. A mutare non è infatti il loro contenuto, bensì la natura del loro rapporto, nonché dell'interazione che attuano. Tali aspetti saranno riscontrati con maggiore evidenza dagli esempi forniti dallo stesso Hegel. In secondo luogo, quando egli espone i tre lati di ogni momento logico-reale nell'*Enciclopedia*, presenta il lato dialettico, o negativo-razionale, affermando il trapasso delle determinazioni finite in quelle opposte, dalle quali ha origine la contraddizione. A tal proposito, si riveda il presente paragrafo: «Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte» (*Enz.*, trad. it., § 81).

raffronto negativo a distanza, ma competano in qualità di estremi opposti all'interno del medesimo ambito. A tal riguardo, sottolinea Hegel: «Ma il positivo e il negativo sono la contraddizione posta, perché come unità negative sono appunto il loro porsi, e in ciò ciascuno è il suo togliersi e il porre il suo contrario. Essi costituiscono la riflessione determinante come esclusiva [*Sie machen die bestimmende Reflexion als ausschliessende aus*]»³⁵⁰.

Conformemente alla metrica impressa nelle essenzialità, il movimento riflessivo della contraddizione è scandito da tre momenti. Si comincia vagliando il posizionamento dei suoi lati, ancora istanzati dal positivo e dal negativo.

Il primo viene posto come «riflesso nell'eguaglianza con sé»³⁵¹. È un'eguaglianza che il positivo guadagna mediante l'esclusione del negativo come proprio altro; dunque, esso si presenta sciolto dallo *Nichtseyn*, avendolo escluso da sé. *Prima facie*, il positivo non esibisce alcuna implicazione ulteriore con il polo opposto, ad eccezione di un rifiuto dell'altro temperato dall'inerzia dei due momenti. Poiché il positivo configura il proprio essere-positivo a partire dall'esclusione dell'altro, se ne deduce che il positivo è tale fintanto che esclude il proprio opposto. Ma se il positivo pone nell'uguaglianza con sé la sua identità di escludente, il suo essere-positivo dipende dalla negazione del lato che viene posto in qualità di escluso, con il quale però il positivo si riflette nell'esercizio della propria attività di lato che nega. Escludendo il lato opposto, il positivo si mostra essa stessa nelle vesti del negativo, e dunque nelle vesti dell'altro che viene escluso. Dunque, se il positivo, in quanto escludente, rivela l'aspetto del negativo, ossia l'escluso, significa che il positivo si pone in sé come negativo. Ma ponendosi come negativo, il positivo si esclude da sé, nello stesso momento in cui si pone, in quanto suo altro³⁵². In breve, risulta che il positivo si escluda in lui stesso, delineando il primo lato della contraddizione.

Il secondo lato, concernente il negativo, è posto dallo stesso movimento del positivo, dal momento li pone entrambi un'unica riflessione: «Questa è la contraddizione assoluta

³⁵⁰ *WdL II*, p. 279, 26-30; trad. it., p. 482.

³⁵¹ *WdL II*, p. 279, 34; trad. it., p. 482.

³⁵² «Considerando per sé le due determinazioni riflessive indipendenti, il positivo è l'esser posto come riflesso nell'eguaglianza con sé, l'esser posto che non è relazione a un altro, dunque il sussistere, in quanto l'esser posto è tolto ed escluso. Ma con ciò il positivo si riduce alla relazione di un non essere, - a un esser posto. - Così esso è la contraddizione che, in quanto è il porre l'identità con sé mediante l'esclusione del negativo, si riduce ad essere esso stesso un negativo, epperò ad esser quell'altro ch'esso esclude da sé. In quanto escluso, questo è posto come libero dall'escludente, epperò come riflesso in sé ed esclusivo esso stesso. Così la riflessione esclusiva è un porsi del positivo, come escludente l'altro, in modo che questo porre è immediatamente il porre del suo altro che lo esclude» (*WdL II*, pp. 279-280, 33-7; trad. it., p. 482).

del positivo; ma essa è immediatamente la contraddizione assoluta del negativo. Il porre di ambedue è un'unica riflessione [*Eine Reflexion*]³⁵³. Mentre il positivo è posto nel segno dell'uguaglianza con sé, il negativo è considerato nel contrasto con il lato opposto «come riflesso nella ineguaglianza con sé, il negativo come negativo»³⁵⁴. Per necessità intrinseca, parlare del negativo in termini di disuguaglianza comporta l'introduzione di un altro rispetto al quale la riflessione differenzia il lato negativo, ossia il lato disuguale. Perciò, «il negativo è appunto il disuguale, il non essere di un altro [*das Nichtseyn eines andern*]³⁵⁵. Poiché mediato dal proprio opposto, la negazione si configura quindi non come una qualità o una determinatezza³⁵⁶, bensì sulla base del suo negativo, ovvero l'altro di cui è la negazione. E poiché la riflessione è la mediazione assoluta della negatività con se stessa, il negativo conduce l'essenza a ripiegare nel suo movimento su di sé, trovando la sua identità nella disuguaglianza con l'altro.

Ugualmente a quanto osservato con il positivo, la riflessione pone il negativo come lato che fa riferimento a se stesso. Benché sia questo un aspetto condiviso dai due lati della contraddizione, diversa è la modalità di esposizione del contrasto. Più precisamente, è il negativo che istanzia in forma matura la contraddizione nella sua esclusione dell'identità, contro la quale si muove. È infatti il lato nel quale la presenza della contraddizione è pienamente esplicita. Come per le altre essenzialità, è dal lato della differenza che la riflessione va ampliandosi, urtando la mediazione dell'essenza con se stessa oltre l'autouguaglianza dell'identità³⁵⁷. Procedendo secondo il proprio concetto nell'esclusione dell'uguaglianza, il negativo si ricongiunge con se stesso come negazione dell'altro, e così, riflettendosi in sé, consegue la propria identità. Se però il negativo è identico a sé nell'esclusione dell'identità, come il positivo, anche il negativo finisce per

³⁵³ *WdL II*, p. 280, 8-9; trad. it., p. 482.

³⁵⁴ *WdL II*, p. 280, 10-11; trad. it., p. 482.

³⁵⁵ *WdL II*, p. 280, 11-12; trad. it., p. 482.

³⁵⁶ Laddove giova ricordare che Hegel utilizza il vocabolo tedesco *Bestimmtheit*, tradotto in italiano con determinatezza, per identificare le forme di pensiero che occupano la *Seinslehre* in forza della loro immediata semplicità, distinguendole dalle *Bestimmungen*, le determinazioni vere e proprie, dotate di una più raffinata fisionomia concettuale.

³⁵⁷ «Questo è dunque la medesima contraddizione, che è il positivo, cioè l'esser posto o la negazione, come riferimento a sé. Ma il positivo è questa contraddizione soltanto in sé; il negativo all'incontro è la contraddizione posta; perché nella sua riflessione in sé, di esser l'in sé e per sé negativo o, come negativo, identico con sé ha la determinazione di essere il non identico, di esser l'esclusione dell'identità» (*WdL II*, p. 280, 21-26; trad. it., p. 483).

escludersi in se stesso³⁵⁸. Concludendo la fase ponente della contraddizione, scrive Hegel: «Il negativo è dunque l'intera contrapposizione [...]. Come contrapposizione esso esclude da sé l'identità; ma con ciò esclude se stesso, perché come riferimento a sé si determina come quell'identità ch'esso esclude»³⁵⁹.

L'irruzione concettuale della contraddizione nell'essenza dapprima flette il movimento di mediazione della negatività verso il fondo, trascinando con sé gli opposti. Esito di questa caduta è l'esposizione dell'ultima essenzialità, che in forza del suo urto schiude due possibilità. In apertura della seconda fase, Hegel dichiara: «*Der Widerspruch löst sich auf*»³⁶⁰. Solitamente il verbo *auflösen* è tradotto in italiano con risolversi; tuttavia, nella restituzione del passo si è preferito mantenere il verbo originale in ragione della sua maggiore plasticità semantica. Risolversi rimanda di frequente al conseguimento di un risultato positivo, ma questa è soltanto una delle due strade che si stagliano davanti alla contraddizione. Il secondo sentiero conduce invece allo scioglimento delle determinazioni coinvolte, e dunque a un finale più spiccatamente negativo, nel senso dissolutivo della nozione. Entrambe le soluzioni esprimono la struttura logica della contraddizione, ma è opportuno segnalare fin da subito che l'elevazione speculativa degli opposti si fonda esclusivamente sulla prima strada.

Una volta che la riflessione si è determinata come escludente (*ausschliessende Reflexion*), il lato negativo della contraddizione elimina le resistenze che trattenevano ciascuna polarità ferma di fronte all'altra. Da questo passaggio scaturisce un incalzante scambio dialettico del positivo con il negativo che scuote la rigidità dell'opposizione, poiché contrassegnato dalla vicendevole trasposizione di un lato nell'altro: «Nella riflessione escludente se stessa, che è stata considerata, ciascuno, tanto il positivo quanto il negativo, toglie nella sua indipendenza se stesso. Ciascuno è assolutamente il passare [*das Uebergehen*] o meglio il suo proprio trasportarsi nel suo opposto [*das sich Uebersetzen seiner in sein Gegenteil*]]»³⁶¹. Riflettendosi l'uno nell'altro, positivo e negativo conseguono la loro unificazione. Se il pensiero accede al positivo, esso muta dall'interno nel negativo; in misura analoga, muovendosi dal versante opposto, il negativo

³⁵⁸ «l'escludere è un unico differenziare, e ciascuno dei differenti è appunto, come esclusivo, l'intero escludere, ciascuno si esclude in lui stesso» (*WdL II*, p. 279, 30-32; trad. it., p. 482).

³⁵⁹ *WdL II*, p. 280, 28-32; trad. it., p. 483.

³⁶⁰ *WdL II*, p. 280, 33.

³⁶¹ *WdL II*, p. 280, 34-37; trad. it., p. 483.

mediante la contraddizione si converte nel positivo. L'inversione dei poli è talmente frenetica che il movimento della riflessione precipita nel nulla, degradando l'intricata impalcatura logica edificata dalle essenzialità a uno zero³⁶².

È questo uno dei due risultati con cui *può* estinguersi la contraddizione, nella misura in cui il lato negativo prevale sul positivo. Ma non si tratta di una conclusione inesorabile. Contenendo entrambi i lati, qualora sia il positivo a imporsi sul negativo, e non il contrario, è avviato il risolvimento della contraddizione, da cui procede la via che forma la mediazione reale dell'essenza con sé³⁶³.

La risoluzione positiva della contraddizione si distingue dalla variante negativa per l'edificazione di un'unità relazionale in grado di reggere le opposizioni, senza che la loro incessante mediazione disgreghi l'architettura generale. Implicata nell'eventuale risoluzione positiva dell'essenzialità è la definitiva rimozione dell'indifferenza che aveva attenuato l'inclusione dei lati nella loro connessione. Come è stato abbondantemente rilevato, i lati dell'opposizione si mantengono indifferenti in loro stessi: il positivo è in sé unicamente positivo di fronte al negativo, che allo stesso modo è in sé soltanto negativo³⁶⁴. Ma l'atto con il quale entrambi sono posti dalla riflessione esclusiva coinvolge tanto i due lati, quanto la loro indipendenza. Essendo posti insieme, quando i poli di positivo e negativo vengono elevati dalla mediazione esterna alla mediazione immanente, che cioè si svolge al loro interno, viene perduta anche l'indifferenza. I lati dell'opposizione «si distruggono [*richten sich zu Grunde*], in quanto si determinano come l'identico con sé, ma in ciò anzi si determinano come il negativo, come un identico con sé che è relazione ad altro»³⁶⁵. La negazione che si irradia nei due poli ne consuma l'autosussistenza. Li conduce verso il fondamento, dove acquisiscono con la loro unificazione una seconda fisionomia, dettata dal risolversi positivamente della contraddizione. Sulla base di questo movimento, la riflessione si fonde con sé stessa,

³⁶² «Questo incessante sparire dei contrapposti in loro stessi è la prossima unità, che viene ad essere mediante la contraddizione. Essa è lo zero» (*WdL II*, p. 280, 37-39; trad. it., p. 483).

³⁶³ «La contraddizione non contiene però semplicemente il negativo, ma anche il positivo; ossia, la riflessione che esclude se stessa è in pari tempo riflessione che pone; il risultato della contraddizione non è soltanto zero. – Il positivo e il negativo costituiscono l'esser posto della indipendenza; la negazione loro per opera di loro stessi toglie l'esser posto dell'indipendenza. Questo è quel che veramente nella contraddizione cade giù [*Diß ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grund geht*]» (*WdL II*, p. 281, 1-6; trad. it., p. 483).

³⁶⁴ «La riflessione in sé, mediante la quale i lati dell'opposizione diventano delle indipendenti relazioni a sé, è anzitutto la loro indipendenza come momenti distinti. Essi son quindi soltanto in sé questa indipendenza, poiché sono ancora opposti, e che siano così in sé, è ciò che costituisce il loro esser posti» (*WdL II*, p. 281, 7-11; trad. it., pp. 483-484).

³⁶⁵ *WdL II*, p. 281, 15-17; trad. it., p. 484.

facendo prevalere l'unità dell'essenza sulla distinzione dei singoli momenti, che proprio nel movimento della riflessione trovano la loro origine. Ne discende che è l'intera mediazione dell'essenza con se stessa a fondare la sua stessa *Selbstständigkeit*, per opera del movimento con cui, negandosi, la riflessione annoda le essenzialità e nello stesso momento rientra in unità con sé. Afferma Hegel:

La stessa determinazione esclusiva è in questo modo a sé l'altro, di cui è negazione; il togliere questo esser posto non è quindi daccapo un esser posto come il negativo di un altro, ma il fondersi con se stesso, che è positiva unità con sé. La sussistenza indipendente è così una unità rientrante in sé per mezzo della sua propria negazione [*Die Selbstständigkeit ist so durch ihre eigene Negation in sich zurückkehrende Einheit*], in quanto rientra in sé mediante la negazione del suo esser posto. È l'unità dell'essenza, di essere identica con sé per mezzo della negazione non di un altro, ma di lei stessa [*Sie ist die Einheit des Wesens, durch die Negation nicht eines Andern, sondern ihrer selbst identisch mit sich zu seyn*]³⁶⁶.

Nella fase conclusiva della contraddizione, Hegel illustra la realizzazione dell'essenza come mediazione reale di sé nel fondamento. Lo scavo eseguito dalle determinazioni riflessive non si interrompe con la mera visione del *Grund*. La riflessione varca il suo ingresso, lo permea, trovandovi la verità dell'essenza riflessa. Calando dall'*aufheben* dei poli in contraddizione, la riflessione «non solo è andata giù, ma è rientrata nel suo fondamento [*nicht nur zu Grunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen*]³⁶⁷. È un ritorno dell'essenza alla propria identità che diverge dall'autoriferimento iniziale, per il quale vale l'uguaglianza con sé della negatività. Si tratta però di una relazione indeterminata, di cui non è stata ancora elaborata la rete concettuale all'interno della quale vengono unificate le essenzialità. Con la loro descrizione, Hegel non solo rielabora le leggi universali del pensiero sotto forma di determinazioni riflessive, ma soprattutto delucida la cesura teorica che distingue la prima sfera logica dalla seconda. In misura emblematica, è la contraddizione che segnala con chiarezza la profondità della svolta, esigendo dal pensiero di concepire unitariamente polarità che, per costituzione interna, si escludono.

Ri-acquisita la propria identità, la riflessione non torna daccapo all'astrattezza della negatività assoluta, ma serba memoria del tragitto mediante il quale l'essenza è divenuta

³⁶⁶ *WdL II*, p. 281, 30-37; trad. it., p. 484.

³⁶⁷ *WdL II*, p. 282, 1-2; trad. it., p. 485.

se stessa³⁶⁸. L'essenza ricomincia quindi presso di sé, dalla sua uguaglianza, ma adesso si rivela nella sua determinazione reale mediante il fondamento. Allacciando l'autouguaglianza della negatività al risolvimento della contraddizione, Hegel afferma: «Il fondamento è l'essenza come positiva identità con sé; una identità però che si riferisce in pari tempo a sé come negatività»³⁶⁹. Risulta, dunque, che l'essenza divenuta reale coincida con l'unità del positivo e del negativo³⁷⁰, delineando nel movimento riflessivo della negatività la struttura logica dell'essenza, in base alla quale le forme essenziali del pensiero sono identiche a loro stesse in quanto mediate dalle determinazioni opposte.

Impone un notevole sforzo teorico trascendere il sistema terminologico di un autore, specie se il tema riguarda un filosofo come Hegel, che abitualmente piega, altera o persino forgia vocaboli esclusivi per modellare i lineamenti concettuali del proprio pensiero. Insinuarsi nell'ossatura argomentativa delle sue maggiori opere senza avere dimestichezza con le sue locuzioni basilari rende il testo impenetrabile, o peggio asseconda distorsioni interpretative. Certamente, non desta eccessiva sorpresa constatare che la *Scienza della logica* sia inclusa in questa cerchia. Nozioni tecniche quali, ad esempio, porsi, riflessione e autosussistenza costringono lo studioso a soffermarvisi pazientemente, dal momento che concorrono al progetto di un rifacimento totale della logica. Il punto non è affatto marginale, visto che per Hegel si tratta di riordinare e segnatamente ri-pensare le forme stesse del pensiero. Sorge pertanto spontaneo adottare il lessico della filosofia speculativa, se i suoi termini incorporano concetti circoscritti in forme specifiche, per restituire con rigore i nessi focali del discorso. D'altro canto, è uno dei cardini dell'esposizione hegeliana scandagliare la materia in esame secondo un

³⁶⁸ «La riflessione esclusiva dell'opposizione indipendente fa di questa un che di negativo, soltanto posto. Con ciò essa rabbassa le sue determinazioni dapprima indipendenti, cioè il positivo e negativo, a determinazioni tali che non son altro che determinazioni. Ed in quanto l'esser posto è così fatto essere un esser posto, esso è in generale rientrato nella sua unità con sé; è la semplice essenza, ma l'essenza come fondamento. Mediante il togliersi delle in se stesse contraddicentisi determinazioni dell'essenza, questa è ristabilita, però colla determinazione di essere escludente unità riflessiva, - semplice unità che determina se stessa come un negativo, ma in questo esser posto è immediatamente uguale a se stessa e fusa con sé» (*WdL II*, p. 282, 2-12; trad. it., p. 485).

³⁶⁹ *WdL II*, p. 282, 33-35; trad. it., p. 486.

³⁷⁰ Nella seconda notazione sulla contraddizione, Hegel rivisita in chiave speculativa il principio del terzo escluso, come per le altre leggi universali del pensiero, indicando la sua autentica portata teorica non nell'esclusione di un terzo predicato, bensì nell'attestare l'unione delle due determinazioni opposte come fonte di verità di entrambi i momenti. In merito, scrive: «Il qualcosa stesso è dunque quel terzo, che dovrebb'essere escluso. In quanto le opposte determinazioni nel qualcosa sono tanto poste, quanto in questo porre son tolte, il terzo, che ha qui la forma di un morto qualcosa, è, considerato più profondamente, l'unità della riflessione [*Einheit der Reflexion*], nella quale l'opposizione torna come nel suo fondamento» (*WdL II*, p. 286, 9-13; trad. it., p. 490).

assiduo vaglio processuale. L'esplicitazione contenutistica dei concetti avviene depurandoli da concrezioni esterne, svelandone i nessi relazioni nascosti e riconsiderandoli in accordo al loro svolgimento genetico e sistematico. Si tratta perciò di una procedura che impone dei chiari vincoli argomentativi al discorso, trascurare i quali significa perdere contatto con il lavoro teorico definito *in itinere*. In questo modo, però, ci si espone al rischio di ripetersi con le parole dell'autore, e quindi di fornire una trattazione che mantiene inalterate le medesime fonti di incertezza originate dall'esposizione testuale. Questo non solo insidia la comprensione del pensiero hegeliano, ma agevola una visione museale della filosofia, secondo cui la storia del pensiero filosofico sarebbe costellata da numerosi sistemi concettuali, ognuno muto nei confronti dell'altro, essendo scanditi da termini e presupposti irriducibili.

Nell'esposizione della *Wesenslogik*, su cui si è concentrato lo studio, ricorrono a ritmo serrato locuzioni concettuali e loro variazioni che, come si è visto, causano non pochi ostacoli alla lettura. Prima di pronunciarsi criticamente sull'inquadramento teorico della contraddizione, come di qualsiasi altra forma del pensiero elaborato da Hegel, è indispensabile dotarsi di una descrizione il più possibile accurata della materia in questione. Per ora si è rimasti prevalentemente aderenti alla lettera hegeliana con l'obiettivo di enucleare la forma pura della contraddizione nell'ambito delle essenzialità. Si tratta di una misura necessaria, però non sufficiente a comprendere il suo significato nel sistema della ragion pura. Sotto il profilo espositivo, in questa fase ci si trova in una circostanza analoga alla situazione raffigurata da Hegel, nella prima metà dell'Introduzione, quando, distinguendo le due vie di accesso alla logica, evidenzia il senso di astrattezza che coinvolge chi inizia con lo studio della logica, al pari della grammatica, e afferra in seguito la sua densità facendo esperienza concreta delle norme che la regolano³⁷¹. In linea con le ultime valutazioni, offre un rilevante sostegno per

³⁷¹ «Noterò finalmente, per ciò che riguarda l'educazione dell'individuo e il rapporto suo verso la logica, che questa scienza, come la grammatica, si mostra sotto due aspetti, o in due valori, diversi. Altro è la logica per chi si accosta per la prima volta ad essa e in generale alle scienze, ed altro è la logica per chi dalle scienze ritorna a lei. Colui che comincia a imparar la grammatica, trova nelle sue forme e leggi delle astrazioni aride, delle regole accidentali, in generale una moltitudine isolata di determinazioni le quali lascian soltanto vedere il valore e il senso di ciò che sta nel loro significato immediato: il conoscere non conosce dapprima in quelle altro che loro stesse. Se all'incontro uno è padrone di una lingua ed è insieme in grado di confrontarle con altre, a lui soltanto si può far sentire lo spirito e la civiltà di un popolo nella grammatica della sua lingua; quelle stesse regole e forme hanno ormai un valore pieno, vivente. Attraverso la grammatica costui può conoscer l'espressione dello spirito in generale, la logica. Così chi si accosta alla scienza trova dapprima nella logica un sistema isolato di astrazioni, che è limitato a se stesso e non si estende sopra le altre cognizioni e scienze» (*WdL I*, p. 41, 15-30; trad. it., pp. 39-40).

chiarire la portata e il significato della contraddizione rivolgersi alla serie di esempi che vengono riportati nella prima notazione sull'ultima essenzialità.

Hegel muove dalla constatazione dello statuto ontologico deficitario secondo cui il negativo è concepito dalla riflessione ordinaria. Ignorando la natura mutuale dell'opposizione, il pensiero generalmente versa nell'illusione che il positivo sia dotato di una sua consistenza oggettiva, mentre il negativo indicherebbe un mero prodotto soggettivo, risultante quindi dall'astrazione esercitata dalla riflessione esterna sul primo lato³⁷². Perciò, il negativo raffigura in questo orizzonte intellettualistico la mancanza del positivo, ovvero la sua semplice assenza: la sua στέρησις. In quanto tale, il negativo è rischiarato in funzione dell'essere, del quale trascrive la mancanza. E poiché viene inteso in senso privativo come semplice mancanza del positivo, il pensiero si astiene dal ritenere che il negativo disponga di una forma positiva, incidendo sul reale in forza di una attività propria: «Nel fatto, quando il negativo non esprima altro che l'astrazione di un arbitrio soggettivo, oppure una determinazione di un confronto estrinseco, certamente esso non esiste per l'oggetto positivo, vale a dire che questo non è in lui stesso riferito a una tal vuota astrazione»³⁷³. Ma la teoria capitola rapidamente di fronte all'esperienza. Dove, infatti, si riscontra una vivace compenetrazione dei due lati, che non si lasciano definire senza assumere l'uno le sembianze dell'altro. Erroneamente, la riflessione addita alla contraddizione la reciproca trasformazione delle polarità, giudicandola una confusione provocata dalla soggettività che vi riflette sopra, e non una evidenza scaturita dell'impossibilità di isolare i due lati come momenti distinti. Sforzo già di per sé compromesso dal bisogno di introdurre il positivo per la demarcazione concettuale del negativo.

Basta una breve esperienza nel pensare riflessivo per avvedersi che quando qualcosa è stato determinato come positivo, in quanto poi si va innanzi muovendo da questa base, immediatamente esso ci si è mutato fra le mani in negativo, e così viceversa in positivo quel ch'era stato determinato negativamente, e che il pensare riflessivo in queste determinazioni si confonde e si contraddice. L'ignoranza della natura di quegli opposti suppone che questa confusione sia qualcosa di sconveniente, che non debba verificarsi, e l'attribuisce a un

³⁷² «L'opposizione di positivo e negativo vien presa principalmente nel senso che quello [...] debba essere un che di oggettivo, questo invece un che di soggettivo, che appartenga soltanto a una riflessione esterna, non riguardi per nulla l'in sé e per sé oggettivo, e addirittura non esista per lui» (*WdL II*, p. 284, 1-5; trad. it., p. 487).

³⁷³ *WdL II*, p. 284, 5-9; trad. it., p. 487.

mancamento soggettivo. Questo passaggio rimane anche infatti pura confusione, in quanto non vi sia la coscienza della necessità della trasformazione³⁷⁴.

Per attestare la presenza obiettiva della contraddizione, Hegel adduce tre esempi tratti da ambiti diversi del reale.

L'esempio di partenza è di ordine fisico-naturalistico, e in particolare verte sul confronto oppositivo tra la luce e l'oscurità, in base al quale la prima «vale in generale come il semplice positivo», mentre il secondo «come il semplice negativo»³⁷⁵. La riflessione ordinaria fornisce un'inevitabile lettura asimmetrica dei due fenomeni. Da una parte la luce viene concepita come una forza energetica, effettiva, in grado di dissipare le tenebre; dall'altra l'oscurità «vien presa come il mero negativo nel senso che, come semplice assenza di luce, non esiste affatto per questa»³⁷⁶. La prima, cioè, si riferirebbe positivamente a sé designando un fenomeno naturale che si organizza e procede nel proprio manifestarsi, secondo le caratteristiche che denotano la sua identità. Di contro, l'oscurità decreterebbe la mancata presenza del lato opposto. L'oscurità si limiterebbe alla mera assenza di luce. Così, entrambe le nozioni si trovano riferite al concetto di luce: il positivo istanzia la sua manifestazione, il negativo attesta la sua omissione. Presentando l'oscurità sotto il segno della privazione, essa viene tratteggiata come un nulla, uno zero, e quindi un polo che può essere riempito dall'opposto senza re-agire, poiché definito proprio dalla sua costitutiva carenza. Ci si aspetterebbe, in sintesi, che l'oscurità arretri con l'espansione della luce. «Ma, com'è noto, la luce viene offuscata dall'oscurità, così da diventare il grigio; ed oltre a questo mutamento semplicemente quantitativo, essa subisce anche il mutamento qualitativo, consistente in ciò che dal suo riferirsi all'oscurità vien determinata a colore»³⁷⁷. Cosa intende dimostrare l'esempio? Esso rileva innanzitutto che l'adozione di una concezione privativa della negazione disegna un modello teorico incompatibile con l'esperienza dei due fenomeni naturali. Se la negazione viene intesa come uno zero trascurabile, un vuoto che deve essere riempito, non si comprende come la luce possa cedere di fronte all'oscurità. In contrasto al modello privativo della negazione, Hegel concepisce l'interazione tra i due fenomeni naturali secondo il rapporto esclusivo della contraddizione, per il quale la luce si espande

³⁷⁴ *WdL II*, p. 283, 16-25; trad. it., pp. 486-487.

³⁷⁵ *WdL II*, p. 284, 11-12; trad. it., p. 487.

³⁷⁶ *WdL II*, p. 284, 17-18; trad. it., p. 488.

³⁷⁷ *WdL II*, p. 284, 20-23; trad. it., p. 488.

rischiando le tenebre, e l'oscurità si dilata offuscando il bagliore dei raggi. Le due forze agiscono l'una contro l'altra, si impugnano attivamente nella reciproca negazione del lato opposto. Dallo scontro è originata la loro contraddizione. Pur tentando di eliminarsi a vicenda, l'una non si potrebbero dare se non fosse presente l'altra. La luce è tale in quanto toglie l'oscurità, e al contempo l'oscurità è tale in quanto offusca la luce. Per questo motivo, luce e oscurità descrivono forze confliggenti, ma parimenti unificate dalla stessa relazione che genera la loro reciproca esclusione, senza però venirme travolta. Anzi, è nella piena unificazione dei due opposti che l'offuscamento della luce produce una nuova base, superiore alle due forze in conflitto: il grigio. Quale manifestazione visibile della loro conciliazione, il grigio segna infatti il risolvimento positivo della contraddizione, poiché in esso luce e oscurità sono entrambe presenti, ma non più come singoli lati, bensì nella loro unità.

Sulla stessa traiettoria si muovono gli altri due esempi. Il secondo, di ordine pratico-morale, si richiama alla disputa fra virtù e vizio. «Così p. es. anche la virtù non è senza lotta; anzi è la suprema lotta, la lotta compiuta. In questo modo essa non è soltanto il positivo, ma è assoluta negatività. E nemmeno è virtù soltanto in confronto col vizio, ma è contrapposizione e combattimento in lei stessa»³⁷⁸. Nel paragrafo, ciò che preme maggiormente a Hegel è ribadire l'aspetto per il quale la semplice opposizione si distingue dalla contraddizione. L'argomento è trattato evidenziando l'impegno attivo che ciascuna polarità esercita per la negazione del lato opposto, con cui si media all'interno di sé, non riducendosi alla fissità di termini semplicemente contrari. Analogamente, il vizio «non è soltanto la mancanza della virtù [...] e nemmeno è solo per un'esterna riflessione distinto dalla virtù, ma è opposto a lei in se stesso, è cattivo. Il male consiste nel fondarsi in sé contro il bene; è la negatività positiva»³⁷⁹. È chiaro che la premura con cui Hegel raffigura la coesistenza polemica di un lato con l'altro mira a una precisa trascrizione concettuale delle polarità nella contraddizione. Una trascrizione secondo la quale la negazione spinge le determinazioni oppositive a contrasto attivo, energico, in cui ciascuna si adopera per l'esclusione dell'altra. La mancanza strettamente intesa, per Hegel, non appartiene al negativo: non è il vizio come mancanza di virtù, o ancora il male come assenza di bene. Denota, piuttosto, una condizione di apatia, un distacco

³⁷⁸ *WdL II*, p. 284, 23-27; trad. it., p. 488.

³⁷⁹ *WdL II*, p. 284, 27-31; trad. it., p. 488.

equidistante che mostra indifferenza verso entrambi i lati della contesa, essendo al di fuori della determinazione oppositiva. Nello scenario corrente, si tratta dell'innocenza. Essere innocenti presuppone l'indeterminatezza della propria identità morale. Non significa essere virtuosi, ma nemmeno essere viziosi; piuttosto, non essendosi estrinsecata nessuna determinatezza nel campo dell'agire morale, l'innocenza vale «come mancanza tanto del bene, quanto del male, è indifferente rispetto a queste due determinazioni, non è né positiva né negativa»³⁸⁰.

L'ultimo esempio riguarda l'ambito epistemico: «Anche la verità è il positivo in quanto è il sapere che concorda coll'oggetto, ma è solo questa uguaglianza con sé in quanto il sapere si è condotto negativamente contro l'altro, ha penetrato l'oggetto e ha tolto quella negazione ch'esso è. L'errore è un positivo, come opinione di ciò che non è in sé e per sé, la quale si sa e si afferma»³⁸¹. Dei tre esempi avanzati da Hegel, questo è con ogni probabilità il più insidioso sul piano teorico, impegnando una profonda rivalutazione dei concetti di vero e falso, emblemi classici della netta irriducibilità del positivo con il negativo. Aiuta la chiarificazione dell'esempio notare che fa da sfondo un motivo cardine del pensiero speculativo, di cui Hegel aveva formulato un'esposizione magistrale nella *Fenomenologia*³⁸². Poiché il sapere scientifico si svolge discorsivamente, non è possibile conseguire una comprensione immediata del reale, in un'intuizione fulminea che ne all'istante la sua forma concettuale³⁸³; per cogliere la concreta pluralità dei suoi lati, occorre scrutare pazientemente la *Sache* nel suo libero autosvolgimento. È nel progredire

³⁸⁰ *WdL II*, p. 284, 31-32; trad. it., p. 488.

³⁸¹ *WdL II*, p. 285, 1-6; trad. it., p. 488.

³⁸² Nell'Introduzione dell'opera, descrivendo la spinta che anima la coscienza verso la verità, Hegel afferma: «La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale. Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario ha per lei significato negativo e, rispetto a lei, ciò che è realizzazione del concetto vale più tosto come perdita di se stessa. In questo itinerario, infatti, tale coscienza perde la sua verità. Può quindi venir considerato come la via del *dubbio* o, più propriamente, la via della disperazione. In essa, cioè, non si riscontra quel che si suol indicare come dubbio, ossia uno scalzare questa o quella presunta verità, al quale consegua la conveniente scomparsa del dubbio e il ritorno a quella verità, cosicché, alla fine, la cosa vien presa come prima. Anzi il dubbio è il consapevole discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato» (*PhG I*, p. 56, 1-12; trad. it., pp. 69-70).

³⁸³ Una distesa trattazione delle criticità che Hegel imputa al sapere immediato si ricava dal *Vorbegriff*, nel quale esso compare come terza posizione del pensiero di fronte all'oggettività, secondo il modello difeso da Jacobi. Enucleandone i limiti conoscitivi, Hegel scrive: «La unilateralità di questo punto di vista reca con sé determinazioni e conseguenze i cui tratti principali, ora che ne è stato dilucidato il fondamento, bisogna far notare. In *primo luogo*, non essendo posto come criterio della verità, la *natura del contenuto*, ma il *fatto della coscienza*, il fondamento di ciò che è dato come vero è il sapere *soggettivo*, e l'*asserzione* che io nella mia coscienza trovo un determinato contenuto. Ciò che io trovo già nella *mia* coscienza, è elevato quindi a cosa che si trova nella coscienza di *tutti*, ed è spacciato come la *natura* della coscienza stessa» (*Enz.*, trad. it., § 71).

dell'analisi che il pensiero sviscera l'oggetto in esame, lo assimila gradualmente nei suoi molteplici lati e, al termine del processo, lo smaltisce, avendone maturato una conoscenza completa. Poiché la verità non è ottenuta nell'immediatezza dei primi contenuti, l'errore la accompagna nel corso della sua elaborazione. La verità è allora un positivo che nega l'oggetto per conoscerlo, risultando necessaria una graduale disamina di tutti i suoi lati. Nello stesso tempo, anche l'errore è un positivo, enunciando con un'affermazione una conoscenza dell'oggetto incompleta, mutila, non essendo stato ancora compreso nella sua interezza, come una totalità in sé e per sé.

La notazione si conclude enfatizzando l'incidenza conoscitiva delle determinazioni riflessive sul pensiero filosofico, in considerazione dell'impossibilità di afferrare la profondità concettuale del reale senza disaminare il tessuto relazionale da cui è composta: «È una delle conoscenze più importanti, quella di sapere scorgere e tener ferma questa natura delle determinazioni riflessive ora considerate, che cioè la lor verità sta solo nella lor relazione reciproca, epperò consiste in ciò che ciascuna contiene nel suo concetto stesso l'altra. Senza questa conoscenza non si può propriamente fare alcun passo in filosofia»³⁸⁴.

3.3 Tre posizioni del pensiero sulla contraddizione

Permangono tuttora degli interrogativi cospicui sul concetto riflessivo di contraddizione che richiedono di essere dipanati, per giudicare obiettivamente il volume teorico della sua rielaborazione nella frattura prodotta da Hegel con il canone della logica occidentale.

Le molteplici criticità che l'avvalgono si mostrano connaturate all'incertezza radicale in cui il pensiero sembra essere gettato, una volta minate le fondamenta su cui era fatta poggiare la significanza del discorso. Così almeno fu percepito storicamente l'ingresso della contraddizione nel dominio del sapere dalla maggior parte dei contemporanei di Hegel, sollevando una vasta diatriba che, purtroppo, si rivelò più veemente che teoreticamente feconda³⁸⁵. In questo agone contro il famigerato panlogismo hegeliano, di

³⁸⁴ *WdL II*, p. 285, 10-15; trad. it., p. 489.

³⁸⁵ Per una ricostruzione del dibattito scatenatosi intorno alla dialettica hegeliana e delle sue implicazioni nella letteratura contemporanea, cfr. R.-P. Horstmann, *Einleitung: Schwierigkeiten und Voraussetzungen*

cui si conservano i segni, la *Scienza della logica* divenne il principale bersaglio polemico dei suoi avversari, volti a ribattere l'insostenibilità di qualsiasi posizione che impugnasse il principio di non-contraddizione. Pur non designando un tema calato inaspettatamente nella prosa hegeliana³⁸⁶, è nel quadro della logica speculativa che la critica mossa al principio di non-contraddizione ha ricevuto la sua più esplicita, nonché meditata formulazione. Per la radicalità del piano argomentativo della *Wesenslogik*, in cui la riflessione destituisce le leggi universali del pensiero dalla loro absolutezza, il bisogno di una cauta perizia delle asserzioni hegeliane rispetto al contesto di riferimento è stato scarsamente assecondato. Piuttosto, antepoendo l'implausibilità della conclusione alla difficoltà dei paragrafi in questione, nelle prime stampe sono rimaste largamente disattese le domande sulla posizione effettiva di Hegel, travisando l'origine, la direzione e quindi il significato relativi alla negazione del principio di non-contraddizione³⁸⁷.

der dialektischen Philosophie Hegels, in Id. (hrsg. von), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, cit., pp. 9-30.

³⁸⁶ Sulla genesi della critica al principio di non contraddizione nel pensiero hegeliano, si considerino le ricognizioni svolte nei seguenti testi: K. De Boer, *On Hegel. The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, a cura di L. Illetterati, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2023. Oltre alla produzione saggistica sull'argomento, aiuta la trattazione tenere a mente la biografia di Hegel nelle sue linee fondamentali. Esempio in tale indirizzo la prima delle dodici tesi discusse per l'abilitazione all'insegnamento: *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*. La notizia è riportata in K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998; con introd., trad., note e apparati di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano, 2012, pp. 391-397.

³⁸⁷ Benché per sommi capi, meritano di essere citati a questo riguardo tre autori rappresentativi dell'ostilità manifestatasi nei confronti della filosofia hegeliana sul fronte della contraddizione, e più in generale della dialettica. Comune a tutti è la dichiarazione delle ragioni, espresse in più voci testuali, per le quali non sarebbe possibile mantenere un profilo di coerenza scientifica ammettendo la contraddittorietà del pensiero. Gli autori considerati sono: Friedrich Adolf Trendelenburg, Eduard von Hartmann e Charles S. Peirce. Il primo si misura con la filosofia hegeliana già nel 1840, e in particolare nel terzo capitolo delle *Logische Untersuchungen*, intitolato *Die dialektische Methode*. Dando ordine e ampliando le principali obiezioni al sistema hegeliano che si erano diffuse nelle pubblicazioni filosofiche di area tedesca più recenti, Trendelenburg muove le proprie considerazioni dall'idea che essere e pensiero debbano rimanere disgiunti, secondo un orizzonte concettuale fortemente debitore nei confronti del criticismo kantiano. Proprio nell'analisi sulla negazione hegeliana, secondo l'autore, la mancata distinzione dei due ambiti grava con particolari ripercussioni, lasciando che l'automovimento del pensiero rimanga per la logica speculativa un semplice presupposto, dal momento che non riesce a trovare una valida giustificazione nel proprio campo. A partire da questa basilare dicotomia di essere e pensiero, contraria alla postura teorica hegeliana, Trendelenburg liquida la contraddizione sostenendo che si tratti di un malinteso provocato dalla confusione dei due piani. Egli scrive: «Qual è però l'essenza di questa negazione dialettica? La negazione può avere una duplice natura: o è concepita in modo puramente logico, cosicché semplicemente nega ciò che il primo concetto afferma, senza porre al suo posto alcunché di nuovo, oppure è intesa in modo reale, e allora il concetto affermativo viene negato da un nuovo concetto affermativo, in quanto entrambi devono essere riferiti l'uno all'altro. Chiamiamo negazione logica la prima, opposizione reale la seconda. Può la negazione logica, chiediamo ora, determinare uno svolgimento del pensiero tale da far sorgere un nuovo concetto che unisca in sé positivamente le autoescludentesi affermazione e negazione? Ciò non è pensabile [...] Poiché il concetto affermativo rivendica la sua realtà e quello semplicemente negativo giace solo nell'opponentesi potere del pensiero che rifiuta di riconoscerlo, non è né pensabile che lo stesso concetto affermativo reale

Nel corso degli ultimi decenni, sono stati significativi i progressi compiuti dalla letteratura scientifica sul tema della contraddizione speculativa nei paragrafi delle essenzialità, contribuendo a diradare le principali ambiguità che insidiano la trasparenza analitica dell'esposizione. Vigeva una discreta concordanza di giudizio sull'illustrazione dei singoli snodi argomentativi, seguendo i quali Hegel si muove da una determinazione all'altra. Notevolmente più tortuoso si rivela stabilire quale filo ordini il disegno concettuale di Hegel. Ben lungi dal mostrarsi unanime, la critica si è distinta per una notevole eterogeneità interpretativa. Che si riscontrino divergenze di lettura sui brani dei testi filosofici è la naturale conseguenza della concomitanza di molteplici elementi. Sono preponderanti il carattere polisemico e incerto del linguaggio, le tensioni interne alla teoria e la possibilità di scegliere fra criteri diversi con cui dare senso al discorso. Tuttavia, si ricava una situazione atipica, vicina all'aporia, se l'interrogazione è calata sulla critica al principio di non-contraddizione nella *Scienza della logica*. Emerge un dibattito da cui sembra che non sia stato risparmiato nessuno dei punti basilari: si discute di quale sia la portata da assegnare all'ultima essenzialità, se cioè assuma un valore semantico,

si svolga da sé a questo assoluto annientamento, né è possibile chiarire in qualche modo come un'unione potrebbe porsi. Perciò si è ripetutamente affermato che è un malinteso il rendere la negazione dialettica contraddittoria» (F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, III cap., Hirzel, Leipzig, 1870; a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, Mulino, Napoli, 1990, pp. 13-15).

In misura simile a Trendelenburg, von Hartmann dedica al metodo dialettico una lunga serie di mediazioni in un testo del 1868, che non nasconde la vena mordace dell'autore. Pietra di scandalo della logica speculativa, giudicata di gran lunga la peggiore tra le parti del sistema hegeliano, è l'immunizzazione argomentativa con cui viene rivestita la teoria tramite l'esclusione del principio di non-contraddizione, da cui discende non tanto l'ammissione di qualsiasi proposizione, quanto l'impossibilità di dissolvere la teoria opposta rivelandone la fallacia, poiché infatti manca il criterio necessario per stabilirlo con fermezza. Dunque, scrive: «Da tutto questo è abbastanza evidente che in nessun modo si può condurre il vero dialettico *ad absurdum* per la sua coscienza; poiché laddove per gli altri uomini entra l'assurdo con la contraddizione, per il dialettico inizia solo quella saggezza verso cui soltanto nutre amore [...]. Con ciò non si intende dire che tutto ciò che è contraddittorio, e quindi ogni assurdità, sciocchezza o nonsenso, sia per il dialettico verità, ma è certo che il suo criterio della verità non vada oltre; se, tuttavia, una contraddizione non abbia senso o sia la verità, per il dialettico non ha un criterio formale per dirlo [trad. mia]» (E. von Hartmann, *Über die dialektische Methode. Historischkritische Untersuchungen*, Hermann Haacke, Südharz, 1910, p. 43).

L'attacco che Peirce, capostipite del pragmatismo americano, rivolge alla dialettica hegeliana nasce da un contesto editoriale e culturale differente rispetto agli altri due autori. Non è infatti un confronto programmatico, bensì circoscritto alla lettura di un articolo sulla storia della dialettica che era stato pubblicato dalla rivista di W.T. Harris, *The Journal of Speculative Philosophy*, e contro cui Peirce si scagliò con due lunghe lettere. A queste Harris rispose tentando di arginare le perplessità e le critiche dell'avversario. Da questo ingaggio epistolare, edito nel successivo volume della rivista, compare un'affermazione di Peirce particolarmente incisiva nell'evidenziare il fraintendimento intorno alla contraddizione hegeliana. Sostiene Peirce: «Non pensi che la voglia spingere a una contraddizione; infatti, per quanto ne so, gli hegeliani confessano da sé di contraddirsi [trad. mia]» (C.S. Peirce, W.T. Harris, *Nominalismus versus Realismus*, in «The Journal of Speculative Philosophy», n. II, 1868; hrsg. von R.-P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, cit., p. 184).

epistemico od ontologico; si discute se la contraddizione bandita della logica formale coincida con la versione descritta dalla logica speculativa; ma soprattutto è discusso se Hegel sia davvero giunto a rigettare per intero il principio di non-contraddizione e quanto radicalmente vadano stimate le sue dichiarazioni. Sulla base delle presenti dissonanze, si impone la necessità di esaminare le principali famiglie interpretative che si sono misurate con il concetto hegeliano di contraddizione, all'interno della logica speculativa.

La possibilità di dedurre classificazioni differenti non affranca dall'esigenza di giustificare i parametri esegetici che vengono adottati. Poiché raffigura un motivo dominante della filosofia speculativa la tematizzazione del *Gesichtspunkt* da cui la materia d'indagine viene considerata, si è scelto di riprodurre il medesimo criterio, dividendo i testi di letteratura critica secondo l'angolo visuale che viene impiegato. Non si pretende per questo elaborare uno sviluppo ascensionale del pensiero; l'obiettivo cui si mira è rendere intellegibile la posizione di Hegel stando entro i confini tracciati dal suo programma filosofico. Numerosi sono invece i casi dove la regressione, manifesta o tacita, della prospettiva causa un radicale stravolgimento della scena. Dall'adozione del presente criterio risulta una tripartizione delle linee di ricerca, che si basano sulla prospettiva restituita dal senso comune, dell'intelletto e infine della ragione.

Alla prima cerchia aderiscono autori come Adam Schaff e John N. Findlay.

Il primo commenta la contraddizione hegeliana all'interno di una dissertazione storico-teorica riguardante il confronto che la dialettica marxista ingaggia con la logica formale sulla spiegazione di fenomeni quali il mutamento e il movimento, da cui dipende la trattazione scientifica sulle condizioni di possibilità della lotta operaia. In apertura del saggio, Schaff evidenzia che fino a questo momento la relazione tra i due campi è stata solitamente declinata in senso conflittuale: «L'interpretazione del movimento, del mutamento, nella dialettica marxista, è uno dei problemi centrali del rapporto della dialettica con la logica formale [...]. Qui ha origine la tesi secondo la quale tra dialettica e logica formale sussiste un'antitesi»³⁸⁸. E, nello specifico, questa antitesi gravita intorno all'incompatibilità con il principio di non-contraddizione: «Se l'interpretazione dialettica del movimento avesse come conseguenza la negazione del principio logico di non-contraddizione, si potrebbe dire naturalmente che questa interpretazione dovrebbe negare

³⁸⁸ A. Schaff, *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus. Philosophische Abhandlungen: Erkenntnistheorie-Logik-Semantik*, Europaverlag, Wien, 1975; trad. it. di M. Sinatra, a cura di A. Ponzio, *Teoria della conoscenza logica e semantica. Saggi filosofici*, I vol., Dedalo, Bari, 1977, p. 27.

la validità della logica formale, poiché allora esisterebbe in realtà una contraddizione tra i principi della dialettica e quelli della logica formale»³⁸⁹.

Come notato da Schaff, la loro conflittualità risale già al tempo di Hegel e dei capostipiti del marxismo, attraversando l'intera biografia della dialettica contemporanea per la riconduzione genetica dello sviluppo all'unità delle opposizioni. Poiché allora la realtà si profila come un'area dominata dallo scontro di forze antitetiche, è la stessa concreta, oggettiva manifestazione dell'esperienza che domanda di rinunciare alla logica classica. Eppure, malgrado queste lacerazioni inopinabili, l'atteggiamento del marxismo non è stato lineare, ma scandito da oscillazioni continue. Da una parte, vengono rivolti attacchi sferzanti contro il pensiero comune, che adopera la logica classica, poiché reputato inadatto a trattare i fenomeni più complessi, che oltrepassano i suoi confini domestici. Dall'altra parte, se la realtà si presenta in forma di contraddizioni, la totale eliminazione della logica formale provoca non lievi perplessità, conducendo a esiti paradossali: ad esempio, la simultanea celebrazione della vittoria rivoluzionaria e della sua sconfitta³⁹⁰. Di conseguenza, secondo Schaff, è urgente riaprire la questione in merito al loro rapporto e approfondirla, dando soddisfazione alle incertezze che sono state riscontrate. È però curioso che, dopo essersi dilungato nel campo teorico della dialettica, Schaff viri all'improvviso verso il pensiero comune, assumendolo come salda base normativa di riferimento. Sostiene infatti: «Tanto nella scienza [...] quanto nella vita quotidiana, ci sforziamo sempre, in qualunque deduzione riguardante il movimento, di rispettare il principio di contraddizione e del terzo escluso [...]. Riflettendo su simili questioni tutta la prassi umana conferma la necessità dell'uso delle leggi della comune logica "formale", che riconosce il principio di contraddizione»³⁹¹.

Lo scioglimento del conflitto è ottenuto da Schaff con la separazione della logica dalla realtà. Ricorrendo a categorie di matrice kantiana, egli ritiene che la confusione in cui era caduto il pensiero avrebbe avuto origine nel mescolamento della contraddizione logica

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ «Sebbene la dialettica proclami allora il carattere oggettivo della contraddizione, non mancano tuttavia prove di un rapporto negativo del marxismo con le contraddizioni logiche nel pensiero. Dove i classici del marxismo bollano la limitatezza del modo di pensare metafisico, che procede secondo lo schema "o-o", dove cercano di dimostrare in numerosi esempi la necessità di sostituirlo con lo schema "tanto-quanto", essi formulano non di rado i loro giudizi così come se volessero contestare la generale validità del principio di contraddizione; in altre dichiarazioni comunque riconoscono chiaramente questo principio del pensiero logico. Del resto, essi richiamano chiaramente l'attenzione sul fatto che lo schema "o-o" non è metafisico in sé e per sé, non è erroneo in ogni caso, ma al contrario è l'unico ad essere esatto in certi casi» (*Ivi*, p. 30).

³⁹¹ *Ivi*, p. 31.

con la constatazione di polarità antitetiche nello sviluppo dei fenomeni. Sul banco degli imputati viene fatto salire Hegel, al quale attribuisce una ridotta consapevolezza logica e lessicale, avendo saldato insieme domini che seguono principi normativi differenti. In particolare: «Queste difficoltà terminologiche risalgono alle opere di Hegel. Già uno sguardo superficiale alle pagine della sua Scienza della logica permette di stabilire che Hegel non si rende conto della differenza tra il senso del termine “contraddizione” nel principio logico della contraddizione e il suo senso come contrassegno del rapporto delle “antitesi” prima caratterizzate»³⁹². Dunque, nel ciclo di poche pagine, Schaff conclude definendo apparente la negazione del principio di non-contraddizione da parte di Hegel: una volta ripulito il linguaggio dall’ambiguità a cui era stato vincolato dalla logica speculativa, per Schaff è chiaro che dietro la critica vi sia un equivoco di omonimia, essendo stato impiegato un termine mutuato dalla logica per descrivere fenomeni reali.

Analogamente procede nella propria argomentazione Findlay. Nei paragrafi sulla dialettica, questi incomincia mettendo in luce la radicalità con la quale Hegel contesta la presunta autoevidenza della logica tradizionale. La drasticità della sua critica è tale da far paventare la ratifica teorica del principio *ex falso quodlibet*, da cui seguirebbe in forza della contraddizione la deducibilità di qualsiasi altro enunciato, e dunque il cedimento del sistema scientifico in quanto tale³⁹³. Correttamente, Findlay rileva la consistenza ontologica della contraddizione difesa da Hegel, che in vari segmenti testuali ne ribadisce il carattere di oggettività, contro ogni lettura metaforica del testo³⁹⁴. Senonché l’imponente afflato che è stato prefigurato cede il passo a un grossolano equivoco. Findlay è solidale con l’esegesi del precedente saggio nel ritenere che le incertezze relative alla contraddizione hegeliana siano da ricondurre a un’infelice scelta terminologica, più che a una ragione squisitamente concettuale. Infatti, egli ravvisa una spontanea affinità del senso comune con il movimento dialettico:

³⁹² *Ivi*, p. 33.

³⁹³ «Tutte queste dottrine sono estremamente difficili da digerire dato che una contraddizione è, per la maggior parte dei logici, un’emissione articolata che annulla se stessa, che propone un’asserzione e poi la ritratta nel momento stesso in cui la pronuncia, e in questo modo in realtà non dice nulla. E si può facilmente mostrare che un sistema linguistico che ammette anche soltanto una contraddizione, è anche un sistema nel quale può essere provata ogni e qualunque cosa, sì che tutto intero il sistema diventa autoannullante e minato dalla contraddizione» (J.N. Findlay, *Hegel: a re-examination*, George Allen & Unwin, 1958; a cura di L. Calabi, *Hegel oggi. Un riesame del sistema hegeliano in rapporto alle idee e al linguaggio del nostro tempo*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1972, p. 71).

³⁹⁴ «Hegel fa intendere con tutta la chiarezza possibile che non si tratta di una marca di contraddizione annacquata, sospetta, ma di una contraddizione schietta, fronte a fronte, che egli crede esistente nel pensiero e nel mondo, componente ineliminabile dell’autocosciente realtà spirituale» (*Ivi*, p. 72).

Noi, tuttavia, possiamo sostenere che, checché egli dica della presenza delle contraddizioni nel pensiero e nella realtà, il senso in cui tali contraddizioni sono ammesse da Hegel è determinato dall'uso che egli fa di questo concetto e non da ciò che ne dice [...]. Per presenza di "contraddizioni" nel pensiero o nella realtà Hegel intende, è chiaro, la presenza di tendenze opposte e antitetiche, tendenze che operano in direzioni contrarie, che mirano, ciascuna, a dominare tutto quanto il campo e sconfiggere il proprio avversario, ma che esigono anche, ciascuna, il proprio avversario per essere ciò che esse sono e avere qualcosa contro il quale lottare. Una "contraddizione" di questo genere esiste in forma pacifica nella ragionevolezza aconcettuale della vita comune³⁹⁵.

Alla luce di quanto visto, Schaff e Findlay restituiscono due letture affini dell'ultima essenzialità. Esse però esibiscono lacune contestuali che ne rendono impraticabile l'accettazione. Innanzitutto, bocciano l'unificazione categoriale di essere e pensiero intorno a cui si articola l'agenda della logica speculativa. Benché si convenga che tale coincidenza rappresenti per la filosofia moderna un tratto delicato, secondo alcuni fragile, del sistema, nessuno dei due autori si adopera per dimostrare la superiore legittimità della posizione antitetica. Essa viene accettata come una certezza incontestabile. Di conseguenza, il contrasto con la *Scienza della logica* non segue dalla loro analisi, bensì ne costituisce la premessa. In secondo luogo, entrambi finiscono per assumere il senso comune quale criterio normativa del pensiero, dal quale la filosofia viene sanzionata, ribaltando così il modello classico che codificava il loro nesso. Se tradizionalmente è la filosofia a disvelare l'*habitus* e i contenuti del pensiero ordinario, per Schaff e Findlay il senso comune finisce per rivestire una posizione egemonica nell'attività del pensiero, ed è quindi suo diritto decretare la correttezza scientifica di ogni dottrina³⁹⁶. Non soltanto la tesi rimane ingiustificata, al pari della prima, ma se fosse accettata ostacolerebbe la stessa produzione filosofica. Che la filosofia descriva in forma concettuale le nozioni familiari al senso comune non implica, né tantomeno figura auspicabile, che venga da essa giudicata, dal momento che il pensiero ordinario non sarebbe nelle condizione per farlo adeguatamente. Altrimenti, e questo accade nei testi di Schaff e Findlay dedicati a Hegel,

³⁹⁵ *Ivi*, pp. 72-73.

Nella stessa direzione, procede il seguente passo: «La contraddizione di Hegel si applica alle cose, laddove non lo fanno le contraddizioni formali. Hegel sbaglia a dire che i logici formali erano prigionieri del pregiudizio, nella loro concezione della Contraddizione: piuttosto bisognerà dire che il loro concetto di Contraddizione è diverso dal suo. La Contraddizione di Hegel è in realtà la Contraddizione di gran parte del pensiero e del parlare comuni, per i quali essa significa né più né meno che la presenza di tendenze opposte in una unica e medesima cosa» (*Ivi*, p. 205).

³⁹⁶ La posizione si trova già in Trendelenburg: «Dopo aver seguito la dialettica nei suoi modi di procedere, ci sarà permesso di portarla davanti al tribunale della logica comune, poiché nelle cose del pensiero non esiste un foro speciale e diverrà così chiaro come essa procede da un punto di vista formale» (F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, cit., p. 95).

le dottrine filosofiche dovrebbero essere misurate in base al grado di vicinanza o distacco dal pensiero ordinario, che è proprio ciò da cui la filosofia rivendica l'emancipazione. L'intreccio dei due punti che sono stati ora menzionati induce entrambi gli autori ad assumere irriflessivamente la legittimità del principio di non-contraddizione. Poiché la sua confutazione *sembra* improponibile, la posizione hegeliana sulla contraddizione viene svuotata della sua struttura argomentativa e attribuita a un errore terminologico. In assonanza alla sensibilità del senso comune, Schaff e Findlay concludono che la contraddizione di cui parla Hegel non abbia valore nel campo della logica formale, poiché ristretta alla contrapposizione di fenomeni antitetici che trascendono il pensiero. La loro piena compatibilità è garantita dall'appartenenza a domini diversi. Dunque, il principio di non-contraddizione è salvo.

Esemplificativa della seconda classe interpretativa è la lettura fornita da Emanuele Severino nel testo *Gli abitatori del tempo*³⁹⁷. Il nocciolo teorico della sua prospettiva è riassunto dall'idea secondo cui, per Hegel, la contraddizione non esisterebbe in quanto tale, bensì come prodotto dell'intelletto. In polemica con altri interpreti, Severino afferma:

Ma ciò che Colletti, come il suo maestro della Volpe e tanti altri [...], non riesce a scorgere è che questa "opposizione logica", lungi dall'essere l'essenza della realtà, è per Hegel il contenuto inadeguato che sta dinanzi al pensiero che, in quanto intelletto, non riesce a cogliere quell'essenza. Per Hegel il contraddirsi [...] *non* è l'essenza della realtà, ma è l'essenza dell'intelletto (anche se l'intelletto è convinto – isolando la determinazione del suo opposto – di essere l'unica difesa valida contro la contraddizione), ossia è l'essenza dell'atto che isola ciò che è unito e che pertanto altera l'essenza della realtà. L'"opposizione logica" è il prodotto dell'intelletto "che persiste nelle sue separazioni" (*der in seinen Trennungen beharrt*), non della ragione. Non solo, ma, per Hegel, la contraddizione prodotta dall'intelletto astratto possiede -sin tanto che si mantiene all'interno dell'intelletto – la caratteristica attribuita da Kant all'"opposizione logica": di avere come risultato il *nihil negativum irrepraesentabile*, "il vuoto e astratto niente"³⁹⁸.

L'esegesi che viene data della *Scienza della logica* è risoluta. Per Severino la contraddizione dipende dall'isolamento in cui cadono le determinazioni astratte dell'intelletto, cristallizzandosi in prodotti finiti a causa della loro reciproca separatezza.

³⁹⁷ La medesima via è seguita da Bettineschi, che fa esplicito riferimento alle pagine in cui Severino tratta il concetto di contraddizione in Hegel per modulare la propria interpretazione. Per questo motivo, è stato ritenuto sufficiente valutare il solo testo di Severino. Il capitolo in questione si trova in P. Bettineschi, *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e pensiero, Milano, 2010, pp. 96-125.

³⁹⁸ E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma, 1978, pp. 41-42.

L'intervento della ragione scioglierebbe poi la contraddizione nell'unificazione degli opposti, tramite la quale le determinazioni vengono ricucite secondo le loro autentiche connessioni, affinché siano ricomprese nella loro concretezza. Dunque, la contraddizione si manifesta, allorquando il pensiero adotta il punto di vista dell'intelletto, per il quale la contraddittorietà dei contenuti compare come una forza dissolutiva, che conduce allo scioglimento di tutte le determinazioni e termina pertanto nel vuoto. La ragione non scorge contenuti contraddittori, poiché la rimozione della finitezza da cui sono colpite le determinazioni dell'intelletto toglierebbe l'astrattezza su cui la contraddizione è fondata, cancellandone del tutto la sorgente originaria. Parlare di risolvimento della contraddizione, per Severino, significa marcare il momento in cui il pensiero non è più in contraddizione con se stesso; liberatosi dalla finitezza deformante dell'intelletto, esso può restituire uno sguardo fedele sulla complessità del reale³⁹⁹. La contraddizione viene quindi concepita come un errore transeunte del pensiero, poiché raffigurante non un momento oggettivo dell'essere, bensì l'esito delle carenze conoscitive dell'intelletto. In quanto tale, la contraddizione esiste se, e solo se, è l'intelletto che guida l'indagine del sapere. Severino giunge, perciò, alla seguente conclusione: «Hegel non ha negato il p.d.n.c. e la logica formale in quanto tali, ma *il loro concetto astratto*, il loro essere elaborati all'interno dell'intelletto»⁴⁰⁰.

Benché la seconda linea interpretativa assegni alla contraddizione hegeliana una maggiore dignità rispetto alla precedente, è però tangibile nella ricostruzione di Severino l'incidenza di fraintendimenti e omissioni relativi alla cornice teorica che inquadra la *Scienza della logica*. Il più significativo dei quali consiste nell'innesto surrettizio dell'intelletto per l'edificazione della logica speculativa. La sua lettura si basa sulla tesi che il momento negativo-razionale e il risolvimento positivo della contraddizione attengano rispettivamente all'intelletto e alla ragione. Tuttavia, come è stato indicato nel primo capitolo, Hegel afferma distintamente che la logica speculativa, in quanto scienza del suo sistema filosofico, si fonda sul risultato conseguito dalla *Fenomenologia dello*

³⁹⁹ «Dire che “*das Widersprechende sich auflöst*” significa che il momento in cui il pensiero si contraddice sbocca nel momento in cui il pensiero non si contraddice più. Ma in questo secondo momento il pensiero non si contraddice più non già perché il contraddicentesi si dissolve nel puro vuoto del *nihil negativum* [...], ma perché “si risolve nella negazione del proprio contenuto particolare”. Ciò in cui la contraddizione, togliendosi, sbocca è la negazione della determinazione astratta, della determinazione in quanto astratta» (*Ivi*, p. 42).

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 43.

spirito, per essere oggettiva e universale. Ora, poiché la *Fenomenologia* termina con l'acquisizione del sapere assoluto, e l'intelletto non è privo di presupposti, è compito della ragione erigere il sistema del pensiero puro. A rigore ne consegue che, quando Hegel esamina le essenzialità, compresa la contraddizione, le osserva dall'altezza concettuale della ragione, non secondo le forme rappresentative dell'intelletto. Vero è che in questi paragrafi Hegel allude in molteplici occasioni alla comprensione decettiva delle essenzialità da parte dell'intelletto, ma tale discrepanza confuta la prospettiva di Severino. Mentre l'intelletto intravede la contraddizione ma di fronte ad essa fugge, non sapendola affrontare, la ragione non solo resiste alla sua comparsa, ma la attraversa per giungere a una determinazione superiore⁴⁰¹. Severino cita giustamente il risolversi della contraddizione come sua negazione, ma la intende secondo il suo lato riduttivamente dissolutivo⁴⁰², senza però considerare che la negazione conserva le forme che sono state negate: se così non fosse, nessuna determinazione del pensiero sarebbe risparmiata dal vuoto. Contrariamente a Schaff e Findlay, questa seconda linea interpretativa ritiene che la contraddizione, pur non violando il principio della logica formale, trovi espressione nel pensiero, e non nella realtà. Pronunciandosi con dichiarazioni che assumono talvolta una tonalità più trascendentale che speculativa, Severino attribuisce alla contraddizione una specifica funzione epistemica positiva, poiché la sua comparsa segnalerebbe l'insufficiente determinazione concettuale della *Sache*⁴⁰³.

Per concludere, due sono gli aspetti rilevanti che sfuggono all'interpretazione di Severino: in primo luogo, la contraddizione è annoverata tra le forme del pensiero, e in quanto tale viene esaminata nel suo «particolare contenuto»⁴⁰⁴; in secondo luogo, poiché la contraddizione è una categoria logica, la sua attività non si esplica nel solo regno del

⁴⁰¹ «Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre oppur nel nulla» (*WdL II*, p. 287, 36-39; trad. it., p. 492).

⁴⁰² «Ma, appunto, questa “unità degli opposti” non è la contraddizione, ma è ciò in cui la contraddizione *si risolve, si toglie*, e quindi tale unità, lungi dal potere essere assimilata alla negazione del p.d.n.c., cioè alla figura kantiana dell’“opposizione logica”, è lo stesso *principio* di non contraddizione – *principio* della negazione del contraddirsi – nel suo significato concreto, ossia è il significato concreto e non astrattamente intellettuale del p.d.n.c.» (E. Severino, *Gli abitanti del tempo*, cit., p. 43).

⁴⁰³ «La realtà non è autocontraddittoria – questo è quanto il p.d.n.c. esige -, ma il pensiero che si contraddice è reale, sì che se la contraddizione è impossibile, in quanto considerata come realtà in sé indipendente dal pensiero, essa è invece il contenuto necessario di ogni pensiero che ancora non sia diventato l’“idea eterna in sé e per sé”, che “si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto” -, cioè è il contenuto necessario di ogni pensiero del finito» (*Ivi*, p. 46).

⁴⁰⁴ *WdL I*, p. 49, 13; trad. it., p. 48.

pensiero, ma assume pari portata ontologica: infatti, è un principio tanto del pensare quanto dell'essere. Da questa lettura il principio di non-contraddizione ne esce addirittura esaltato come garante della coerenza che informa la realtà⁴⁰⁵. Essa non tiene però conto che la ragione scioglie la contraddizione non perché scopre fosse una parvenza, ma perché appartiene alla natura del reale⁴⁰⁶.

L'adozione di presupposti estrinseci all'impianto che innerva la *Scienza della logica* conduce i primi due modelli interpretativi a ingaggiare un confronto carente, se non fazioso talvolta, con l'esposizione hegeliana sul concetto di contraddizione. Sulla base dei limiti che sono stati riscontrati, è intenzione del presente lavoro difendere la posizione formulata dal terzo schieramento, che nella lettura scientifica si è soliti denominare ontologico. Afferiscono a questo indirizzo esegetico gli interpreti secondo i quali la contraddizione designa per Hegel non soltanto una forma congrua del pensiero, bensì una determinazione oggettiva e concreta dell'essere, in forza della relazione che unifica i due rami nell'architettura del sistema⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ In anni più recenti, è cresciuta e si è diffusa una ramificazione di questa seconda linea interpretativa che intona la contraddizione della logica speculativa con l'ambito della semantica. La contraddizione viene quindi ricondotta a un campo più concentrato rispetto al generale paradigma di insufficienza concettuale prospettato da Severino. Tuttavia, la sua condizione rimane pressoché la medesima. Coloro i quali, infatti, istruiscono la dialettica nell'ambito della semantica concepiscono la contraddizione come uno strumento di modificazione del significato, per eliminare le soglie di vaghezza dalle nozioni che vengono adoperate nella pratica del linguaggio. Permane l'idea che la contraddizione non goda di alcuna obiettività. Se si cade in contraddizione, secondo tale lettura, ciò non implica l'esistenza della contraddizione come fenomeno reale; piuttosto, significa che le frasi o i termini in uso non sono sufficientemente determinati, motivo per cui necessitano di un ulteriore approfondimento semantico o dell'introduzione di un nuovo termine che scioglia il loro conflitto. Per una lettura semantica della *Scienza della logica*, cfr. H.F. Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R.-P. Horstmann (hrsg. von), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, cit., pp. 33-69; F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Poligrado, Padova, 2005.

⁴⁰⁶ «La dottrina che la dialettica sia la natura stessa del pensiero, che esso come intelletto debba impigliarsi nella negazione di sé medesimo, nella contraddizione, costituisce uno dei punti principali della Logica. Ma accade che il pensiero, disperando di poter fornire da sé la soluzione della contraddizione in cui esso stesso si è posto, torni alle soluzioni e ai calmanti che lo spirito ebbe in altri dei suoi modi e forma. Il pensiero tuttavia non avrebbe bisogno in questo ritorno di cadere in balia di quella *misologia*, di cui Platone già ebbe innanzi a sé l'esperienza, e di volgersi polemicamente contro sé stesso, come ciò accade allorché si afferma il cosiddetto *sapere immediato*, quale forma *esclusiva* della coscienza della verità» (*Enz.*, trad. it., § 11 A).

⁴⁰⁷ Sulla presente lettura della contraddizione hegeliana, cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, cit., pp. 43-90; R. Bodei, «Tenerizza per le cose del mondo»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 179-218; Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Mulino, Bologna, 2016, pp. 359-379; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, cit.; G. Cantillo, *Il doppio rispecchiamento: ragione e vita nella logica hegeliana*, in C. Cesa, A. Fabris (a cura di), *Hegel. Scienza della logica*, «Teoria», n. XXXIII/1, cit., pp. 69-84; M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, cit.; S.-J. Kang, *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, «Hegel-Studien», Beiheft 41, Meiner, Hamburg, 2017.

Si è osservato che la *Scienza della logica* non si esime dal disputare con i maggiori autori della filosofia occidentale, ordinando le manifestazioni storiche del pensiero lungo l'asse in cui si determinano le forme pure del *Begriff*, benché siano presenti inversioni e discontinuità. Tuttavia, nell'esaminare il concetto di contraddizione, Hegel polemizza soprattutto con i «pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione [*gewöhnlichen Vorstellens*]⁴⁰⁸, accenna brevemente «agli antichi dialettici»⁴⁰⁹ per aver riscontrato la contraddizione nel movimento sensibile, ma con grande sorpresa non si misura con nessun pensatore nello specifico. Non a torto si potrebbe spiegare una simile assenza rilevando nell'obiettivo della critica hegeliana non un singolo autore o una tradizione, ma la posizione condivisa dal canone occidentale nel suo complesso. È quindi plausibile che si scagli contro un'intera tradizione, fondata su un'esecuzione intellettualistica del pensiero, più che rivolgersi a suoi esponenti particolari⁴¹⁰. Pur presentando un argomento valido, è però giudizio dell'autore che la spiegazione illumini in misura eccessivamente frettolosa il contesto teorico in esame. Essa offre una buona ragione per la quale Hegel potrebbe essersi disimpegnato da una disputa individuale, ma non per questo si deve escludere che la trattazione proceda da fonti precise. Se lo sguardo viene esteso all'intera *Scienza della logica* e ad altre opere risalenti alla produzione matura, emergono due invitati di pietra sul tema della contraddizione: Aristotele e Kant.

È nota la ragione che lega la filosofia trascendentale al tema. Nel confronto con il pensiero kantiano, Hegel mostra profondo interesse verso la seconda parte della *Critica della ragion pura*, in cui è contenuta la Dialettica trascendentale, reputandola ben più interessante e meritevole dell'Analitica. Mentre quest'ultima per Hegel è degradata al livello dell'idealismo soggettivo, vista l'acritica riconduzione delle categorie all'autocoscienza⁴¹¹, nella Dialettica Kant avrebbe conseguito una scoperta di enorme

⁴⁰⁸ *WdL II*, p. 286, 25-26; trad. it., p. 490.

⁴⁰⁹ *WdL II*, p. 287, 21; trad. it., p. 491.

⁴¹⁰ «La contraddizione viene ordinariamente allontanata, in primo luogo, dalle cose, da ciò che è e dal vero in generale [*von dem Seyenden und Wahren überhaupt*]; si afferma, che non v'è nulla di contraddittorio. Essa vien poi anzi rigettata sulla riflessione soggettiva [*subjective Reflexion*], che sola la porrebbe con il suo riferire e comparare. Ma propriamente non si troverebbe nemmeno in questa riflessione, perché il contraddittorio, si dice, non può né rappresentare né pensare. La contraddizione vale in generale, sia nella realtà, sia nella riflessione pensante [*Er gilt überhaupt, sey es am Wirklichen oder in der denkenden Reflexion*], come un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso» (*WdL II*, pp. 286-287, 33-5; trad. it., p. 491).

⁴¹¹ «Qui comincia la seconda parte della *Critica della ragione*, che è più importante della prima. Giacché la prima contiene la su esposta veduta, che le *categorie* hanno la loro fonte nell'unità dell'autocoscienza;

rilievo, salvo però averne trascurato la portata. La scoperta che gli viene riconosciuta consiste nell'aver mostrato alla coscienza la necessità della contraddizione. Nell'introduzione della *Scienza della logica*, la posizione di Hegel è chiaramente attestata dal seguente giudizio: «Le esposizioni dialettiche di Kant nelle antinomie della ragion pura non meritano per vero dire gran lode, a considerarle in particolare, come più ampiamente si farà nel seguito di quest'opera; ma l'idea generale, che Kant pose per base e fece valere, è l'oggettività della apparenza, e la necessità della contraddizione [*die Objectivität des Scheins und Nothwendigkeit des Widerspruchs*] appartenente alla natura delle determinazioni del pensiero»⁴¹². La stessa valutazione è ribadita in testi differenti⁴¹³. Per quanto riguarda Aristotele, è spontaneo il suo coinvolgimento essendo considerato il padre del principio di non-contraddizione, almeno nella sua formulazione canonica. Bisogna però ricordare l'attenzione riservata da Hegel nei confronti dello Stagirita, e in particolare sulla logica, alla quale riserva un giudizio critico per la limitatezza delle forme. È infatti nella determinazione riflessiva dell'essenza che si attua in pieno la rottura dalla logica aristotelica.

Proseguiamo, dunque, con una breve ricostruzione delle tesi elaborate dai due autori sulla contraddizione, al fine di esplicitare, mediante il confronto di Hegel con entrambi, l'indirizzo teorico delle pagine che concludono la mediazione assoluta.

L'enunciazione più rigorosa che Aristotele ha fornito del principio di non-contraddizione risale al IV libro (Gamma) della *Metafisica*⁴¹⁴. Argomentando a favore

che per conseguenza la conoscenza per mezzo di esse non contiene in fatto niente di oggettivo, e l'oggettività ad esse attribuita (§§ 40, 41) è solo qualcosa di *soggettivo*. Se si basa solo a ciò, la critica kantiana è un mero *idealismo soggettivo* (superficiale), che non penetra nel contenuto, ha innanzi a sé solo le forme astratte della soggettività ed oggettività e si attiene unilateralmente alla prima, alla soggettività, come ad ultima determinazione assolutamente affermativa» (*Enz.*, trad. it., § 46 A).

⁴¹² *WdL I*, p. 40, 15-20; trad. it., pp. 38-39.

⁴¹³ Nell'*Enciclopedia*, si trova: «Questo pensiero, che la contraddizione, posta dalle determinazioni intellettuali nel razionale, è *essenziale e necessaria*, è da considerare come uno dei più importanti e profondi progressi della filosofia nei tempi moderni, ma quanto profonda è questa veduta, altrettanto è triviale la soluzione che se ne dà, e che consiste in una sorta di tenerezza per le cose del mondo. L'essenza del mondo non deve essere essa ad avere in sé la macchia della contraddizione; questa macchia deturpa *solo* la ragion pensante, l'*essenza dello spirito*» (*Enz.*, trad. it., § 48 A).

E ancora, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Se intendiamo usare le categorie per la determinazione dell'infinito, ci involuppiamo in deduzioni fallaci ed in contraddizioni (antinomie); è un importante aspetto della filosofia kantiana: che l'infinito, in quanto venga determinato per mezzo delle categorie, si perde nelle contraddizioni; queste contraddizioni secondo Kant sono necessarie, e la ragione diviene qui trascendente [...]. Così la ragione cade in contraddizione. La necessità della contraddizione è l'aspetto interessante che Kant ha portato alla coscienza» (*Vorl. 1825/1826*, p. 1319, 7-18; trad. it., p. 532).

⁴¹⁴ Sulla formulazione del principio di non-contraddizione in Aristotele, cfr. E. Berti, *Il principio di non contraddizione, la teoria dei tipi di opposizione e i diversi usi della dialettica in Aristotele*, in Id. (a cura di), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'EPOS, Palermo, 1987, pp. 103-141. A questo

dell'illustrazione dei principi universali che spettano all'ente in generale, Aristotele dichiara l'impossibilità «che lo stesso attributo appartenga e non appartenga allo stesso soggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto»⁴¹⁵. Dunque, si tratta di una legge di descrizione dell'essere, che lo studioso deve conoscere per il soddisfare il compito ontologico fissato dalla filosofia prima. Per Aristotele è un principio totalmente inoppugnabile, la cui fondatezza è inconcussa; lo descrive infatti come il «principio più sicuro di tutti [βεβαιότατη ἢ πασῶν ἀρχή] [...], a proposito del quale è impossibile sbagliarsi»⁴¹⁶. In base alla sua formulazione, esso impone che la stessa proprietà, in ambito logico il predicato, non possa appartenere e, contemporaneamente, non appartenere a una sostanza, ossia il soggetto di cui si predica, secondo lo stesso riguardo. Equivale a dire che non è possibile affermare e negare l'appartenenza di un predicato al soggetto, considerando i limiti di temporalità e simultaneità che sono stati indicati. Tuttavia, il principio non si arresta alla sua versione ontologica. In ragione dell'uniformità di essere e pensiero, Aristotele deduce dal campo dell'essere una seconda legge, attinente alla prima, ma di natura più marcatamente logica, intendendo con logica la scienza del pensiero. La seconda versione del principio dichiara: «se non è possibile che i contrari appartengano nello stesso tempo allo stesso soggetto [...], è manifesto che è impossibile pensare che la stessa cosa sia e non sia la stessa cosa; infatti colui che si sbagliasse su questo avrebbe nello stesso tempo le opinioni contrarie»⁴¹⁷. Occorre su questo punto una precisazione. Benché la contraddizione non sia pensabile, è tuttavia possibile pronunciare giudizi che sono fra di loro contraddittori. Per Aristotele l'unico campo nel quale la contraddizione si manifesta è l'estrinsecazione materiale del discorso, senza che però implichi la contraddittorietà del pensiero. Alla luce di quanto detto, Aristotele puntualizza: «È impossibile infatti per chiunque pensare che la stessa cosa sia e non sia, come alcuni ritengono che dicesse Eraclito; poiché non è necessario che le cose che

si aggiungano altri due saggi nei quali Berti analizza criticamente la posizione di Hegel secondo un impianto di matrice aristotelica: *Necessità della contraddizione e fondazione della nuova dialettica in Hegel*, in Id. (a cura di), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 177-222; *La critica di Hegel al principio di non contraddizione*, in Id. (a cura di), *Nuovi studi aristotelici. IV/2-L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 37-62. Contro le obiezioni di Berti, si muove: G. Severino, *Privazione e contraddizione: Hegel e Aristotele*, in Id. (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, Il melangolo, Genova, 1996, pp. 7-20.

⁴¹⁵ Aristotele, *Metafisica*, trad., introd. e note di E. Berti, Laterza, Bari-Roma, 2017, IV, p. 137, 1005 b 19-20. D'ora in avanti indicata con *Metaph*.

⁴¹⁶ *Metaph*, trad. it., p. 137, 1005 b 12-13.

⁴¹⁷ *Metaph*, trad. it., p. 137, 1005 b 26-32.

qualcuno dice, queste anche le pensi»⁴¹⁸. Nulla vieta in senso stretto di pronunciare discorsi costellati di giudizi contraddittori. Ma rimangono giudizi che non risultano sensati, nella misura in cui mancano di coerenza interna. Se essi vengono difesi, è perché la loro contraddittorietà non è stata del tutto esplicitata, ma rimane ancora nascosta nelle relative implicazioni e deduzioni, ed è quindi urgente svelarla.

Secondo Aristotele, il principio di non-contraddizione garantisce la sensatezza della teoria, delle argomentazioni e di ogni tipologia di discorso, sia esso scientifico o di altro genere. La sua funzione è principalmente dissolutiva: elimina i discorsi che, essendo contraddittori, non figurano significanti. Viene così introdotto un criterio preliminare allo stato di verità o falsità del discorso, che in seguito sarebbe stato definito *conditio sine qua non*. Dunque, se un discorso non è contraddittorio, ne consegue che è sensato; se poi è vero o falso, questo dipende dalla corrispondenza effettiva con la realtà, all'interno di un paradigma onto-epistemico di realismo ingenuo. Anche se, bisogna precisare, dal principio di non-contraddizione si ricava un vincolo aletico, ma in forma mediata. Una delle sue caratteristiche peculiari è, infatti, quella di escludere termini intermedi. Focalizzandosi sull'appartenenza o meno di un singolo predicato al soggetto, l'intero genere a cui il predicato appartiene viene assorbito e presentato in forma duale, a prescindere dalla sua estensione. L'interrogazione verte infatti su coppie oppozionali: bianco e non-bianco, dolce e non-dolce, e tutte le possibili istanziazioni di A e non-A. Poiché non sono ammesse possibilità ulteriori, ne discende che necessariamente un giudizio è vero, mentre l'opposto è falso. La bivalenza aletica del principio è fondata sull'asimmetria dei due lati. Da una parte, quando il rapporto di inerenza è affermativo, si discute l'attestazione di una proprietà ontologica del soggetto. Dall'altra parte, quando il rapporto di inerenza è negativo, la negazione non comporta una determinazione ontologica, ma si riduce a un vuoto, a un'assenza, in cui sono incluse fattispecie differenti. Per esempio, se si conclude che un soggetto è non-bianco, potrebbe darsi che gli appartenga un altro colore; ma potrebbe anche darsi che non sia colorato o che il soggetto nemmeno esista. Di conseguenza, il lato negativo corrisponde dell'essere nella forma apofantica della privazione.

Del principio di non-contraddizione Aristotele ritiene che sia formulabile una dimostrazione non diretta, bensì apagogica. Sulla base della sua assoluta primarietà, il

⁴¹⁸ *Ibidem*, 1005 b 26.

principio non può essere direttamente dimostrato, poiché altrimenti si dovrebbe ammettere un principio antecedente, e quindi superiore, dal quale svolgere la deduzione. Aristotele respinge l'ipotesi con risolutezza, rilevando che si proseguirebbe all'infinito alla ricerca di un principio ultimo, senza la possibilità di trovare una soluzione definitiva⁴¹⁹. È però possibile dimostrare il principio in forma indiretta tramite confutazione, nella misura in cui cioè si dimostra l'impossibilità di rigettarlo. Se qualcuno tentasse di negare il principio, dovrebbe dire qualcosa per confutarne l'evidenza, poiché se rimanesse in silenzio non potrebbe addurre nessun argomento contrario⁴²⁰. Per muovere qualsiasi discorso, è necessario che i nomi abbiano un significato univoco, che cioè ciascuna cosa significhi il proprio essere, altrimenti il discorso verrebbe compromesso, e non sarebbe possibile discutere. Condizione di significanza dei nomi è la loro determinatezza, ed essa per Aristotele impone che ciascun nome significhi un determinato modo dell'esser. La conclusione è che il confutatore non può non impiegare il principio di non-contraddizione: così è costretto ad ammetterlo. «Infatti il non significare una cosa sola è significare nulla, ma se i nomi non significano, si distrugge il discutere l'uno con l'altro, sia secondo verità sia verso sé stessi. Nulla infatti è possibile pensare, se non si pensa una cosa sola»⁴²¹.

L'assunto di fondo che guida l'analisi aristotelica concerne la stabilità predicativa dell'essere. Sebbene Aristotele rivendichi la multivocità dell'essere, dicendosi questo in molti modi, il principio di non-contraddizione esclude che una categoria si possa dire diversamente da sé: dunque, ciascun modo dell'essere si deve dire in conformità non agli altri, ma rispetto a se stesso. Aristotele cioè attribuisce a ogni categoria dell'essere una costituzione lineare, diretta, per la quale ciascuna è uguale a se stessa. Se sul piano ontologico prevale la pluralità categoriale dell'essere, è però vero che Aristotele ne sancisce la compattezza in forza di un monismo formale, per il quale soltanto l'essere informerebbe le categorie del reale. Affinché ciascuna categoria possa dirsi se stessa, è per Aristotele necessario che sia uniforme, restringendo di conseguenza la negazione all'esposizione apofantica. In quanto descrizione dell'essere, il principio di non-

⁴¹⁹ «Inoltre alcuni pretendono, per mancanza di formazione, di dimostrare anche questo; è infatti mancanza di formazione il non conoscere di quali cose si deve cercare dimostrazione e di quali non si deve, poiché in generale è impossibile che vi sia dimostrazione di tutto» (*Ivi*, p. 139, 1006 a 5-8).

⁴²⁰ «se invece non dice nulla, è ridicolo cercare un discorso contro chi non dispone di un discorso di nulla, in quanto non dispone di nessun discorso» (*Ibidem*, 1006 a 13-14).

⁴²¹ *Ivi*, p. 141, 1006 b 7-11.

contraddizione porta il sigillo dell'uniformità ontologica dell'essere. Tale uniformità è premessa all'enunciazione del principio. Aristotele elabora il principio di non-contraddizione a difesa dell'uniformità categoriale dell'essere, ma la sua dimostrazione risulta valida poiché fondata dallo stesso presupposto che doveva provare, cioè che tutti i modi dell'essere in quanto tali sono uniformi. Aristotele non si impegna in una dimostrazione relativa a ciascuna categoria, ma estende sommariamente il principio di non-contraddizione all'intero orizzonte dell'essere. La conclusione risente della disparità ontologica che intercorre fra essere e non-essere, poiché per la negazione non si ammette un significato diverso da quello di mancanza dell'essere. L'analisi aristotelica si mantiene sull'equivocità relativa alla vaga concettualizzazione della negatività, alla quale Aristotele non riconosce una consistenza ontologica pari all'essere.

Dall'esposizione del principio di non-contraddizione risulta maggiormente comprensibile la critica che Hegel muove alla logica aristotelica. Essa verte sulla immediatezza delle forme di pensiero esaminate da Aristotele, giudicandole intellettualistiche nella misura in cui vengono lasciate giustapposte. Lo snodo cruciale su cui i due autori divergono sensibilmente è la composizione ontologica delle categorie che articolano l'essere. Per Aristotele è cruciale pensare che l'essere sia uniforme pur nelle sue diverse modalità, di modo che ciascuna forma sia uguale a se stessa, poiché altrimenti verrebbe compromessa la determinatezza della cosa (τοδί). Di contro, Hegel rileva nell'interna differenziazione ontologica del reale la negatività come un momento necessario per l'edificazione delle pure forme relazionali del pensiero. Nell'orizzonte della logica speculativa, la negazione esercita una funzione costitutiva nel determinare le forme del pensiero. Anzi, è l'ingresso della negazione che rende possibile comporre le determinazioni propriamente dette. Dichiarando la negatività assoluta come verità dell'essere, la *Scienza della logica* imprime sulle determinazioni riflessive la distanza concettuale che separa la logica speculativa dalla logica aristotelica. È nel segno di queste osservazioni che Hegel ripensa il principio di non-contraddizione, operando la sua trasfigurazione in senso speculativo.

Ben prima di Hegel, già lo stesso Kant eccede i confini tracciati da Aristotele, nella *Dialettica trascendentale*, trasformando il paradigma in accordo ai risultati del

criticismo⁴²². L'obiettivo di questo secondo ramo che compone la logica trascendentale consiste nell'integrare il lavoro di indagine svolto nell'Analitica, occupandosi delle fonti che immobilizzano la ragione e la fanno precipitare nell'incertezza⁴²³. Benché, come asserito da Kant in apertura della Prefazione, siano questioni che gravano naturalmente sulla ragione e da cui essa non si può completamente emancipare, è pur vero che la critica mostra la possibilità di un diverso orientamento della ragione nei confronti dei suoi bisogni. Certo, la critica mira a descrivere il funzionamento della ragione nelle sue strutture trascendentali, secondo i principi che ordinano l'attività conoscitiva della soggettività. Non avanza la pretesa di modificarle. È però altrettanto vero che la ragione può mutare il proprio orientamento, nonostante le enormi difficoltà. Dall'esame cui si è pervenuti tramite la critica, Kant infatti deduce delle norme che disciplinano la legalità procedurale della ragione per una fondazione solida della conoscenza,⁴²⁴. Più nello specifico, all'interno dei paragrafi dedicati alla Dialettica trascendentale, si tratta di osservare la ragione nella misura in cui tenta di conoscere concetti non categorizzati, poiché al di fuori di ogni esperienza possibile.

Il suo risultato è noto. Oltrepassando il terreno di ogni esperienza possibile, la ragione volge alla ricerca di un principio incondizionato, mediante il quale conseguire una sintesi oggettiva di tutte le realtà fenomeniche⁴²⁵. Tuttavia, essa fallisce nella sua impresa: «ben presto si involuppa in tali contraddizioni da trovarsi costretta a rinunciare»⁴²⁶. Accade,

⁴²² Sulla Dialettica trascendentale, cfr. K. Ameriks, *The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology*, in P. Guyer (edited by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 249-279; M. Grier, *The logic of Illusion and the Antinomies*, in G. Bird (edited by), *A Companion to Kant*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2006, pp. 192-206. In particolare, con riferimento al tema della contraddizione: E. Berti, *Parziale ritorno alla concezione eleatica della contraddizione e della dialettica in Kant*, in Id. (a cura di), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 145-175; L. Lugarini, *Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano*, in G. Severino (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, cit., pp. 61-79.

⁴²³ «In questo modo, però, essa [rif. alla ragione di fronte alla metafisica] va a cadere in oscurità e contraddizioni, dalle quali può desumere, certo, che alla base di tutto devono esserci da qualche parte degli errori nascosti: solo che essa non può scoprirli, poiché i principi di cui si serve, proprio in quanto vanno al di là dei confini d'ogni esperienza, non riconoscono più nell'esperienza alcuna pietra di paragone» (*KrV*, trad. it., A VIII).

⁴²⁴ «[Lo stato di indifferenza da cui è colpita la metafisica] è un'esortazione rivolta alla ragione, perché si assuma di nuovo il più impegnativo dei suoi compiti, vale a dire la conoscenza di sé, e istituisca un tribunale che la garantisca nelle sue giuste pretese, e che al contrario possa liquidare tutte le sue infondate presunzioni, non con un atto di forza, ma secondo le sue leggi eterne e immutabili: e questo tribunale non è altro che la stessa critica della ragion pura» (*KrV*, trad. it., A XI-XII).

⁴²⁵ «Ciò che infatti ci spinge a oltrepassare di necessità il confine dell'esperienza e di tutto ciò che appare è l'incondizionato, quello che, rispetto ad ogni condizionato, la ragione esige necessariamente e a pieno diritto nelle cose in se stesse, per poter concludere così la serie delle condizioni» (*KrV*, trad. it., B XX).

⁴²⁶ *KrV*, trad. it., B 433 / A 407.

infatti, che la ragione si imbatta in antinomie⁴²⁷, ossia giudizi equipollenti, dei quali non è in grado di elaborare una risoluzione teoretica, dal momento che ciascuno contrasta l'altro con eguale intensità⁴²⁸. La contraddizione non sorge dal tipo di opposizione dei giudizi, che nello specifico è di contrarietà secondo la lezione aristotelica, ma dalla loro simultanea rivendicazione di essere veri. Poiché la ragione non è nelle condizioni di pronunciarsi sul profilo conoscitivo dei giudizi, per Kant si trova costretta a tagliare il nodo, non potendolo dipanare per l'ingresso della contraddizione nella contesa delle antinomie. Decade così la pretesa della ragione speculativa di produrre conoscenza avventurandosi nell'esplorazione di concetti per i quali la sensibilità non può fornire materia esperienziale⁴²⁹.

Se per Aristotele la contraddizione è bandita da ogni ambito del reale, includendovi tanto l'essere quanto il pensiero, Kant ne riconosce una forma di manifestazione oggettiva nel delimitare la portata conoscitiva della ragione⁴³⁰. Come è stato evidenziato, Aristotele adotta il principio di non-contraddizione per fissare l'uniformità ontologica del reale. La stessa uniformità deve essere garantita per la pratica discorsiva, nella quale il principio fa valere la propria forza normativa. È infatti la sua sensatezza, ossia la sua incontraddittorietà, che sancisce l'accordo dei giudizi con il reale, a prescindere dallo stato di effettiva corrispondenza empirica. Per conformarsi al mondo, è necessario che il

⁴²⁷ Le antinomie individuate da Kant sono quattro. Esse riguardano: la finitezza e l'infinita del cosmo; la divisibilità e indivisibilità della sostanza; il conflitto tra causalità e necessità; l'eventuale esistenza di un essere supremo quale causa necessaria del mondo.

⁴²⁸ «Se la tetica indica ogni insieme di dottrine dogmatiche, con antitetica io intendo non le asserzioni dogmatiche del contrario, bensì l'opposizione di conoscenze all'apparenza dogmatiche (*thesis cum antiithesi*), senza che l'una possa essere in anticipo rivendicata come quella da provare rispetto all'altra [...]. Quando non applichiamo la nostra ragione semplicemente agli oggetti dell'esperienza, per l'uso dei principi dell'intelletto, ma usiamo estenderla al di là dei confini dell'esperienza stessa, ne sorgono proposizioni dottrinali raziocinanti che nell'esperienza non possono sperare di ottenere né una conferma né una confutazione. Ciascuna di queste proposizioni non solo è in se stessa senza contraddizione, ma addirittura trova nella natura della ragione le condizioni della sua necessità; solo che, sfortunatamente, anche l'affermazione contraria ha dalla sua parte ragioni altrettanto valide e necessarie» (*KrV*, trad. it., B 449 / A 421).

⁴²⁹ Non per questo, secondo Kant, la sua utilità si mostra unicamente negativa: «Dando a quest'opera uno sguardo sommario, si crederà di scorgere in essa un'utilità soltanto negativa, che è quella di non arrischiarsi mai con la ragione speculativa al di là del confine dell'esperienza: e questa, in effetti, è la sua prima utilità. Ma essa si trasformerà subito in un'utilità positiva, non appena ci si renda conto che i principi con cui la ragione speculativa si arrischia al di là del suo confine, in realtà non producono una estensione, bensì [...] un'inevitabile restrizione dell'uso della nostra ragione» (*KrV*, trad. it., B XXIV).

⁴³⁰ Non si deve fraintendere l'oggettività della contraddizione. Essa riguarda la comune manifestazione della contraddizione per la soggettività trascendentale: dunque, va intesa in senso di intersoggettività più che in termini di obiettività, laddove la seconda rinvia a una determinazione ontologica del reale su cui la filosofia trascendentale non si pronuncia.

discorso risulti sensato, e ciò esige che sia libero da contraddizioni. Kant aderisce a un modello radicalmente diverso, diffuso in età moderna, che separa essere e pensiero. La conseguente implicazione è che l'analisi svolta sulla logica trascendentale non intacca il piano fenomenico, di cui viene affermata l'incontraddittorietà. Scindendo il piano del pensiero da quello dell'essere e circoscrivendo la validità della logica aristotelica al terreno dell'Analitica, Kant teorizza una forma di esistenza per la contraddizione, benché con particolari cautele. Essa non è più qualificata come un'accidentalità discorsiva, secondo il modello aristotelico. Piuttosto, Kant la concepisce attribuendole uno statuto necessario, ma delimitandola all'interno di un più esteso novero di possibilità. Sulla base dei risultati della logica trascendentale, Kant ritiene che la contraddizione si manifesti necessariamente per la ragione ogni volta che questa tenta di determinare teoricamente l'incondizionato. Ma è proprio questa illusione che la filosofia trascendentale intende far svanire. Lo stesso compimento della critica, rivendicato apertamente da Kant⁴³¹, testimonia che la ragione si può riscattare dalle illusioni dialettiche, evitando la contraddizione, malgrado la sua continua aspirazione verso l'incondizionato. Rispetto alla logica aristotelica, due sono i principali cambiamenti che vengono introdotti da Kant. Non solo la contraddizione si manifesta sotto le condizioni delineate dalla Dialettica, ma da questa osservazione si ricava che la contraddizione è per Kant pensabile, dal momento che è pensata dalla ragione nel contesto delle antinomie.

Nonostante l'interesse e la discreta stima nei confronti della Dialettica, Hegel si dichiara deluso dall'esito della filosofia trascendentale. Principalmente sono tre le istanze che motivano la sua insoddisfazione: la portata intersoggettiva della contraddizione, valida quindi per il pensiero, ma esclusa dalla realtà; il suo restringimento a un numero esiguo di antinomie⁴³²; la mancata fecondità conoscitiva della ragione nell'esaminare concetti contraddittori. Sono queste le criticità che incalzano il radicale ripensamento del principio da parte della logica speculativa.

⁴³¹ «Questa è la via che ho intrapreso, l'unica che fosse rimasta; e oso credere di esser riuscito, su questa via, a eliminare tutti gli errori che finora hanno portato la ragione a dissociarsi da se stessa, nel suo indipendente dall'esperienza [...]. In questa impresa ho mirato in maniera particolare alla completezza, e oso dire che non deve esserci un solo problema metafisico che non sia stato risolto qui, o per la cui soluzione non sia almeno stata data una chiave» (*KrV*, trad. it., A XII-XIII).

⁴³² «Il punto principale da osservare è, che non solo nei quattro oggetti particolari presi dalla cosmologia si trova l'antinomia, ma piuttosto in *tutti* gli oggetti di tutti i generi, in *tutte* le rappresentazioni, i concetti e le idee. Saper questo, e conoscer questa proprietà degli oggetti appartiene all'essenziale della considerazione filosofica: questa proprietà costituisce ciò che più oltre si determina come il momento *dialettico* della logica» *Enz.*, trad. it., § 48 A.

Dunque, che cos'è per Hegel la contraddizione? Nella lettura critica, è comune l'abitudine di sussumere il concetto speculativo di contraddizione sotto la lente teorica della verità. Molteplici dichiarazioni contenute nelle opere hegeliane trovano riscontro ed esortano tale associazione: «il concetto come concreto, e ogni determinatezza in genere è, essenzialmente, in sé stessa un'unità di caratteri distinti. Se la verità dunque niente altro fosse che la mancanza di contraddizioni, si dovrebbe considerar dapprima per ciascun concetto se esso non contenga, per sé preso, siffatta contraddizione interna»⁴³³. Emergerà dalla lettura del testo che il nesso della contraddizione con la verità risulti maggiormente complesso e distante, soprattutto se le due nozioni vengono intese alla stregua di endiadi, di quanto spesso appaia quando la contraddizione viene esaltata come semplice svelamento del vero.

Urge però svolgere due osservazioni preliminari più incisive prima di esporre l'argomento. In primo luogo, bisogna considerare che il riferimento della contraddizione alla verità svolge di frequente una funzione critica più che costruttiva, per mostrare le aporie interne della posizione in esame. Dunque, la contraddizione viene impiegata nella misura in cui il timbro del discorso si concentra negativamente sulle carenze epistemiche dei suoi bersagli polemici, fornendo un criterio discriminante nel campo della teoria, per cui non si può rimanere fissi al livello dei contenuti contraddittori. In secondo luogo, si riconduce la contraddizione a un orizzonte di indagine che offusca il punto focale dell'analisi, esponendo il tema a catene argomentative più afferenti al paradigma epistemologico del razionalismo moderno che all'orizzonte della logica speculativa. Per Hegel la contraddizione interroga lo statuto relazionale dell'essere nella sua struttura logica⁴³⁴. La sua disamina è perciò eminentemente ontologica: essa risulta sviluppata non

⁴³³ *Enz.*, trad. it., § 33 A.

Sulla medesima via, si considerino i passaggi testuali nei quali Hegel esprime un giudizio negativo sulle dottrine filosofiche in cui riscontra contraddizioni interne. Per esempio, nella dottrina del concetto: «Le determinazioni del pensiero in generale, le categorie, le determinazioni della riflessione, come pure il concetto formale e i suoi momenti ottengono costì questa posizione, di non esser cioè determinazioni finite in sé e per sé, ma di esser tali nel senso che sono un soggettivo di fronte a quella vuota cosalità in sé. Il prender come vero rapporto questo rapporto della non verità del conoscere è quell'errore che è divenuto l'opinione generale degli ultimi tempi. Da questa determinazione del conoscere finito appar chiaro immediatamente ch'esso è una contraddizione che toglie se stessa, - la contraddizione di una verità che in pari tempo non dev'esser verità, - la contraddizione di una conoscenza di quello che è, la quale insieme non conosce la cosa in sé. Col rovinare di questa contraddizione rovina, ossia si dimostra non vero, il contenuto suo, il conoscere soggettivo e la cosa in sé» (*WdL III*, p. 201, 8-19; trad. it., p. 891)

⁴³⁴ Non per questo ne discende che l'ontologia hegeliana sia relazionale, se non nel senso specifico per cui la relazionalità è un predicato dell'ontologia hegeliana. Sul tema, cfr. A. Ferrarin, *Ontologia e logica delle*

tanto intorno al tema della verità, quanto piuttosto alle forme pure che strutturano l'architettura del reale. La domanda affrontata da Hegel verte infatti sull'esistenza della contraddizione. Che poi sia anche riferita alla verità è una diretta conseguenza della sua esistenza, visto che per la filosofia speculativa contenuto del vero è il reale nella forma del concetto.

Nella terza, nonché ultima, notazione sulla contraddizione, Hegel mette in luce fin da principio con estrema trasparenza la determinazione ontologica delle essenzialità, quando afferma:

Se ora le prime determinazioni riflessive, l'identità, la diversità e l'opposizione vennero formulate in una proposizione, a più forte ragione si dovrebbe raccogliere in una proposizione quella determinazione in cui esse trapassano come nella lor verità, cioè la contraddizione. Si dovrebbe dunque dire: Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie [*Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*], e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto delle altre, la verità e l'essenza delle cose. – La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità che si affacciava nell'espressione che il principio d'identità non dice nulla. Questa negazione si determina ulteriormente diventando la diversità e l'opposizione, che è ora la contraddizione posta⁴³⁵.

La contraddizione è quindi una forma dell'essere che assieme alle altre determinazioni riflessive si dirama nel reale. In conformità alla progressione dello *Aufheben* e al vaglio delle essenzialità, è la contraddizione che coglie in maniera più profonda, più ricca delle altre forme riflessive la complessità del reale. In quanto tale, la contraddizione è la forma più concreta delle determinazioni che riflettono e accrescono il movimento di mediazione dell'essenza, esprimendo una configurazione relazionale più intricata⁴³⁶.

Merita notare che Hegel designa ciò che si contraddice in sé utilizzando il termine *Ding*. Non si tratta di una scelta casuale. *Ding* è termine tecnico con cui, nella sezione successiva, viene identificata l'unità dell'essenza che, considerata nel suo riferimento a se stessa, dal fondamento giunge all'esistenza⁴³⁷. Sebbene Hegel affermi in maniera

relazioni. Aristotele, Kant, Hegel, in A. Carrano, M. Ivaldo (a cura di), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Federico II University Press, Napoli, 2019, pp. 69-80.

⁴³⁵ *WdL II*, pp. 286, 15-24; trad. it., p. 490.

⁴³⁶ «Ma è uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovessero tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale» (*WdL II*, pp. 286, 25-29; trad. it., p. 490).

⁴³⁷ «L'essenzialità che si è spinta fino all'immediatezza è anzitutto esistenza, ed esistente ovvero cosa [*Ding*], - quale indistinta unità dell'essenza colla sua immediatezza. La cosa contiene bensì la riflessione,

inequivocabile che la contraddizione mostri diverse modalità di esibizione nel reale, comprendendo anche forme che precedono la sfera categoriale dell'essenza, è giudizio dell'autore che la frase suggerisca un limite fondamentale rispetto alle sue manifestazioni. Sul punto si tornerà tra poco con maggiore premura, seguendo il testo hegeliano, ma vale la pena menzionare subito che la contraddizione è sostenuta unicamente dalle determinazioni, e non dalle determinatezze. Occorre che la determinazione abbia raggiunto una forma sufficientemente solida, più concreta delle categorie appartenenti alla prima sfera logica, affinché non venga dissolta all'istante.

Irradiandosi nelle forme dell'essere, la contraddizione non solo dà migliore visibilità alle strutture relazionali del pensiero, ma nella sua attività vivifica le forme del reale che attraversa. Scrive Hegel: «di fronte ad essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione»⁴³⁸. La contraddizione è la punta estrema della negatività assoluta, la cui manifestazione origina un contraccolpo tale per cui l'essere è sollevato dall'atarassia che lo fossilizzava, ed è dunque messo in movimento. Quale negazione dell'essere, l'essenza è negatività assoluta nella misura in cui l'essere è posto nel suo movimento di mediazione con se stesso. Poiché innalzato dalla semplice immediatezza dell'autoeguaglianza, l'essere è in movimento, è animato da una vitalità non contingente, bensì essenziale per la sua costituzione. La sua vitalità, dunque, dipende dalla configurazione autocontraddittoria dell'essenza. Nel suo movimento di pura mediazione con sé, l'essenza genera determinazioni che risultano vitali, poiché riflettono in loro stesse l'immanente assetto relazionale del movimento negativo da cui vengono poste. Di conseguenza, ciascuna determinazione essenziale, in quanto in se stessa contraddittoria, mostra per questo di essere vitale.

L'esperienza è colma di contenuti contraddittori, dei quali si fa abitualmente esperienza in occasioni, forme e luoghi differenti. Contro le rivendicazioni confutatorie dell'intelletto, che degrada a parvenza soggettiva la contraddizione, Hegel risponde

ma la negatività di questa si è in sulle prime spenta nell'immediatezza di quella. Se non che, il fondamento della cosa essendo essenzialmente la riflessione, la sua immediatezza si toglie; la cosa fa di sé un esser posto» (*WdL II*, p. 323, 22-27; trad. it., p. 537).

⁴³⁸ *WdL II*, pp. 286, 29-32; trad. it., pp. 490-491.

illustrando con vari esempi quanto essa sia radicata e diffusa⁴³⁹. Si tratta di esempi relativi a contenuti che non si contraddicono a causa di alterazioni esterne o condizionamenti psicologici, né tantomeno per lacune teoriche; dunque, contenuti che non sono contraddittori per motivi riconducibili alla soggettività conoscente. Piuttosto, lo sono intrinsecamente, secondo la loro stessa natura, vale a dire: secondo la loro genuina costituzione ontologica. La sua esistenza è così pervasiva che «la comune esperienza riconosce poi essa stessa che si dà per lo meno una quantità di cose contraddittorie, di contraddittorie disposizioni etc., la cui contraddizione non sta semplicemente in una riflessione esteriore, ma in loro stesse»⁴⁴⁰. Da ciò si inferisce che non sia mancata tanto la sua visibilità, che è anzi riscontrata con facilità dal sentire comune, quanto una esibizione della forma mediante cui pensare l'unificazione dei fenomeni oppositivi⁴⁴¹.

L'esempio selezionato da Hegel è la propagazione del moto sensibile⁴⁴², intorno al quale la filosofia antica aveva intensamente discusso dopo Parmenide la pensabilità del non-essere⁴⁴³. Muoversi implica essere e nello stesso momento non-essere nello spazio che viene occupato. Se semplicemente si fosse nello spazio occupato, l'oggetto rimarrebbe fermo; se non fosse nello spazio occupato, mancherebbe di determinabilità spaziale: «Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo

⁴³⁹ «Per quanto riguarda ora l'affermazione che la contraddizione non si dia, che non esista, non abbiamo alcun bisogno d'inquietarci d'un'asserzione simile. Una determinazione assoluta dell'essenza si deve riscontrare in ogni esperienza, in ogni reale come in ogni concetto» (*WdL II*, p. 287, 6-9; trad. it., p. 491).

⁴⁴⁰ *WdL II*, p. 287, 11-14; trad. it., p. 491.

⁴⁴¹ «la contraddizione non è poi da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione» (*WdL II*, p. 287, 14-17; trad. it., p. 491).

⁴⁴² Seguono esempi di ordine correlativo che mostrano più distintamente la composizione polare delle essenzialità riflessive. Se il loro contributo argomentativo è indubitabilmente ridotto, essi però rischiarano l'estensione del concetto di contraddizione per la filosofia hegeliana: «Se nel moto, nell'istinto e simili la contraddizione resta velata per la rappresentazione nella semplicità di queste determinazioni, al contrario nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata. Gli esempi più volgari di Sopra e Sotto, di A destra e A sinistra, di padre e figlio e così via all'infinito, contengono tutti l'opposizione in un solo e medesimo» (*WdL II*, p. 288, 1-5; trad. it., p. 492).

⁴⁴³ L'esempio torna e viene analizzato con attenzione nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, venendo considerato l'atto di nascita della dialettica: «La dialettica di Zenone guarda principalmente al movimento. Egli tuttavia non estende la dialettica come avviene in Platone. La preoccupazione fondamentale di Zenone è la negazione del movimento: egli sostiene che non v'è nessun movimento, ossia che al movimento non spetta l'essere; il movimento non è qualcosa di vero. [...] Zenone non si sogna neppure di negare il movimento; a lui interessa solo se il movimento sia qualcosa di vero. Zenone mostra che l'idea del movimento contiene determinazioni che stanno in reciproca contraddizione» (*Vorl. 1825/1826*, pp. 945-946, 23-3; trad. it., pp. 142-143.). Per l'intera trattazione dell'argomento: cfr. *Vorl. 1825/1826*, pp. 945-950, 12-4; trad. it., pp. 142-147.

è e non è in questo Qui»⁴⁴⁴. Rispetto alle numerose risposte che erano state avanzate sul tema, per Hegel è la contraddizione che fornisce la descrizione del moto sensibile più aderente al reale, evitando tanto le aporie da cui erano affette le precedenti posizioni, quanto la paradossale negazione della sua consistenza.

L'esempio è interessante per una seconda ragione. Esso introduce il tema relativo all'estensione e alla conseguente delimitazione della contraddizione, dal momento che Hegel riconduce il moto sensibile a una forma che appartiene alla prima sfera logica. Scrive infatti: «Si debbon concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci [*die Bewegung der daseyende Widerspruch selbst ist*]»⁴⁴⁵. Dunque, sembra che nessuna delle tre sfere logiche sia risparmiata dalla presenza della contraddizione, poiché questa si manifesta persino nelle categorie immediate dell'essere. Sorge però inevitabile domandarsi per quale motivo trovi la propria specifica esposizione nella dottrina dell'essenza, alla luce della sua pervasiva diffusione in ogni ambito del reale.

L'interrogativo non è facilmente demagliabile, ma in questa fase si intende dimostrare l'esistenza di una precisa demarcazione ontologica, sulla base della quale è possibile discernere l'impatto della contraddizione sulle categorie del pensiero. Si ritorni alla dichiarazione che scandisce il paragrafo con il quale si apre la notazione, quando Hegel asserisce che «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie»⁴⁴⁶. L'aspetto dell'enunciato che viene maggiormente messo in risalto è la sua impronta affermativa e universale, in base alla quale viene enfatizzata l'assoluta pervasività della contraddizione hegeliana, a prescindere dalla posizione esegetica sostenuta. Senonché, come messo in luce sul piano lessicale, il termine che viene impiegato da Hegel riveste un valore tecnico nella *Scienza della logica*, e quindi prescrive un vincolo per la contraddittorietà dell'essere. Non viene detto che tutto è contraddittorio, ma che tutte le cose, *Alle Dinge*, sono in loro stesse contraddittorie. A rigore, ne discende che le categorie per risultare contraddittorie dovrebbero avere raggiunto almeno il piano logico delle essenzialità.

Ma allora come giustificare il riferimento al moto sensibile, considerando che viene ricondotto dallo stesso Hegel alla prima sfera logica? Poche righe prima la contraddizione

⁴⁴⁴ *WdL II*, p. 287, 18-21; trad. it., p. 491.

⁴⁴⁵ *WdL II*, p. 287, 21-24; trad. it., p. 491.

⁴⁴⁶ *WdL II*, p. 286, 18-19; trad. it., p. 490.

era stata già riscontrata nella categoria della qualità: «Più addietro, a proposito dell'infinito, che è la contraddizione quale appare nella sfera dell'essere, fu già detto lo stesso»⁴⁴⁷. Proprio l'allusione all'infinito fornisce delle indicazioni utili sul tema. Nel primo volume dell'opera, affrontando il rapporto tra il finito e l'infinito, Hegel sostiene che la soluzione risiede nel comprendere congiuntamente entrambi come momenti di una idealità, che li raccoglie in un avvicendamento continuo⁴⁴⁸. L'esito della loro unione è un ciclo perpetuo contrassegnato dalla dissoluzione e dalla rigenerazione del finito nell'infinito: «Così pure si riscontra di fatto, in quell'avvicendamento, ciò che venne mostrato dianzi, che cioè il finito cade al di là di se stesso nell'infinito, ma che in pari tempo si trova di nuovo generato al di là di questo, e che quindi non fa [...], che andar con se stesso, come pure l'infinito»⁴⁴⁹. È quindi appurato che anche le forme dell'essere partecipino della contraddizione e realizzino delle unità; tuttavia, ciò che mantiene la distinzione tra le due sfere logiche è il tipo di unità che si costituisce.

Presentando il movimento riflessivo della contraddizione, era stata riscontrata la presenza di un'alternativa, ossia due strade conseguenti al movimento dell'essenzialità: nella prima la contraddizione è un'unità negativa che conduce alla dissoluzione dei suoi momenti, i quali non ne sopportano l'intensità; nella seconda s'instaura invece un'unità positiva che giunge al fondamento e risale conservando le proprie determinazioni oppostive, dunque senza perire. Sulla base della distinzione avanzata da Hegel, è lecito ritenere che venga profilato lo schema concettuale mediante il quale osservare l'irrompere della contraddizione in tutte le forme dell'essere. Se la contraddizione concerne le determinatezze nella prima sfera logica, l'unità si rivela necessariamente negativa a causa della loro immediatezza. In queste forme, la contraddizione compare, ma ogni sua pulsazione ne travolge i momenti, che infatti nel moto sensibile prima si dissolvono e poi si ricompongono per essere nuovamente dissolti. Poiché invece le categorie delle altre due sfere logiche si determinano in senso relazionale, esibiscono una struttura in grado di reggere la contraddittorietà delle determinazioni oppostive, in virtù di un'unità superiore

⁴⁴⁷ *WdL II*, p. 287, 9-11; trad. it., p. 491.

⁴⁴⁸ «La soluzione di questa contraddizione non sta nel riconoscimento della pari esattezza e della pari inesattezza delle due affermazioni [...], ma è l'idealità di tutte e due, come quella in cui nella lor differenza, come negazioni reciproche, esse son soltanto momenti. Quel monotono avvicendamento [*eintönige Abwechslung*] è, nel fatto, la negazione tanto dell'unità quanto della separazione dei due momenti» (*WdL I*, p. 139, 6-11; trad. it., p. 156).

⁴⁴⁹ *WdL I*, p. 139, 11-14; trad. it., p. 156.

nella quale vengono conservate come momenti ideali⁴⁵⁰. Avvalla la demarcazione ontologica che è stata proposta un passaggio, nell'ultimo paragrafo della nota, nel quale vengono delineati due schieramenti. Nel primo vengono elencati contenuti contraddittori che terminano nell'unità negativa⁴⁵¹, mentre nel secondo compaiono in relazione all'unità positiva. L'elemento decisivo da notare è che tra i due gruppi non sussiste una perfetta sovrapposizione. Se ne deduce allora che non tutte le categorie del pensiero possono risolvere in forma positiva la contraddizione:

Anzi, ogni determinazione, ogni concreto, ogni concetto è essenzialmente una unità di momenti distinti e distinguibili, che diventano contraddittorii mediante la differenza determinata, essenziale. Questo contraddittorio si risolve certamente in nulla, torna nella sua unità negativa. La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in se stesso, ma è anche insieme la contraddizione risolta; è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni. La cosa, il soggetto o il concetto è, come riflesso in sé nella sua sfera, la sua contraddizione risolta, ma la intiera sua sfera è ancora daccapo una sfera determinata, diversa; così è una sfera finita, il che vuol dire contraddittoria. Cotesta sfera non è essa stessa la soluzione di questa contraddizione superiore, ma ha una sfera più alta per sua unità negativa, per suo fondamento. Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'esser contraddittorie in se stesse, nell'esser rotte in se stesse e nel tornare al lor fondamento⁴⁵².

Poiché, secondo Hegel, non c'è dubbio che la contraddizione concorra alle immanenti determinazioni del reale, è unicamente al pensiero che va attribuita la responsabilità di averne trascurato o volutamente cancellato la comparsa. Non perché Hegel ragioni improvvisamente secondo i modelli del pensiero moderno, ma sulla base delle posizioni che il pensiero può rivestire. Dunque, la contraddizione rimane la medesima in quanto

⁴⁵⁰ «Qualcosa è dunque vitale in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione» (*WdL II*, p. 287, 30-36; trad. it., p. 492).

⁴⁵¹ È vero che Hegel parla non di determinatezze, bensì determinazioni per il primo gruppo, ma si tratta con ogni probabilità di una semplificazione terminologica più che di una discrepanza concettuale con quanto evidenziato, visto che già in un altro passo si è riferito al movimento esterno definendolo una determinazione, pur appartenendo alla prima sfera logica: «Se nel moto, nell'istinto e simili la contraddizione resta velata per la rappresentazione nella semplicità di queste determinazioni [*die Einfachheit dieser Bestimmungen*]» (*WdL II*, p. 288, 1-2; trad. it., p. 492).

⁴⁵² *WdL II*, p. 289, 18-30; trad. it., p. 494.

radicata nella natura del reale; tuttavia, cambia il modo in cui essa viene metabolizzata. Le forme rappresentative del pensiero sono dominate dalla contraddizione, poiché, concependo unilateralmente i propri contenuti, non possono che rimanere presso uno solo dei due momenti ideali, in forza della loro reciproca esclusione⁴⁵³. Scorgere determinazioni opposte impugna la forza astratta esercitata dall'intelletto, evidenziandone i limiti intrinseci. Accettarli però significherebbe riconoscere manifestamente l'inadeguatezza conoscitiva dell'intelletto nella comprensione del reale; per questo: «L'abituale *Horror* che dinanzi alla contraddizione prova il pensiero rappresentativo, non speculativo, cotesto orrore, simile a quello della natura per il *vacuum*, rigetta questa conseguenza»⁴⁵⁴. Qualifica invece il pensiero speculativo la capacità non solo di mettere in luce le contraddizioni passando da una determinazione alla sua opposta, ma di rimanerci dentro e sviluppare ulteriormente il loro contenuto: «Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre, oppur nel nulla»⁴⁵⁵.

Pensare la contraddizione è quindi un'esigenza imposta dalle determinazioni stesse della realtà, da cui l'associazione sul piano simbolico della filosofia hegeliana con l'immagine della rosa nera di memoria luterana: un'effigie che traduce l'impegno di rimanere aderenti alla realtà nei suoi contrasti, nelle sue lacerazioni e persino nelle forme violente che assume. La contraddizione hegeliana infrange la rappresentazione diafana dell'intelletto, osservando e cogliendo nessi relazionali che delineano la negazione come un lato determinante, e quindi essenziale, per la totalità del reale. È altresì inconfutabile che il pensiero speculativo non si possa arrestare alla contraddizione, poiché verrebbe meno alla conoscenza dell'intero, e dunque della verità. Se la contraddizione si risolve positivamente, di necessità rimanda a una struttura, un principio o in generale una sfera superiore, che corrisponde all'idealizzazione delle determinazioni opposte in quanto fonte

⁴⁵³ «Quindi il rappresentare ha bensì dappertutto per suo contenuto la contraddizione, ma non perviene alla coscienza di essa; resta riflessione estrinseca, che passa dall'eguaglianza all'ineguaglianza, o dalla relazione negativa all'esser riflessi in sé dei diversi. Esso tien queste due determinazioni estrinsecamente contrapposte fra loro ed ha in vista soltanto quelle, non già il passare, che è l'essenziale e che contien la contraddizione» (*WdL II*, p. 288, 28-33; trad. it., p. 493).

⁴⁵⁴ *WdL II*, p. 289, 11-12; trad. it., p. 494.

⁴⁵⁵ *WdL II*, p. 287, 36-39; trad. it., p. 492.

della loro unificazione. La comparsa della contraddizione, infatti, delimita la finitezza delle determinazioni, dei soggetti e dei concetti in cui si mostra: essere contraddittorio implica essere un momento finito, un momento limitato, la cui rimarginazione è dedotta dalla sfera più elevata⁴⁵⁶.

Adducendo una posizione critica nei confronti dell'uniformità ontologica dell'essere, su cui si è basato il canone del pensiero filosofico occidentale, Hegel rivendica la contraddizione come la manifestazione lampante della partecipazione della negatività al processo di costituzione del reale. La differenziazione interna all'essere nel movimento riflessivo della seconda sfera logica mette in luce l'architettura concettuale di forme del pensiero che sono tali in quanto mediate dalla loro negazione. È sul materiale originato dalla compenetrazione di contenuti contraddittori che trova ordine l'articolazione concreta del reale, secondo nessi relazionali e strutture oppositive che rivelano l'immanente attività della negazione nella determinazione del reale. Concludendo il secondo capitolo della *Wesenslogik*, scrive Hegel: «Nell'ordinaria maniera di sillogizzare sembra che fondamento dell'assoluto sia l'essere del finito; perché v'è un finito, v'è l'assoluto. La verità invece è che perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è. Nel primo senso la conclusione è: L'essere del finito è l'essere dell'assoluto [*Das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten*]; in quest'altro senso invece è: Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto [*Das Nichtseyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten*]»⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ «Cotesta sfera non è essa stessa la soluzione di questa contraddizione superiore, ma ha una sfera più alta per sua unità negativa, per suo fondamento. Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'esser contraddittorie in se stesse, nell'esser rotte in sé e nel tornare al lor fondamento» (*WdL II*, p. 289, 26-30; trad. it., p. 494).

⁴⁵⁷ *WdL II*, p. 290, 2-8; trad. it., p. 495.

Considerazioni conclusive

L'esito a cui è giunto il presente elaborato consegue dal lavoro di analisi concettuale che è stato sviluppato a partire dai paragrafi di introduzione alla *Scienza della logica*. Innanzitutto, si è tracciato il progetto in base al quale Hegel concepisce il rinnovamento della logica. Nel regno delle pure essenzialità, l'esame verte sulla forma assoluta dell'idea, analizzata secondo la disposizione organica che le categorie del pensiero assumono nel sistema della ragione. Vagliando il materiale sedimentato dalle principali branche del sapere, nelle quali convergono nozioni logiche, filosofiche e scientifiche, la mansione critica della logica speculativa non mira a una dissoluzione radicale dei contenuti di cui si occupa. Piuttosto, il suo intento consiste nella loro elevazione concettuale. Se le determinazioni cristallizzate dall'intelletto tralasciano di considerare le relative implicazioni relazionali, ne discende il bisogno di mettere in luce i lati che sono rimasti esclusi o inosservati dal pensiero. Intrecciando le dichiarazioni hegeliane sulla riforma speculativa delle categorie logiche con l'attività dello *Aufheben*, risulta allora che la negazione sia da intendere nel segno della ricomprensione dei contenuti negati, vale a dire della loro rideterminazione, alla luce della quale mutano di forma, ma senza che lo stadio precedente si estingua nel nulla. Dirimente per l'analisi del concetto hegeliano di contraddizione è stato evidenziare la portata metafisica del pensiero nella *Scienza della logica*. Contro la dicotomia fra pensiero ed essere, la ragione, di cui la logica raffigura la forma pura, coniuga entrambi i domini all'interno di un piano unificato, poiché, è utile ribadirlo, «quello che è in sé e per sé è concetto saputo, e [...] il concetto come tale è quello che è in sé e per sé»⁴⁵⁸.

Si è pertanto argomentato a favore della necessità di delineare il concetto hegeliano di contraddizione seguendo il suo rilievo ontologico. Insieme alle altre essenzialità, la contraddizione incarna un momento della *Sache*, e in quanto tale appartiene alle determinazioni che informano la sua struttura. In virtù della sua fisionomia escludente, essa rende vitali le diverse forme della realtà, dando adito a fenomeni dinamici e complessi quali il movimento, l'istinto e l'appetito. È innegabile che alla contraddizione venga attribuita notevole rilevanza nel contesto delle essenzialità, fornendo un maggiore

⁴⁵⁸ *WdL I*, p. 33, 31-33; trad. it., p. 31.

contributo per determinare la concreta identità di ogni determinazione nell'unità del fondamento. Non per questo però ci si deve arrestare. Denotando un margine di finitezza, il pensiero speculativo è sospinto dalla sua presenza a muoversi ulteriormente, per rendere visibile l'unità superiore del concetto, superiore per la presenza di una *Grundlage*, ossia una base in cui le determinazioni opposte trovano la loro unificazione.

La domanda che incombe con più urgenza è dettata dalla liceità di ammettere l'esistenza della contraddizione senza far precipitare la teoria nell'insensatezza. Se ammessa, non ne discende forse che Socrate sia una trireme, che tutto sia nulla o che sia possibile asserire qualunque genere di proposizione? In primo luogo, bisogna delimitare con precisione il modulo regolativo del principio di non-contraddizione. Che Socrate sia una trireme è una proposizione che il principio non preclude: non soltanto per ragioni di pronunciabilità materiale, come osservato da Aristotele, ma perché la proposizione figura sensata a prescindere dal suo stato veritativo. Sarebbe sanzionabile se si affermasse che, nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo, Socrate è e non è una trireme. Nella fattispecie menzionata in apertura, la posizione non è quindi insensata, al limite si tratta di una dichiarazione falsa poiché, ragionando in termini aristotelici, non corrispondente al vero. Ma non è difficile immaginare che possa essere vera qualora l'imbarcazione di cui si predica sia stata chiamata Socrate dal proprietario.

Posti in atto i casi di legittima applicazione del principio di non-contraddizione, sorge inevitabile domandarsi se la teoria hegeliana risulti inficiata? Essa finisce per crollare su di sé?

Per tracciare una risposta su quello che rimane indubbiamente uno dei punti più cruciali e delicati della questione, giova sottolineare che, stando alle pagine esposte nella dottrina dell'essenza, non sussiste una perfetta coincidenza tra la contraddizione aristotelica e la critica mossa dalla logica speculativa. Rispetto alla prima, l'ultima essenzialità è ben più ristretta. Se Aristotele esclude che si possa affermare e negare l'appartenenza dello stesso predicato allo stesso soggetto, Hegel traduce la non-appartenenza con una forma di indeterminatezza, riconducendo pertanto la contraddittorietà dei contenuti a un caso specifico fra quelli previsti dal binomio A e non-A della logica aristotelica, ossia al caso in cui il lato negativo corrisponde all'opposto del positivo. Dunque, è proprio l'opposizione a segnalare quale sia il confine che delimita le due posizioni. L'obiezione alla logica aristotelica, e più in generale alla logica

tradizionale, non include tutti i singoli casi previsti dal principio di non-contraddizione, ma nega la sua incondizionata portata universale nella misura in cui, per Hegel, dalle determinazioni opposte sorge la contraddizione⁴⁵⁹.

Si è riscontrato che l'assorbimento teorico della contraddizione denota il *limen* che intercorre fra la ragione speculativa e l'intelletto. Bisogna però intendersi sul confronto della filosofia hegeliana con l'argomento. La vasta tipologia degli esempi riportati nelle annotazioni e l'insistenza con cui Hegel afferma nelle sue opere principali il bisogno di sostenere lo sguardo sulla contraddizione favoriscono l'impressione che si tratti di un modello di ricerca per maggiore pregnanza aletica. Preme, tuttavia, sottolineare che tale insistenza non sorge dalla volontà di rinchiudere l'esperienza nella fissazione di un presupposto, sia esso la contraddizione o altro, che prescriva al pensiero di rintracciare le contraddizioni annidate nella realtà. La filosofia non cerca contraddizioni perché *deve*, ma perché la contraddizione *è*, ossia è reale. Occorre quindi notare che ciò su cui insiste l'esposizione hegeliana non è la prescrizione di una bussola metodologica, bensì lo sforzo descrittivo di mostrare l'anatomia relazionale delle categorie che informano la realtà come necessità imposta dallo studio della stessa *Sache*.

Nell'esposizione del concetto di contraddizione della *Wesenslogik*, si è rintracciato un dialogo sotterraneo che Hegel instaura con due autori cruciali per la sua formazione, ossia Aristotele e Kant. La *Scienza della logica* discute le forme del pensiero secondo un impianto ontologico che avvicina la sua analisi alla filosofia aristotelica, specie per le nozioni affrontate nella *Metafisica*, più che al pensiero moderno. Tuttavia, le posizioni espresse dai due autori sono lontane dal coincidere. Hegel rigetta la tesi aristotelica per la quale il principio di non-contraddizione costituirebbe il fondamento delle ramificazioni del reale. Per Aristotele si dimostra inoppugnabile che essere e non-essere si escludano reciprocamente; di conseguenza, egli concepisce il principio di non-contraddizione come base per la consistenza ontologica di tutte le cose, poiché determina «l'essenza è significare che l'essere quella cosa non è qualcos'altro»⁴⁶⁰. Un maggiore accordo lo si

⁴⁵⁹ In forma concisa, puntualizza Erdmann: «Ha luogo contraddizione là dove qualcosa è opposto a se stesso. Come diversità ed opposizione, così anche la contraddizione è una categoria essenziale e meritava, come quelle, di venir predicata di tutto. Invece il timore della contraddizione è così grande, che essa viene definita come ciò che è impensabile, mentre una quantità di fenomeni sono esempi reali della contraddizione esistente senza che li si consideri peraltro come cose impossibili» (J.E. Erdmann, *Grundriss der Logik und der Metaphysik. Für Vorlesungen*, H.W. Schmidt, Halle, 1901; presentazione di V. Verra, trad. it. di G.V. Di Tommaso, *Compendio di logica e metafisica*, Prismi, Napoli, 1983, p. § 100).

⁴⁶⁰ *Metaph*, trad. it., p. 145, 1007 a 27.

trova con la *Dialettica trascendentale* della prima *Critica*. La lettura hegeliana del criticismo non è certamente imparziale, ma contribuisce per contrasto a illuminare le finalità della logica speculativa, e più in generale del sistema hegeliano. Pur essendo inficiata dall'exasperata tensione dualistica tra essere e pensiero, Hegel attribuisce alla dottrina kantiana sulle antinomie il merito di aver mostrato la necessità della contraddizione per il pensiero. L'apprezzamento per la *Dialettica trascendentale* non rimuove le criticità che la filosofia speculativa riconduce alla concettualizzazione soggettivistica del pensiero. Al contrario, le esalta poiché avrebbero impedito all'analisi kantiana di cogliere la portata, nonché la natura effettiva della sua scoperta. Dunque, La conclusione a cui giunge Hegel rileva nella contraddizione non un'accidentalità discorsiva oppure una frontiera invalicabile per il sapere, bensì una determinazione costitutiva per l'articolazione della realtà.

Bibliografia

Opere di G.W.F. Hegel

Gesammelte Werke, Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (hrsg. von), Bände XXXI-II, Meiner, Hamburg, 1968-2017:

- *PhG: Phänomenologie des Geistes*, 1807, in *GW*, Band IX, W. Bonsiepen, R. Heede (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1980; trad. it. di E. De Negri, con introd. di G. Cantillo, *Fenomenologia dello Spirito*, II voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008.
- *WdL I: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, Band XXI, F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg. von), 1985; trad. it. di A. Moni, rev. della trad. e nota introduttiva di C. Cesa, con introd. di L. Lugarini, *Scienza della logica. Tomo primo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 1-430.
- *WdL II: Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813). Die Lehre vom Wesen (1813)*, Band XI, F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg.), 1978, pp. 233-409; trad. it., cit., *Scienza della logica. Tomo secondo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 431-646.
- *WdL III: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, Band XII, F. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg.), 1981; trad. it., cit., *Scienza della logica. Tomo secondo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. 647-957.
- *PhR: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Band XIV, K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 2009; a cura di G. Marini, con

le aggiunte di E. Gans, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Laterza, Bari-Roma, 1999.

- *Enz: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Band XX, W. Bonsiepen, H.C. Lucas (hrsg. von), 1992; a cura di B. Croce, con introd. di C. Cesa e prefazioni tradotte da A. Nuzzo, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma, 2002.
- *Vorl. 1825/1826: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1825/26*, Band XXX-III, K. Grotzsch (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 2023; a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Bari-Roma, 2013.

Briefe von und an Hegel. 1785-1812, Band I, J. Hoffmeister (hrsg. von), Meiner, Hamburg, 1969; a cura di G. Raciti, *Lettere*, II voll., Aragno, Torino, 2024.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, in *Werke*, Band VIII, Suhrkamp, Frankfurt, 2011; a cura di V. Verra, *La scienza della logica. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. con le aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.

Opere di altri autori

Aristotele, *Metafisica*, trad., introd. e note di E. Berti, Laterza, Bari-Roma, 2017.

Hartmann von E., *Über die dialektische Methode. Historischkritische Untersuchungen*, Hermann Haacke, Südharz, 1910.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Harknoch, Riga (A:) 1781, (B:) Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage 1787; a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2005.

—, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino, 1999.

Peirce C.S., Harris W.T., *Nominalismus versus Realismus*, in «The Journal of Speculative Philosophy», n. II, 1868; hrsg. von R.-P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 177-193.

Rosenkranz K., *Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998; con introd., trad., note e apparati di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano, 2012.

Trendelenburg F.A., *Logische Untersuchungen*, III cap., Hirzel, Leipzig, 1870; a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, Mulino, Napoli, 1990.

Letteratura critica

Ameriks K., *The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology*, in P. Guyer (edited by), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 249-279.

Baum M., *Wahrheit bei Kant und Hegel*, in D. Henrich (hrsg. von), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 230-250; trad. it., “Verità” in Kant e Hegel, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia scientifica, Roma, 1993, pp. 89-107.

Beiser F.C., *Introduction: Hegel and the problem of metaphysics*, in Id. (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 1-24.

Berti E., in Id. (a cura di), *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'EPOS, Palermo, 1987:

- *Il principio di non contraddizione, la teoria dei tipi di opposizione e i diversi usi della dialettica in Aristotele*, pp. 103-141.
- *Parziale ritorno alla concezione eleatica della contraddizione e della dialettica in Kant*, pp. 145-175.
- *Necessità della contraddizione e fondazione della nuova dialettica in Hegel*, pp. 177-222.

—, *La critica di Hegel al principio di non contraddizione*, in Id. (a cura di), *Nuovi studi aristotelici. IV/2-L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 37-62.

Berto F., *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Poligrado, Padova, 2005.

Bettineschi P., *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e pensiero, Milano, 2010.

Bodei R., «*Tenerezza per le cose del mondo*»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981, pp. 179-218.

—, *Die "Metaphysik der Zeit" in Hegels Geschichte der Philosophie*, in D. Henrich, H.-P. Horstmann (hrsg. von), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 79-98; trad. it. di N. Di Vita, *La "metafisica del tempo" nella storia della filosofia di Hegel*, in Id., *Economia politica e tempo della storia. Scritti su Hegel*, a cura di A. Ferrarin, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2023, pp. 255-280.

—, *Logica inconscia e soggettività in Hegel*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari, 1996, pp. 95-112.

—, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Mulino, Bologna, 2014.

—, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Mulino, Bologna, 2016.

Bordignon M., *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa, 2014.

—, *Il falso non è mica il diavolo. Falso e negativo tra "Prefazione" e "Introduzione"*, in G. Garelli, M. Pagano (a cura di), *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Pendragon, Bologna, 2016, pp. 155-176.

—, *Logica*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 123-146.

Bordoli R., *Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel*, in Id. (a cura di), *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Laterza, Bari-Roma, 2002, pp. VII-XLVII.

Brinkmann K., *Hegel on Translating Representations: rethinking the task of philosophy*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms, Hildesheim, 2016, pp. 43-61.

Bubner R., *Die «Sache selbst» in Hegels System*, in R.-P. Horstmann (hrsg. von), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 101-123.

Burbidge J.W., *Hegel's conception of logic*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Cantillo G., *Il doppio rispecchiamento: ragione e vita nella logica hegeliana*, in C. Cesa, A. Fabris (a cura di), *Hegel. Scienza della logica*, «Teoria», n. XXXIII/1, cit., pp. 69-84.

Cesa C., *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma, 2002, pp. VII-LXIII.

Chiereghin F., *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 27-63.

—, *Storia della filosofia e sistema*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari, 1996, pp. 25-47.

—, *Pensiero e linguaggio nella Scienza della logica di Hegel*, in C. Cesa, A. Fabris (a cura di), *Hegel. Scienza della logica*, «Teoria», n. XXXIII/1, ETS, Pisa, 2013, pp. 155-178.

—, *La Scienza della logica come “sistema” e le dinamiche del pensiero*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg.), *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms, Hildesheim, 2016, pp. 27-42.

—, *Libertà*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 447-476.

Cirulli F., *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenlogik*, Routledge, New York-London, 2006.

—, *Il Pensare Oggettivo e la Naturphilosophie in Hegel*, in A. Ferrarin (a cura di), *La realtà del pensiero. Essenza, ragione, temporalità in Platone, Hegel e Husserl*, ETS, Pisa, 2007, pp. 47-63.

De Boer K., *On Hegel. The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2010.

—, *Metafisica*, trad. it. di A. Vanzo, in L. Illetterati e P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 147-167.

Di Riccio A., *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, ETS, Pisa, 2018.

Düsing K., *Noesis noeseos e soggettività assoluta. La teologia di Aristotele e la trasformazione hegeliana*, in Id., *Hegel e l'antichità classica*; trad. it. di S. Giammusso, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2022, pp. 75-90.

Erdmann J.E., *Grundriss der Logik und der Metaphysik. Für Vorlesungen*, H.W. Schmidt, Halle, 1901; presentazione di V. Verra, trad. it. di G.V. Di Tommaso, *Compendio di logica e metafisica*, Prismi, Napoli, 1983.

Ferrarin A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

—, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma, 2016.

—, *Spontaneity and Reification*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg.), *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms, Hildesheim, 2016, pp. 81-104.

—, *Ontologia e logica delle relazioni. Aristotele, Kant, Hegel*, in A. Carrano, M. Ivaldo (a cura di), *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Federico II University Press, Napoli, 2019, pp. 69-80.

—, *Ragione*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 21-39.

Findlay J.N., *Hegel: a re-examination*, George Allen & Unwin, 1958; a cura di L. Calabi, *Hegel oggi. Un riesame del sistema hegeliano in rapporto alle idee e al linguaggio del nostro tempo*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1972.

Fleischmann E., *La science universelle ou La logique di Hegel*, Librairie Plon, Paris, 1968; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino, 1975.

Forster M., *Hegel's dialectical method*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 130-170.

Fulda H.F., *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, in R.-P. Horstmann (hrsg. von), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 33-69.

—, *Spekulative Logik als die "eigentliche Metaphysik" - Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in *Hegels Transformation der Metaphysik*, in D. Pätzhold, A. Vanderjagt (hrsg.), Dinter, Köln, 1991, pp. 9-28; trad. it., *La logica speculativa come la "vera metafisica". Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia scientifica, Roma, 1993, pp. 53-68.

Giuspoli P., *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova University Press, Padova, 2019.

—, *Idealismo*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 75-102.

Green G.W., Livieri P., *Soggettività*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 293-321.

Grier M., *The logic of Illusion and the Antinomies*, in G. Bird (edited by), *A Companion to Kant*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2006, pp. 192-206.

Guyer P., *Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 171-210.

Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter De Gruyter, Berlin, 1960; a cura di V. Verra, trad. it. di B. Bianco, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Mursia, Milano, 1972.

Henrich D., *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in Id. (hrsg. von), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, «Hegel-Studien», Beiheft 18, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 203-324.

—, *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, in Id. (hrsg. von), *Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*, Suhrkamp, Berlin, 2010, pp. 41-72.

Hogemann F., Jaeschke W., *Die Wissenschaft der Logik*, in O. Pöggeler (hrsg. von), *Hegel: Einführung in seine Philosophie*, Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 75-90.

Horstmann R.-P., *Einleitung: Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels*, in Id. (hrsg. von), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, pp. 9-30.

—, *Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der Logik zur Phänomenologie des Geistes*, in A.F. Koch [et al.] (hrsg. von), *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Meiner, Hamburg, 2014, pp. 43-57.

Hösle V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg, 1988; a cura di G. Stelli, *Il sistema di Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2012.

Houlgate S., *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006.

—, *Hegel's Logic*, in F.C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2008, pp. 111-134.

—, *Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's Science of Logic*, in Id., M. Baur (edited by), *A Companion to Hegel*, Blackwell, London, 2011, pp. 139-158.

Hyppolite J., *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1946; a cura e con introd. di G. Bianco, trad. di G.A. De Toni, S. Prinzi, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Orthothes, Napoli-Salerno, 2023.

Illetterati L., Giuspoli P., Mendola G., *Hegel*, Carocci, Roma, 2010.

Illetterati L., *The Thought of Logic*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms, Hildesheim, 2016, pp. 105-129.

Jaeschke W., *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, in «The Independent Journal of Philosophy», n. III, 1979, pp. 23-37; trad. it., *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e sulla sua attualità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia scientifica, Roma, 1993, pp. 27-52.

—, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, 3. Auflage, Metzler, Stuttgart, 2016.

—, in Id. (hrsg. von), *Hegels Philosophie*, Meiner, Hamburg, 2020:

↪ *Die Prinzipien des Denkens und des Seins. Hegels System der reinen Vernunft*, pp. 99-118.

↪ *Wer denkt metaphysisch? oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik*, pp. 119-152.

Kang S.-J., *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, «Hegel-Studien», Beiheft 41, Meiner, Hamburg, 2017.

Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, II Bände, Mohr, Tübingen, 1961; trad. it. di R. Pettoello, *Da Kant a Hegel*, II voll., Morcelliana, Brescia, 2020.

Landucci S., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

Léonard A., *Commentaire Littéral de la logique de Hegel*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1974.

Longuenesse B., *Hegel et la Critique de la Metaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981; translated by N.J. Simek, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2007.

Lugarini L., *La "confutazione" hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981, pp. 13-66.

—, *Identità, opposizione, contraddizione in Kant e nel ripensamento hegeliano*, in G. Severino (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, Il melangolo, Genova, 1996, pp. 61-79.

—, *La trasformazione hegeliana della problematica categoriale*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari, 1996, pp. 159-183.

—, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini, Milano, 1998.

—, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo primo*, Laterza, Bari-Roma, 2004, pp. VII-XXXIII.

—, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, a cura di L. Illetterati, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2023.

McTaggart J.E., *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910; a cura di M. Cascio, *Commentario alla logica di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

Nuzzo A., *General Logic, Transcendental Logic, Dialectic-Speculative Logic*, in L. Fonnesu, L. Ziglioli (hrsg. von), *System und Logik bei Hegel*, Georg Olms, Hildesheim, 2016, pp. 63-80.

—, *La logica*, in C. Cesa (a cura di), *Guida a Hegel*, Laterza, Urbino, 2021, pp. 39-82.

—, *Sistema*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di) *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 41-58.

Orsini F., *Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2024.

Pagano M., *La "Prefazione" alla Fenomenologia dello spirito*, in G. Garelli, Id. (a cura di), *Sostanza e soggetto. Studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Pendragon, Bologna, 2016, pp. 15-29.

Peperzak A., *Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit*, in G. Movia (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Atti del convegno di Cagliari (20-22 aprile 1993), Edizioni AV, Cagliari, 1996, pp. 49-70.

Pinkard T., *German Philosophy. 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; a cura di M. Farina, *La filosofia tedesca. 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, Einaudi, Torino, 2014.

Pippin R.B., *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, University of Chicago Press, Chicago-London, 2019.

Quante M., *Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*, in Id., N. Mooren (hrsg. von), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 67, Meiner, Hamburg, 2018, pp. 276-324.

Rametta G., *Sistema e principio in Fichte e in Hegel*, in G. Basileo, G. Di Tommaso (a cura di), *Principio, metodo e sistema nella Filosofia Classica Tedesca*, Inschibboleth, Roma, 2019, pp. 27-52.

—, *Linguaggio*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma, 2020, pp. 269-292.

Redding P., *Hegel's Lectures on the History of Ancient and Medieval Philosophy*, in D. Moyar (edited by), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, New York, 2017, pp. 603-622.

Schaff A., *Humanismus, Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie des Marxismus. Philosophische Abhandlungen: Erkenntnistheorie-Logik-Semantik*, Europaverlag, Wien, 1975; trad. it. di M. Sinatra, a cura di A. Ponzio, *Teoria della conoscenza logica e semantica. Saggi filosofici*, I vol., Dedalo, Bari, 1977.

Schick S., *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 53, Meiner, Hamburg, 2010.

Schmidt T.M., *Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten*, in A.F. Koch, F. Schick (hrsg. von), *Wissenschaft der Logik*, Akademie, Berlin, 2002, pp. 99-117.

Schnädelbach H., *Hegel zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1999; trad. it. di F. Ferraresi, *Hegel*, Mulino, Bologna, 2002.

Severino E., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma, 1978.

Severino G., *Privazione e contraddizione: Hegel e Aristotele*, in Id. (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, Il melangolo, Genova, 1996, pp. 7-20.

Stekeler P., *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, II Bände, Meiner, Hamburg, 2020.

Verra V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Bari-Roma, 1988.

—, in Id. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981:

— *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, pp. 67-89.

- ↪ *Le determinazioni della riflessione nella “Scienza della logica” di Hegel*, pp. 113-128.
- ↪ *“Idee” nel sistema hegeliano*, pp. 143-163.
- ↪ *La razionalità della teleologia in Hegel*, pp. 165-195.
- ↪ *La circolarità del metodo assoluto in Hegel*, pp. 199-216.

Wartenberg T.E., *Hegel's idealism: the logic of conceptuality*, in F. C. Beiser (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 102-129.

Wolff M., *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Eule der Minerva, Berlin, 2017.