
Riserva e Rifugio. L'ombra del pensare tra Kant e Hegel

Refuge and Retention. The Shadow of Thinking between Kant and Hegel

FRANCESCO VALAGUSSA¹

Riassunto: L'articolo intende instaurare un confronto tra il pensiero di Kant e quello di Hegel, in particolare riguardo al problema della cosa in sé. Secondo Kant la cosa in sé è una riserva, ossia la possibilità di pensare un oggetto senza alcuna intenzione conoscitiva. Hegel, al contrario, la definisce il *caput mortuum* del criticismo kantiano, un astratto Aldilà. Hegel considera questo inconoscibile come un puerile rifugio, una sorta di luogo vuoto e astratto in cui il pensiero possa “nascondersi” per evitare di pensare la logica del reale, che è il mondo inteso in senso logico e storico. La cosa in sé è contesa tra riserva e rifugio, e questo è il discrimine tra la filosofia kantiana ed hegeliana: questa ombra del pensiero costituisce un limite oggettivo dell'intelletto per Kant, mentre per Hegel è essa stessa un prodotto del pensiero che dunque si pone come attività illimitata.

Parole chiave: Filosofia trascendentale, noumeno, Fenomenologia dello spirito, logica, epistemologia

Abstract: The article aims to compare Kant's and Hegel's thinking, particularly concerning the problem of the thing in itself. According to Kant, the thing in itself represents a retention or, differently said, the possibility to think an object without any intention to know it in a logical way. According to Hegel, instead, the thing in itself is the *caput mortuum* of Kantian criticism, an abstract “otherworld”. He considers this unknowable noumenon as a childish refuge, something like an empty and abstract place where the mind hides itself in order not to think the logic of reality, which is the world in his logical and historical view. The thing in itself, therefore, stays between retention and refuge, and this represents the main difference between Kant's and Hegel's epistemology. This “shadow of thinking”, in Kant's view, constitutes an objective limit for our understanding, whereas for Hegel even this shadow is a result of mind, such that the mind produces itself as a never-ending and limitless activity.

Key-words: Transcendental philosophy, unknowable noumenon, Phenomenology of Spirit, logic, epistemology

Hegel ha saltato l'ombra, ma

non

per questo è saltato oltre

l'ombra²

¹ Professor na Faculdade de Filosofia da Universidade Vita-Salute San Raffaele em Milão. E-mail: Mail: valagussa.francesco@hsr.it.

Sono passati quasi ottant'anni da quando Heidegger nelle lezioni del semestre invernale 1934/1935 presentava il nesso che lega Kant all'idealismo tedesco: Kant fu scavalcato, ma non superato; e nemmeno superato perché mai realmente attaccato, solo abbandonato; e neppure abbandonato, perché mai effettivamente conquistato, solo aggirato. Ed eccoli Fichte, Schelling ed Hegel aggirare Kant e attestarsi su un nuovo fronte. Un fronte, tuttavia, che già una generazione più tardi era “caduto nel vuoto”³. Dall'incompatibilità, dall'impossibilità di stabilire un contatto con quel nuovo fronte, sorse l'esigenza espressa dal celebre “*Zurück zu Kant*”⁴: le scienze tornarono a quella fortezza inespugnata (*eine uneroberte Festung*)⁵, rimasta alle spalle del nuovo fronte⁶.

Il rapporto tra epistemologia e logica si gioca tutto in quella “terra di nessuno” che separa la fortezza dal fronte e che insieme però colma la distanza tra le due: non si tratta di scegliere se rinchiudersi nella fortezza o attestarsi sul fronte, bensì di misurare questo spazio centimetro dopo centimetro, allo scopo di verificare per un verso come l'istanza epistemologica costringa la metafisica a smettere i panni dell'ontologia per assumere quelli della più modesta “analitica trascendentale” e come per l'altro verso sia la stessa concezione idealistica (*in primis* hegeliana) a sollecitare una rivalutazione della portata metafisica intrinseca all'analitica trascendentale⁷. Senza dubbio la dialettica hegeliana agita e aggira il criticismo kantiano; d'altronde, però, il criticismo può essere adoperato a sua volta per inquietare Hegel. Il problema consiste nel

² M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Frankfurt am Main 1984, p. 153. Tr. it. *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Napoli 1989, p. 173.

³ Ibidem.

⁴ Heidegger si riferisce al celebre libro di O. Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Tübingen 1865, dove non soltanto si contestano le molteplici linee di evoluzione della filosofia trascendentale dopo Kant (da Fichte a Schelling, da Hegel a Herbart, da Fries a Schopenhauer), ma addirittura la chiusa di ogni capitolo reca il famoso aforisma: «*Auf Kant muß zurückgegangen werden!*».

⁵ Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cit., p. 59. Tr. it. *La questione della cosa*, cit., p. 90.

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 58-59. Tr. it. p. 90.

⁷ Su questo tema, ossia sulla posizione kantiana all'interno del pensiero hegeliano si è soffermato V. Vitiello, *La “posizione” di Kant nella logica hegeliana*, in *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli 1979, pp. 113-150. E prima di lui L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Milano 1998, in particolare il capitolo intitolato “Oltre l'ontologia”, pp. 431-515, dove si sviluppa un vero corpo a corpo tra le tesi kantiane e le prospettive hegeliane.

formulare un sistema, una scienza della logica, che sia all'altezza del pungolo critico kantiano nei confronti della ragione.

1. A proposito del *caput mortuum*

Cominciamo dalla “critica tremenda” che Hegel rivolge a Kant. Un Kant inteso non certo come rappresentante della vecchia metafisica (ché anzi il riconoscimento della grandezza e dell'importanza della svolta impressa dal suo pensiero traspare chiaramente in diversi luoghi della *Scienza della logica*⁸): l'operazione hegeliana mira invece a estirpare l'ultimo residuo della vecchia metafisica ancora presente in Kant, quella Cosa in sé che Hegel chiama il *caput mortuum* della sua filosofia.

è facile vedere che cosa rimane: il completamente Astratto, l'interamente Vuoto, determinato ormai soltanto come Aldilà: il Negativo della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc. Altrettanto semplice, però, è capire che questo *caput mortuum* è anch'esso nient'altro che il prodotto del pensiero: si tratta appunto del pensiero giunto all'astrazione pura, si tratta dell'Io vuoto che di questa vuota Identità con se stesso fa il proprio oggetto⁹.

Qualsiasi osservazione, qualsiasi tentativo di *Erläuterung* di fronte a questo squarcio improvviso, che osserviamo aprirsi nel pensiero kantiano grazie alle taglienti parole hegeliane, corre il rischio di manifestarsi come mera glossa al margine, rivelando la propria inadeguatezza rispetto a ciò che si

⁸ Qui si possono citare almeno tre casi: il primo è legato al superamento del rapporto estrinseco tra l'intelletto e il concetto, cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, 1971, vol. VI, pp. 254-255. Tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Bari 2004⁸, vol. II, pp. 659-661. Il secondo caso concerne il “pensiero importantissimo” che si diano giudizi sintetici a priori, cfr. WdL, vol. VI, pp. 260-261. Tr. it., vol. II, pp. 665-666. Il terzo riguarda il “merito infinito” della filosofia kantiana, quello di aver indicato la restaurazione della logica e della dialettica come determinazioni del pensiero in quanto tale. Ciò si legge in chiusura dell'opera, cfr. WdL, cit., vol. VI, p. 559. Tr. it., vol. II, p. 945. Non è difficile constatare come i momenti salienti del confronto siano tutti orientati sull'impostazione del rapporto tra essere e pensare. Molte altre “occorrenze” potrebbero essere recuperate anche solo dalla prefazione alla *Scienza della logica*. Persino nell'*Enciclopedia* – dove tendenzialmente Hegel assume un atteggiamento assai critico verso il criticismo – l'autore non omette di ascrivere a Kant il merito di aver riscoperto il concetto di finalità interna che risvegliò l'idea in generale come esposizione del movimento interno della cosa, avente un fine in se stessa. Cfr. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, §§ 204 e 360, in *Werke*, cit., rispettivamente vol. VIII, p. 360 e vol. IX p. 473. Tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Milano 2000, pp. 379 e 611.

⁹ Cfr. id., *Enz.*, § 44, vol. VIII, p. 121. Tr. it., *Enciclopedia*, cit., p. 163.

vorrebbe commentare. Qui davvero il gesto hegeliano costituisce qualcosa di vitale, di “verde” per così dire, rispetto a cui ogni riflessione successiva apparirebbe proprio come quella “filosofia” che vuol dipingere il suo grigio su grigio¹⁰.

Vi è almeno una triplicità di prospettive che troviamo intrecciate in questo passo.

1) Innanzitutto l’espressione hegeliana è di origine alchemica: *caput mortuum* designa tecnicamente il residuo d’ossido di ferro che si forma dopo la fusione del solfato di ferro. La metafora alchemica chiarisce dunque che il “resto” di qualsiasi operazione di pensiero, è appunto un resto *del* pensiero. Nel senso di un genitivo soggettivo che rende quel “resto” a sua volta un risultato del movimento del pensiero stesso e non un residuo inevaso. Quel residuo non è affatto un residuo, è prodotto dell’attività pensante e dunque rientra a pieno titolo nella dinamica del pensiero.

2) In secondo luogo appare evidente che la potenza della critica hegeliana non è ri(con)ducibile in nessun modo alla semplice Cosa in sé, ma a partire da questa si innerva e contamina dall’interno il sistema kantiano nel suo complesso. Vediamo rapidamente quali sono le “figure” kantiane inquinate da questa astrattezza.

a) L’io stesso, come si legge nel passo, viene ridotto a un che di astratto: la famosa formula «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»¹¹, sulla quale anche Schopenhauer¹² si sarebbe soffermato, a riprova della sua centralità, più che una felice intuizione costituisce esplicitamente per Hegel «un’espressione infelice»¹³ poiché mette in luce l’assenza di concretezza, la totale astrattezza in cui consisterebbe l’attività del pensare. Hegel intende trasformare quel mero “accompagnatore” in un vero e proprio “facitore” delle rappresentazioni.

¹⁰ Cfr. id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, cit., vol. VII, p. 28. Trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1998, p. 65.

¹¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B 132, in *Werke*, a cura di W. Weischedel, Darmstadt 1983, vol. III, p. 136. Tr. it. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Milano 2001³, p. 155.

¹² Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Werke*, a cura di L. Lütkenhaus, Zürich 1988, vol. I, pp. 575-576. Tr. it a cura di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 2002, vol. I, p. 763: «Deve – potere: è questa un’enunciazione problematico-apodittica; in tedesco, una frase che prende con una mano ciò che dà con l’altra. E qual è il senso di questa frase così in bilico sulla punta?».

¹³ G.W.F. Hegel, *Enz*, § 20, vol. VIII, pp. 73-74. Tr. it. *Enciclopedia*, p. 135.

b) E così pure l'intero novero delle categorie – a questo punto – diviene un elenco di astratti che non interagiscono effettivamente con l'oggetto, che non lo ricreano dall'interno nel movimento di pensiero e dunque lo producono come risultato dello spirito, ma scontano pur sempre l'inattingibilità della materia sensibile prima e alle spalle di qualsiasi intervento categoriale.

c) Nella *Scienza della logica* si legge: «una esistenza come materia sensibile non è certo un oggetto della logica»¹⁴. Di qui l'idea secondo cui anche quella “materia greggia”¹⁵ kantiana costituirebbe in realtà soltanto una pura costruzione di pensiero.

In breve, l'intera architettura del criticismo viene dichiarata inagibile da quel supervisore dei lavori che è la dialettica hegeliana: il tutto sembra crollare in un cumulo di macerie astratte. Anzi la Cosa in sé si rivela come debito che Kant contrae proprio nella prima pagina, per così dire, del sistema del criticismo, avendo tematizzato l'inattingibilità, l'incommensurabilità della materia rispetto a qualsiasi intervento successivo del pensiero: debito che dovrà pagare al termine del suo percorso nel rapporto tra fenomeno e noumeno. Il noumeno – in termini logici – è lo stesso della materia: nel senso che è lo stesso astratto che infinge dalle fondamenta l'intera costruzione.

Infatti, si potrebbe dire in termini rigorosamente kantiani, questa materia greggia «è davvero straordinariamente attiva – tanto da far colpo su di noi!»¹⁶. A partire da questo *incipit*, la domanda quintessenziale “Da che si deve cominciare la scienza?” – che apre la riflessione hegeliana della *Scienza della logica* – risulterebbe del tutto insensata e scriteriata. Non sarebbe infatti la scienza a “cominciare”, non sarebbe il pensiero ad essere pura attività, pura “libertà”: al contrario, tutto sarebbe messo in moto da un colpo che verrebbe da fuori – con tutte le questioni logico-metafisiche che questo “fuori” comporta, appunto, nella sua totale astrattezza.

3) C'è un terzo aspetto, però, che la frase dell'*Enciclopedia* sottende e il suo contrassegno si trova nelle espressioni Vuoto e Aldilà. A sua volta questo

¹⁴ Id., WdL, vol. V, p. 201. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 187.

¹⁵ Cfr. I. Kant, KrV, A 1, p. 48. Tr. it. *Critica della ragione pura*, cit., p. 45: «*der rohe Stoff*».

¹⁶ M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano 2001², p. 18.

terzo aspetto possiede un rilievo logico e un rilievo storico che si tratta di porre in luce.

a) Sul piano prettamente logico, il riferimento all'Aldilà indica i limiti della concezione kantiana, ma pone insieme anche i germi del suo superamento. Per comprenderne la direzione dobbiamo rifarci alla *Scienza della logica*: «L'io in questa solitudine con sé è certamente il raggiunto Aldilà; è giunto a se stesso, è *presso di sé, di qua (diesseits)*»¹⁷. Si potrebbe azzardare a dire che questo è *tutto Hegel*, nel senso di “tutto ciò che Hegel ha detto”, soprattutto come controcanto a Kant. La dialettica non è altro se non lo svuotamento di ogni possibile Aldilà, di ogni tentativo o residuo di astratta separatezza rispetto al nesso vivente di razionalità e realtà.

b) Sul piano storico il riferimento rinvia chiaramente all'Illuminismo. Quell'Illuminismo, come si legge nelle pagine della *Fenomenologia*, che si illudeva di contrapporsi al proprio avversario (la fede religiosa), era afflitto in realtà dalle medesime aporie e ripresentava essenzialmente il suo stesso andamento. La fede poneva un incomprensibile mondo “al di là” di quello reale: anche l'Illuminismo, tuttavia, nella sua idolatria della ragione, aveva costituito il regno del pensiero puro come cosa pura, la Dea Ragione¹⁸. Dunque la fede era quell'illuminismo insoddisfatto (*unbefriedigte Aufklärung*)¹⁹ che si compie nell'Illuminismo propriamente detto (soddisfatto), il quale però si scinde nuovamente nella medesima aporia: da un lato l'Assoluto privo di predicati, dall'altro la materia assoluta. Sappiamo come si conclude l'intero movimento: «i due mondi sono riconciliati. Il cielo discende sulla terra per mettervi radice»²⁰.

La riconciliazione, la soppressione di ogni Aldilà, è ciò che trova storicamente la propria realizzazione al termine dell'Illuminismo: qui davvero

¹⁷ G.W.F. Hegel, *WdL*, vol. V, p. 267. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 252.

¹⁸ Qui non si intende ricostruire l'intera “Fenomenologia dell'illuminismo”, possiamo soltanto rimandare alle pagine in cui si mostra questo straordinario esempio di movimento dialettico, in particolare id., *Phänomenologie des Geistes* (PhänG), in *Werke*, cit., vol. III, pp. 419-425. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2001², p. 761-771. Sul tema la letteratura è sconfinata. Per quanto riguarda la connessione tra logica e storia nel pensiero hegeliano, si rimanda a J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln-Opladen 1957. Tr. it. *Hegel e la Rivoluzione francese*, a cura di A. Calcagni, Napoli 1977. Inoltre B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, Bari 1970 e R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli 1972.

¹⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, PhänG, p. 424. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 769.

²⁰ Ivi, p. 431. Tr. it. p. 783.

forma e contenuto si incontrano e qui davvero si comprende perché la logica non può essere distinta dalla storia. Hegel non sta dicendo soltanto che logicamente non esiste un Aldilà: se questo passaggio appartiene al movimento di pensiero, allora tale movimento sarà costretto a cercare l'inveramento delle strutture logiche solo e soltanto nell'orizzonte immanente della storia stessa. *Il superamento dell'astratto è la storizzazione del pensiero*. Come dire che la logica non ha più alcun posto in cui alloggiare se non in terra²¹, nella storia: questo equivale a porre una certa medesimezza tra logica ed epistemologia, anzi, una vera e propria identità.

Quella stessa identità che risuona nelle pagine delle *Lezioni sulla Filosofia della storia*, ove Hegel scrive: «Se non possediamo la storia di quei periodi, non è perché essa sia andata perduta solo per caso, ma perché era impossibile che tale storia ci fosse. Solo nello Stato, con la coscienza delle leggi, esistono azioni chiare e insieme una chiara coscienza del loro significato, la quale dà la capacità e fa sorgere il bisogno di conservarle in questo modo»²². Nella storia non esistono pagine che siano “bianche per caso”: sono bianche non perché qualcosa sia esistito e sia andato irrimediabilmente perduto, bensì perché quel “qualcosa” era tanto inessenziale (pura parvenza, si direbbe nel linguaggio della *Scienza della logica*), da essere stato travolto dalla violenza del tempo. Non sono “età logiche” proprio perché erano “età prive di epistemologia”.

I tre filoni del passo dell'*Enciclopedia* racchiudono tutto questo: il versante alchemico, la denuncia dell'astratto come *vulnus* interno al pensiero kantiano, la proiezione di questo superamento su un piano non più soltanto temporale, né soltanto logico, ma precisamente storico-razionale.

2. Il doppio passo di Hegel

Torniamo a quel passo della *Scienza della logica*: «L'io in questa solitudine con sé è certamente il raggiunto Aldilà; è giunto a se stesso, è presso di sé, di

²¹ Chiaramente si tratta di una terra totalmente trasfigurata, nel senso di una terra già conciliata con il cielo che costituisce per Hegel la realizzazione immanente del Regno. Questa “logica del reale”, in termini teologici, è l'avvento del regno.

²² Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, cit., vol. XII, p. 84. Tr. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Roma-Bari, 2004², p. 55.

qua»²³ che costituisce letteralmente “il passo di Hegel” – evitando per il momento di precisare se si tratti di un superamento, di un aggiramento, o di un passo a lato rispetto a Kant.

Senza dubbio Kant risulta essenziale nell’oltrepassamento della “vecchia metafisica”, come si legge nell’*Enciclopedia*²⁴: Kant conduce l’io davanti a se stesso. L’io è il vuoto completamente astratto che si fa oggetto a se stesso. In questa profondissima solitudine, in questo irraggiungibile isolamento non manca che un passo affinché si compia la grande rivoluzione dialettica che ha in mente Hegel e che possiamo esprimere con le sue stesse parole: «*es ist nämlich nicht ein Anderes vorhanden*»²⁵, letteralmente non c’è un “altro”. Non aldilà: di qua (*ist bei sich, diesseits* sottolinea Hegel)! Il vero discrimine nel rapporto tra logica ed epistemologia consiste, in definitiva, nel decidere se compiere oppure no questo passo che trasforma ogni Aldilà in un *diesseits*. Deciso questo, tutto è deciso.

Si tratta, è quasi inutile precisarlo, del filo rosso che lega insieme tutti gli scritti del giovane Hegel, almeno fino ai cosiddetti “Primi scritti critici” e che dà l’impronta all’intero sistema. Proviamo a concretizzare questa affermazione appellandoci ai testi. Nel saggio *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*²⁶ Hegel prende le mosse dallo “Spirito dell’Ebraismo” e dunque inevitabilmente dalla figura imprescindibile di Abramo, caratterizzata dallo «spirito di mantenersi in rigorosa opposizione (*in strenger Entgegensetzung*) verso tutto, il pensato elevato a unità dominante sulla natura infinita»²⁷.

Tale atteggiamento spirituale, di contrapposizione verso tutto, verso il mondo in quanto tale, viene inteso da Hegel – e questa costituisce una precisazione insostituibile – come il contrassegno anche dell’insegnamento di Gesù, in quanto afflitto dal medesimo problema. A proposito della massima

²³ Id., *WdL*, vol. V, p. 267. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 252.

²⁴ Cfr. id., *Enz*, § 27, vol. VIII, p. 93. Tr. it. *Enciclopedia*, cit., p. 143.

²⁵ *WdL*, vol. V, p. 26. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 446. Sulla dottrina dell’essenza cfr. L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani*, cit., pp. 239-276. E V. Vitiello, *L’assoluto contraccolpo in se stesso*, in *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Milano 1994, pp. 17-45.

²⁶ Cfr. Hegel G.W.F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Werke*, cit., vol. I, pp. 274-418. Tr. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1977, vol. II, pp. 353-459.

²⁷ *Ivi*, p. 278. Tr. it. p. 356.

evangelica «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»²⁸, Hegel commenta nel modo seguente:

L'unico rapporto che aveva conservato con lo Stato era di rimanere nella sua giurisdizione, e si sottometteva passivamente alle conseguenze della soggezione a questo potere, subendo coscientemente la contraddizione del suo spirito. «Il regno di Dio non è di questo mondo», ma è per esso molto differente se questo mondo è presente come opposto, o se come tale non esiste ma è solo possibile. *Poiché si trattava del primo caso* e Gesù subiva coscientemente lo Stato, con questo rapporto verso lo Stato già un grande aspetto di una viva unificazione e, per i membri del regno di Dio, un'importante legame è rescisso²⁹.

Parole che rievocano in maniera lapalissiana la scissione (*Entzweiung*) da cui sorge il bisogno di filosofia – così si legge nel famoso *incipit* del secondo capitoletto dello scritto *Sulla differenzia*³⁰. Tale scissione è qui drammaticamente anticipata: si potrebbe dire, addirittura, che è proprio la teologia stessa, agli occhi di Hegel, ad aver posto questo stato di separazione, di intima scissione dello spirito. In quello scritto giovanile, infatti, la missione stessa di Gesù viene ridimensionata tanto nella sua efficacia, quanto nel suo significato:

A causa dell'impurità della vita, Gesù poté portare il regno di Dio soltanto nel suo cuore, – scrive ancora Hegel – entrare in relazione con alcuni uomini solo per formarli, per sviluppare il buono spirito che egli credeva in loro, per creare uomini il cui mondo fosse il suo mondo; ma nel mondo reale dovette sfuggire tutte le relazioni vive, poiché queste erano tutte sottoposte alla legge della morte³¹.

La figura di Cristo è esattamente l'incarnazione della «separazione (*Trennung*) dal mondo»³² e ci narra – scrive Hegel – la «fuga da esso verso il cielo»³³: qui si attua, qui prende corpo la scissione tutta interna al mondo, poiché *nel* mondo viene posto un rinvio a qualcosa d'altro, a un mondo “altro”.

²⁸ Formula presente nei sinottici (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25) che risulta fondamentale nell'interpretazione hegeliana.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, cit., vol. I, pp. 399-400. Tr. it. *Lo spirito del cristianesimo*, cit., p. 441. Corsivo mio.

³⁰ Cfr. L. Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Milano 2000, in particolare il capitolo dal titolo “Il bisogno della filosofia”, pp. 83-108.

³¹ G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, cit., vol. I, p. 401. Tr. it. *Lo spirito del cristianesimo*, cit., vol. II, p. 442.

³² *Ivi*, p. 402. Tr. it. vol. II, p. 443.

³³ *Ibidem*.

La quintessenza dell'intero pensiero hegeliano è intendere la frase «il mio regno non è di questo mondo»³⁴ come la posizione di un altro mondo.

Hegel traduce il “non” in “altro”.

E dunque rende quel che da principio è un puro e semplice “non” un vero e proprio “che”, contrapposto a questo mondo. Dunque, questo “altro mondo” dev'essere tolto e per fare ciò non è sufficiente l'incarnazione di Cristo (la sua figura), bensì questa figura deve morire affinché ne sorga la comunità universale riconciliata. Due passi: trasformare il “non” in “altro” e poi mostrare l'inadeguatezza di questo “altro” per toglierlo nel pensiero³⁵.

È in questo *doppio passo* che Hegel traccia l'ottica generale del suo pensiero come superamento della visione teologica all'insegna di una radicale immanenza³⁶. E l'operazione mira a togliere un'ambiguità essenziale, ossia che possa sussistere “altro” accanto alla realtà.

Vi è un oscillare (*Schweben*) incerto e informe fra realtà e spirito: da un lato, nella realtà, è considerato solo lo spirito, dall'altro la realtà stessa come tale è presente ma non fissata³⁷.

Il termine *schweben*, “oscillare”, non è una scelta casuale: tornerà nei testi hegeliani ad indicare la posizione (e dunque secondo Hegel l'errore) fondamentale della stessa filosofia fichtiana. Di contro a questo “atteggiamento di pensiero” Hegel individua una posizione capace di togliere il contraddittorio oscillare tra due mondi, caratteristico del pensiero di Gesù (e con lui di tutto l'occidente almeno sino a Fichte):

è chiaro che infatti ad essi [gli apostoli] mancava l'intelletto europeo, che toglie ogni spirito a ciò che giunge a coscienza e lo fissa in oggettività assolute, in realtà senz'altro opposte allo spirito; è chiaro che la loro conoscenza è piuttosto un indeterminato oscillare (*Schweben*) fra realtà e spirito, che separava certo l'uno dall'altro ma non irriducibilmente, e che peraltro, se pure non cristallizzò in una pura natura, propose tuttavia quella netta opposizione che nell'ulteriore sviluppo doveva diventare accoppiamento di vivo e di morto, di reale e divino³⁸.

³⁴ Gv. 18, 36.

³⁵ Per un'analisi dell'incidenza della teologia riformata nel pensiero hegeliano si veda F. Papa, *Hegel e la Riforma*, in *Razionalizzazione distruttiva*, Napoli 1990, pp. 15-39.

³⁶ Cfr. I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums*, cit., p. 414. Tr. it. *Lo spirito del cristianesimo*, cit., vol. II, p. 454.

³⁸ *Ivi*, p. 417. Tr. it. pp. 455-456.

L'ineludibile influenza del pensiero orientale³⁹ che il cristianesimo delle origini subisce si riflette, sotto lo sguardo di Hegel, sino a Kant – nell'oscillare dell'Io astratto di contro al proprio oggetto – e persino a Fichte (forse nella forma più chiara possibile: il rapporto assoluto tra Io e Non-Io come compito infinito). Proprio tale scissione, tale ineludibile oscillazione, rende impossibile un'autentica comprensione del mondo e dunque una medesimezza di pensare ed essere, di concetto e tempo, di epistemologia e ontologia. Anni dopo, nello scritto *Sulla differenza*, Hegel si esprimerà in termini non molto differenti proprio in relazione ai limiti del pensiero fichtiano:

se l'oggetto che è stato immediatamente dedotto viene trovato nell'esperienza insufficiente in relazione al concetto che deve venir riempito di contenuto, allora mediante questo unico oggetto – poiché è esteriormente determinabile all'infinito – ha inizio la dispersione all'infinito, una dispersione che, per così dire, verrebbe evitata soltanto qualora *la deduzione curvasse i suoi molteplici punti in un cerchio*: la deduzione non è però capace di porsi al centro di questo cerchio, poiché essa è fin dall'inizio all'esterno; per il concetto l'oggetto è un esterno, per l'oggetto lo è il concetto⁴⁰.

L'esigenza di questa curvatura collima perfettamente con il superamento di ogni astratta alterità: la deduzione assoluta, la piena conciliazione di spirito e realtà è il cielo che si riconcilia con la terra, è l'avvento del regno.

Compiere questo doppio passo del *diesseits* è la mossa di Hegel *contra* Kant: questa mossa svincola dalla cosa in sé, dall'io vuoto, dalle categorie astratte e mostra come il pensiero costituisca l'innervazione del reale medesimo nel suo complesso, costituendosi così come la logica-reale. Se questo passo è lecito allora l'epistemologia si sovrappone perfettamente alla logica; qualora si mostrasse l'illiceità del passaggio, il dubbio critico tornerebbe a inquietare le due prospettive nella forma della scissione. Qui si decide anche se Hegel abbia semplicemente aggirato oppure effettivamente conquistato, abbandonato e superato Kant.

³⁹ Questo termine è comprensibile soltanto alla luce dell'interpretazione che Hegel offre dell'Oriente come primo momento della storia dello spirito, dunque certamente come suo risveglio, ma ancora caratterizzato da una infinità e indeterminatezza incapace di fissarsi nella determinatezza positiva del pensiero.

⁴⁰ Id., *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*, in *Werke*, cit., vol. II, p. 106. Tr. it. *Differenza fra il sistema di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1981, p. 87. Corsivo mio.

Il riferimento alla proposizione speculativa non può più essere procrastinato⁴¹, e in particolare proprio in rapporto allo sfondo teologico da cui dipende. Se nella *Vorrede alla Fenomenologia* si parla di intendere il vero non come sostanza, bensì altrettanto bene come soggetto⁴², nel passaggio dalla religione artistica alla religione rivelata si narra della «notte in cui la sostanza fu tradita e si fece soggetto»⁴³. Se intendessimo per così dire “trasferire” i contenuti teologici di questa notte sul piano filosofico, potremmo rifarci a un bell'esempio di Bertando Spaventa, uno dei primi studiosi italiani del pensiero hegeliano:

Ma, se l'oggetto come questo è negato, non perciò è annullato; anzi, è saputo meglio di prima; solo negato così è saputo nella sua verità. Sarà una disgrazia che l'oggetto, perché sia saputo davvero, non rimanga com'è in quanto nudo questo; ma non ci è che fare: è la disgrazia del sapere. Per sottrarsi a tal disgrazia non c'è altra via che non sapere. [...] Questo cappello non vuol saperne del cappello; si ribella, gridando all'usurpazione, alla tirannia: all'idealismo. In verità è una ribellione contro se stesso perché il cappello è la stessa essenza sua: la sua verità (Io non posso dire questo cappello, non posso parlare, se non dico: cappello)⁴⁴.

Questo è un caso emblematico del *diesseits*: la verità del cappello è “cappello”. Qualsiasi ribellione si presenta come ribellione contro se stesso. Che cos'altro può mai sperare di essere il cappello, se non ciò che appare nel linguaggio significante che lo conosce e lo pone proprio in quanto cappello? Qui l'idealismo consegue il suo trionfo: piena identità di essere e pensare, di logica ed epistemologia. Nessuna usurpazione: «il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso»⁴⁵. L'immediato non vale per se stesso, ma soltanto per il movimento di riflessione che lo toglie come puro e semplice immediato e così pure lo pone: un immediato che ora è mediato. Il togliimento dell'immediato e

⁴¹ Qui si può soltanto fare riferimento all'interpretazione che viene offerta in V. Vitiello, *La proposizione speculativa*, in *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano 2003, pp. 177-202.

⁴² G.W.F. Hegel, PhänG., p. 23. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 67. Sul rapporto sostanza-soggetto si veda G. Venier, *Ragione negatività autocoscienza*, Napoli 1990, pp. 256-263, dal titolo “Soggetto” e “sostanza”: il movimento speculativo come auto conoscersi assoluto della negatività. Questa formulazione del vero può essere intesa come nucleo generativo della proposizione speculativa nella quale la necessità non si presenta come sostanza salda e permanente, bensì come automovimento, come “ritmo del Tutto”, come *dinamica* del soggetto.

⁴³ G.W.F. Hegel, PhänG., p. 514. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 929: «Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekte machte».

⁴⁴ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze 1972, vol. III, p. 83.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, WdL, vol. VI, pp. 27-28. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 447.

insieme il ripristino dell'immediatezza per il togliere della mediazione⁴⁶ comportano quell'identificarsi dialettico di epistemologia e logica che Hegel chiama, appunto, l'oggettività.

3. *Zurück*

Sinora abbiamo percorso il tratto che dalla fortezza kantiana conduce al fronte, e abbiamo sintetizzato il cammino in un cosiddetto “doppio passo” che consente anche di esplorare l'avamposto costituito dal pensiero hegeliano. Ora si tratta di ritornare sui propri passi, e di ripercorre il cammino *à rebours*, dove è scontato che – avendo invertito il senso di marcia e avendo guadagnato un nuovo fronte oltre la fortezza – non potremo farvi ritorno seguendo la stessa strada dell'andata.

Per evitare che la “replica kantiana” alla dialettica hegeliana risulti banalmente riconducibile a un vuoto misticismo o all'assurda pretesa di un inconoscibile al di là del pensiero, si deve provare a disambiguare l'equivoco tra aggiramento e superamento che finora ha retto il confronto tra Kant e Hegel. Che cosa si tratta di aggirare o conquistare? Diciamolo in termini chiari quanto rigorosi:

Questo, l'ente, ha l'identità che volta a volta riceve dal rapporto con gli altri enti. Ente è ciò che appare, dirà Kant: puro fenomeno. La conclusione di questo processo è nella dialettica hegeliana che, dissolvendo il noumeno kantiano, ultimo baluardo all'*οὐσία* aristotelica, nega l'essere nel divenire⁴⁷.

Il noumeno kantiano è proprio l'ultimo baluardo della sostanza aristotelica. Se questo baluardo carico di una storia millenaria regge, allora la questione del rapporto tra logica ed epistemologia si mantiene aperta restando sotto la luce di una celebre affermazione aristotelica: «il vero e il falso non sono nelle cose (quasi che il bene fosse il vero e il male fosse senz'altro il falso), ma solo nel pensiero»⁴⁸. E poche righe di seguito: «poiché l'unione e la separazione sono

⁴⁶ Ivi, vol. VI, p. 401. Tr. it. vol. II, p. 800.

⁴⁷ V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij – Heidegger*, Brescia 2005, p. 11.

⁴⁸ Aristot., *Metaph*, 1027 b 25-27. Tr. it. *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2002³, p. 281.

nella mente, non nelle cose»⁴⁹. In queste brevi proposizioni prese dalla *Metafisica* si insinua esattamente l'incrinatura tra logica ed epistemologia, quella stessa che permane – insieme all'οὐσιᾶ – fino a Kant.

L'idea di sostanza – e tutti i suoi eredi nella lunga dinastia della metafisica sino all'ultimo rampollo della dinastia, il noumeno – comporta la scissione tra essere e pensare. Tale scissione appare in Kant, così come apparve in Aristotele, nell'unico modo possibile: non certo presupponendo un che di astratto al di là del pensiero, bensì denunciando la “Cosa” come limite del pensiero. Così Kant intende il noumeno, basti seguire quanto scrive nel suo *Opus postumum*:

La cosa in sé non è un altro oggetto, bensì un'altra relazione della rappresentazione allo stesso oggetto, per pensare quest'ultimo non analiticamente, ma sinteticamente come il complesso delle rappresentazioni intuitive in quanto fenomeni⁵⁰.

È cruciale osservare come anche per Kant non vi sia un che di “altro”: la cosa in sé non è un altro, è proprio l'attestazione di un'altra relazione al medesimo; è la sintesi rispetto a ogni prospettivismo. È la cosa pensata non come relazione, bensì in quanto tale. Una “riserva”, così la definisce Kant nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*: «proprio per quei medesimi oggetti, noi dobbiamo almeno avere la possibilità di pensarli anche come cose in se stesse, per quanto non possiamo conoscerli come tali»⁵¹. Ma questa è la traduzione tedesca del passo aristotelico citato in precedenza: l'unione e la separazione – da cui dipendono il vero e il falso – sono nella mente, non nelle cose. Questa è la definizione di trascendentale kantiano, ossia quella conoscenza che non si occupa degli oggetti, ma del nostro modo di conoscere oggetti⁵², ossia delle unioni e separazioni che accadono nella nostra mente, in relazione a quegli oggetti.

Nel pensiero le cose vengono relazionate, ossia appunto appaiono come relazione (come unione e separazione rispetto ad altri enti): sono fenomeni, kantianamente parlando. Il modo in cui le cose appaiono nel pensiero è il trascendentale. Il modo, l'apparire in cui di volta in volta la cosa si

⁴⁹ Ibidem, 1027 b 29-31.

⁵⁰ I. Kant, *Opus postumum* [XXII, 26], a cura di V. Mathieu, Bari 2004, p. 285.

⁵¹ Id., KrV, B XXVI, vol. III, p. 30. Tr. it. *Critica della ragione pura*, cit., p. 30.

⁵² Ivi, B 26 / A 13, vol. III, p. 63. Tr. it. p. 67.

dà alla mente, tuttavia, non è la cosa stessa: in tal senso la dialettica trascendentale testimonia i limiti dell'intelletto, cui è impedito – proprio a partire da Kant – di adoperare, relativamente all'ambito empirico, il nome di metafisica, essendo concesso parlare soltanto di un'analitica trascendentale. In quest'ottica epistemologia e metafisica sembrerebbero tornare a dividersi.

Sarebbe dozzinale, però, pensare che l'analitica trascendentale rappresenti l'epistemologia e che la dialettica trascendentale indichi lo “scarto logico” rispetto a qualsiasi orizzonte epistemologico: se così fosse, allora il pensiero hegeliano dovrebbe essere derubricato a puro e semplice tentativo di ripristinare la “dimensione metafisica” dell'analitica trascendentale e insieme di far valere la portata epistemologica della dialettica (è quanto Hegel sembrerebbe fare, peraltro, dichiarando che la cosa in sé è essa stessa un prodotto del pensiero). Se così fosse l'attestarsi su un nuovo fronte da parte di Hegel sarebbe piuttosto una restaurazione dell'antico ordine, addirittura precedente rispetto alla costruzione della fortezza kantiana.

4. “Non” e “altro”. Il problema del limite.

In che senso, potremmo chiedere, Kant rimane una fortezza inespugnata alle spalle del nuovo fronte? Hegel ha aggirato o abbattuto il baluardo kantiano della sostanza? Se da un lato è chiaro che Hegel intende oltrepassare la sostanza all'insegna del soggetto, e dunque far trapassare l'essere nel divenire, dall'altro lato questa operazione corre il rischio di presentarsi come ritorno alla metafisica e a quelli che già Kant chiamava “vecchi capricci impolverati”.

Le proposizioni fondamentali dell'intelletto sono semplicemente principi dell'esposizione delle apparenze, e il nome orgoglioso di una ontologia, la quale presume di fornire in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche in generale [...] deve fare posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro⁵³.

In realtà, questa la tesi che vorremmo avanzare, nemmeno Kant ha mai diviso epistemologia e logica: anzi, la dialettica trascendentale costituisce

⁵³ Ivi, B 304 / A 247, p. 275. Tr. it. p. 320. Dove è chiaro che la metafisica “sostanzialistica” è già di fatto abbandonata in virtù della scoperta del trascendentale che riduce l'ente a relazione.

esattamente la dimostrazione emblematica di quanto l'epistemologia – come riflessione sui limiti del pensiero stesso – incida sulla concezione logica del reale, riducendo la metafisica ad una analitica trascendentale⁵⁴. Allora l'analitica trascendentale è da intendersi esattamente come nesso vivente, come intreccio logico-epistemologico, dove mai la cosa esiste, cioè appare, se non in quanto rappresentazione “accompagnata” dal pensiero trascendentale. Questo apparire trascendentale, d'altronde, è anche l'ambito di conoscenza della cosa, a riprova dell'intreccio logico-epistemologico.

La stessa presenza del noumeno nel pensiero kantiano non si può spiegare come eccezione rispetto a questo intreccio, quasi come se vi fosse un residuo inevaso oltre quel nesso di pensiero ed essere. Il noumeno, infatti, non può essere conosciuto, è puramente pensato⁵⁵: è la riserva per poter anche solo pensare la cosa senza conoscerla. E proprio in quanto viene meno la possibilità della conoscenza, viene meno anche l'esistenza del noumeno: il noumeno non esiste, nel senso – appunto – che non appare. Quella che Kant chiama riserva (*vorbehalten*)⁵⁶, in realtà Hegel la chiama rifugio (*Zuflucht*)⁵⁷, in quanto incapacità di rendersi padrone dell'opposizione qualitativa di finito e infinito.

Questa posizione kantiana è nota con il nome di “argomento relativo all'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio” e appare chiaramente, per esempio, nella confutazione della prova cosmologica. Scrive Kant: «è oltremodo degno di nota il fatto che, quando si presuppone che un qualcosa esiste, non si può sfuggire alla conclusione che un qualcos'altro esista altresì necessariamente»⁵⁸. Questa inferenza è del tutto naturale, prosegue Kant, ma non sicura. E nella *Filosofia della religione* Schelling citerà proprio questo passo di Kant precisando che «la critica di un concetto pone in questione la possibilità

⁵⁴ Questo tema è stato affrontato specificamente in P. Carabellese, *Il problema della filosofia in Kant*, a cura di F. Damonte, Verona 1938, in particolare pp. 93-97, si tratta di quello che Carabellese indica come “Terzo grado del problema”, dedicato a “Le metafisica come esigenza umana”.

⁵⁵ Kant ribadisce a più riprese la pura pensabilità del noumeno all'interno della *Critica della ragione pura*. A questo proposito si veda P. Carabellese, *L'esistente come permanente fuori del mondo mentale*, in *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Bari 1969, pp. 272-278.

⁵⁶ KrV, B XXVI, vol. III, p. 30. Tr. it. *Critica della ragione pura*, cit., p. 30.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, WdL, vol. V, p. 269. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 254.

⁵⁸ I. Kant, KrV, B 644 / A 616, vol. IV, p. 545. Tr. it. *Critica della ragione pura*, cit., p. 636.

del suo oggetto»⁵⁹. L'autentica incondizionatezza non si lascia irretire nella strategia del regresso di causa in causa. Il noumeno infatti non è un altro oggetto necessariamente esistente cui si possa risalire per inferenza a partire da un oggetto dato: il noumeno, proprio come limite del conoscere, si sottrae anche alla discussione attorno alla propria esistenza. Di nuovo, logica ed epistemologia si tengono.

Non è casuale che lo Schelling della *Filosofia della religione* sia lo stesso che imputerà a Hegel di essersi arrestato ad una filosofia negativa senza essere approdato ad una filosofia positiva: al di là dell'efficacia schellinghiana nel tematizzare poi effettivamente tale filosofia positiva, la critica torna a scavare un profondo abisso tra l'epistemologia e l'in sé della cosa, ovvero tra l'essenza e l'*ex-sistere* della cosa al di là di ogni sua articolazione logica. Ci permettiamo di riassumerla così: Hegel “dice” perfettamente la cosa nelle sue relazioni, compie la deduzione della cosa in quanto pensata, e tale movimento tutto interno alla logica costituisce la cosa stessa. La cosa è questo suo movimento logico di esplicazione che mostra se stesso. Il cuneo schellinghiano pretenderebbe invece di individuare una differenza tra la cosa in quanto costituita dal movimento logico e la cosa come tale. Anche qualora la filosofia positiva si rivelasse logicamente destinata a rimanere una sorta di “fantasma” che aleggia sulla rigorosa deduzione dialettica, tuttavia per sottrarsi all'obiezione forse non appare sufficiente precisare – cosa che accade appunto per esteso nella *Scienza della logica* – come la determinazione di ogni limite, di ogni confine, implichi già la conoscenza di quanto si trovi al di là del confine stesso⁶⁰. Schelling intende invece mostrare il residuo inevaso proprio di quell'immediato che Hegel intende pienamente superato e risolto nel movimento logico.

Con il noumeno Kant non pone un limite al pensiero nel senso che vi sia un “che di altro” esistente e tuttavia capace di sottrarsi alla conoscenza; Kant sta invece chiedendo come possiamo pretendere di usare il termine “metafisica”, oppure “ontologia” quando di volta in volta possiamo soltanto presentare i “principi dell'esposizione delle apparenze”. Qualsiasi “logica del

⁵⁹ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di F.K.A. Schelling, Stuttgart-Ausburg 1856-1861, Abt. II, vol. III [1858], p. 166. Tr. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 2002, p. 275.

⁶⁰ Cfr. WdL, vol. V, pp. 271-276. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. I, pp. 256-260. Ci riferiamo alle pagine note dedicate al superamento dell'antinomia kantiana.

reale” sarà in realtà già da sempre intrecciata ad una epistemologia, direbbe Kant, poiché non abbiamo a che fare con *la* conoscenza delle cose, ma soltanto con *il nostro modo* di conoscere. Qui non si sta dicendo che c’è “altro” rispetto al pensiero, ma soltanto che il nostro modo di pensare non è tutto. Nulla appare (dunque nulla esiste) se non secondo le condizioni di possibilità del pensiero, e dunque logicamente. *Ma il noumeno non è di questo mondo* (di fenomeni), senza per questo essere determinatamente altro dal mondo.

Ecco perché era così cruciale chiarire il presupposto teologico del pensiero hegeliano: tutto dipende dall’aver tradotto quel “non” in “altro”. Kant non pone un “altro” mondo – se così fosse avrebbe buon gioco Hegel a criticare i suoi postulati come parte essenziale della realtà che ne influenzano la concezione e che dunque sono pienamente agenti ed operanti, e non una realtà da venire. Kant indugia semplicemente sul “non”, su quella riserva⁶¹, sul pensare senza conoscere, un pensare che non è logica, non ha a che fare con l’effettualità, con la *Wirklichkeit*.

Quella di Hegel qui apparirebbe allora come pretesa di ontologizzare quello che è soltanto il nostro modo di conoscere, rendendo il conoscere oggettivo e dunque “reale”. Come si sottrae Hegel all’accusa di voler ipostatizzare il conoscere rendendolo la cosa stessa? Abbiamo percorso il tragitto tornando a Kant. Ora: da Kant, di nuovo verso Hegel.

5. Tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale

Abbiamo visto come la strategia di aggiramento/superamento della fortezza consista nel dichiarare vuoto e astratto ogni Aldilà: nulla di più vuoto e astratto, dunque, di questo “non” – si potrebbe dire. D’altronde la presenza ineludibile di questo “non” è legittimata dal fatto che ogni pretesa ontologia risulterebbe, in definitiva, un’autofondazione. Tale dinamica, in realtà, non consente di comprendere se quelli con cui abbiamo a che fare siano categorie oggettive o soltanto principi soggettivi della nostra esposizione delle apparenze. In questo senso Heidegger, così si legge in *esergo*, mostrava come Hegel avesse saltato l’ombra, ma non oltre l’ombra: tale ombra è proprio la finitezza del

⁶¹ Cfr. I. Kant, KrV, B XXVI, vol. III, p. 30. Tr. it. *Critica della ragione pura*, cit., p. 30.

pensiero. Finitezza del pensiero non è il pensiero che accetta di avere accanto a sé un altro, bensì il pensare che sa di non coincidere con il tutto.

L'impresa hegeliana di pensare una scienza della logica dopo la critica della ragione corre lungo un filo molto sottile: *dare vita a un sistema che mai potrà avere fondamento*. Kant ha destituito qualsiasi pretesa di fondare una logica del reale che non fosse insieme intrecciata a un'epistemologia. La logica non potrà, né vorrà trovare fondamento perché qualsiasi movimento di pensiero sarà appunto esposizione delle apparenze: è impossibile discernere, nel pensare, tra il nostro modo di conoscere e l'oggettività. La logica non potrà, né vorrà attingere a una sostanza delle cose rispetto alla quale il pensiero giungerebbe dall'esterno a verificarne le proprietà: il movimento di pensiero è l'approfondire che letteralmente *sfonda* ogni pretesa sostanzialità (ogni Aldilà); anzi tale dinamica si alimenta del proprio sprofondare e da esso soltanto viene costituita⁶². A questa altezza si colloca la mossa di Hegel: costruire il sistema della scienza come perenne sfondamento, come perpetuo movimento di *Ergründung*, *quel pensare che è scavare, il ragionare che è approfondire/sprofondare*.

Hegel accetta che l'epistemologico costituisca l'unica realtà cui abbiamo accesso, ma dunque questa stessa realtà è l'esperienza del pensiero. Non come esperienza del singolo individuo, ma del pensare come tale. Altrimenti detto «tutto ciò che è razionale è reale, tutto ciò che è reale è razionale»⁶³. All'interno di questa celebre espressione, l'ordine non risulta soltanto essenziale, ma imprescindibile. Partiamo dall'inizio. Non: «il reale è razionale». Ma: «il razionale è reale». Altrimenti non si capisce in che senso Hegel risponda alla sfida kantiana. Criticare la ragione per Kant significa innanzitutto tracciare i limiti interni all'intelletto: quel che sappiamo del mondo empirico, in realtà, è marchiato a fuoco sin dall'inizio dal nostro modo di conoscere. Hegel assume questa istanza. La *Fenomenologia* è l'esperienza del pensare tutta interna al pensiero. Ciò significa che il reale è risultato da ciò che abbiamo esperito nel pensiero – a patto di intendere questo esperire come autentico lavoro, come «il fare di tutti»⁶⁴, compiuto da quel «Me che è Loro e Loro che è Me»⁶⁵. Tale

⁶² Sul tema cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica*, Roma 2011.

⁶³ Cfr. id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, vol. VII, p. 24. Tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 59.

⁶⁴ Id., PhänG, p. 368. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 669.

realtà, dunque, è *werdende Resultat*⁶⁵, risultato che diviene e come tale acquista una sua intrinseca razionalità, che ne è il dispiegamento.

Qualora questo percorso del pensare, tuttavia, pretendesse di fissare alcuni principi, o di rintracciare il proprio fondamento, tornerebbe sotto gli strali di Kant: come distinguere l'oggettività dal nostro modo di conoscere? Allora ad essere reale è il movimento del pensare che sfonda se stesso, che muta, si trasforma, in una parola: diviene. Il reale non è il lavoro dello spirito, è questo suo lavorare, questo suo essere sempre al lavoro. Si prenda, ad esempio, il tema già incontrato della distruzione di ogni Aldilà, di ogni vuota astrazione: si è visto un caso emblematico nella Dea ragione che caratterizzava l'Illuminismo. In realtà, passo dopo passo ... dopo passo: la *Fenomenologia* è l'itinerario disperato della rimozione di ogni possibile Aldilà. Dalla certezza sensibile sino alla Dea ragione, e ancora più avanti: anche la tragedia «porta a compimento lo spopolamento del cielo»⁶⁷ e la commedia – ultima figura dell'arte – fa dileguare il Bello e il Bene⁶⁸; nella religione rivelata il Dio trapassa in essere-stato⁶⁹. L'Aldilà non è svuotato una volta per sempre, non è mai davvero svuotato, è sempre nel suo svuotarsi. La dialettica è il superare la propria sostanzialità. La formula della Dottrina dell'essenza, che abbiamo già incontrato, ora dev'essere letta col ritmo della proposizione speculativa, ossia cambiando accento.

il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso⁷⁰.

Ad una prima lettura, ciò significa che soltanto superando l'immediato ci si imbatte in esso in quanto mediato, ossia in quanto immediato che ora è posto dal movimento di riflessione in cui accade il superamento dell'astratto.

Ad una seconda lettura si vede qualche cosa d'altro e di diverso: quando si sorpassa l'immediato – e dunque si avvia quel movimento del pensare che supera ogni datità – al termine di quel movimento si ritorna di nuovo all'immediato. Da qui si dovranno prendere nuovamente le mosse.

⁶⁵ Ivi, p. 266. Tr. it. p. 485.

⁶⁶ Ivi, p. 368. Tr. it. P. 669.

⁶⁷ Ivi, p. 540. Tr. it. p. 973.

⁶⁸ Ivi, p. 544. Tr. it. p. 979.

⁶⁹ Ivi, p. 555. Tr. it. p. 999.

⁷⁰ Id., *WdL*, vol. VI, pp. 27-28. Tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 447.

Come dire che il pensare dapprima distrugge l'Aldilà, ma non appena termina questo movimento di sfondamento si trova dinnanzi un altro Aldilà, un'altra sostanzialità che vorrebbe valere da s-fondo del pensare e lì il pensare riparte per sfondare anche quel fondo sostanziale, quel nuovo Aldilà che gli si para innanzi.

In quest'ottica Hegel costituisce una radicalizzazione del kantismo: Hegel non ha posto la dialettica accanto all'analitica, quasi come monito capace di ricordare l'intreccio ineludibile di logica ed epistemologia che rende impossibile fondare la metafisica come scienza. Hegel ha dialettizzato l'analitica trascendentale: ha sovrapposto i principi dell'esposizione delle apparenze (analitica) al movimento antinomico del pensiero (dialettica) e così ha ripristinato la metafisica come *scienza senza fondo*. Già nella *Fenomenologia* si assiste ad un progressivo "andare a fondo" di tutte le figure che popolano la scena: tutte precipitano, trapassano nel movimento; le contraddizioni che le attanagliano si dissolvono in quanto meri momenti dello spirito. In questo sprofondare continuo, in questo approfondimento costante dell'essenza, lo spirito è ciò che tollera le contraddizioni, le solleva e le sostiene. Qui il percorso compiuto sul piano fenomenologico sfocerà nella dimensione logica e tale logica inaugurerà il sistema all'interno del quale sarà riassorbito lo stesso cammino fenomenologico.

6. *Dazwischen*

La misura della terra di mezzo tra l'avamposto hegeliano e la fermezza kantiana trova in realtà un punto comune: *l'impossibilità della metafisica di presentarsi come scienza*. Come scienza fondata. La metafisica, nel movimento della dialettica hegeliana, anticipa così gran parte delle istanze aporetiche che contamineranno le scienze tra fine Ottocento e inizio Novecento. Si deve tornare, però, al rapporto che tale dialettica instaura con il criticismo, e in

particolare alla questione dell'ombra⁷¹, intesa come la finitezza del pensiero che distingue tanto palesemente l'approccio kantiano da quello hegeliano.

Chiaramente il salto hegeliano consiste nell'intendere quello che un po' impropriamente abbiamo chiamato l'intreccio logico-epistemologico presente in Kant⁷² esattamente come reale, o meglio, come l'unicamente ed effettivamente reale. Proprio di fronte a questa *effettività*, al razionale come reale (vale a dire come *attuale*, preciserà poi Spaventa⁷³) le due visioni tornano drammaticamente a scindersi.

Per Hegel il razionale è il reale: e ciò che è effettivamente reale è dunque il razionale. Qui si intende infatti il pensiero come ciò che oltrepassa e svuota l'Aldilà, l'astratta alterità, rivelandosi quale autentico protagonista di quella logica che è la sua stessa storia, e di quella storia che è la sua logica.

Per Kant reale e razionale sono termini irriducibili l'uno all'altro: per un verso l'intelletto non giunge al reale, ma soltanto a quell'esperienza che dipende dal suo modo di conoscere; per l'altro verso la ragione oltrepassa il reale e giunge a pensare persino l'incondizionatezza e inconoscibilità del noumeno. Per Kant il reale è *soltanto* l'effettivo. Per Hegel l'effettività (*Wirklichkeit*) è l'intero.

Tutto si gioca nell'antitesi riserva-rifugio. "L'ombra *del* pensare" è genitivo soggettivo per Hegel, è il pensiero che proietta la propria stessa ombra, poiché qualsiasi inconoscibile è a sua volta un mero prodotto dell'attività ponente. Mentre per Kant si tratta di un genitivo oggettivo. Forse Martinetti ha posto la questione della prossimità nella divergenza tra Kant e Hegel nel modo più chiaro in questi termini:

il trascendentale ha questo di comune con l'immanente: che non oltrepassa l'esperienza, perché ne è un costituente; ma vi si oppone in quanto non deriva dall'esperienza, anzi può venir pensato in astratto, separato dall'esperienza⁷⁴.

⁷¹ Un interessante sviluppo di tale questione, soprattutto in relazione agli esiti dell'hegelismo nella filosofia del Novecento si trova in G. Rametta, *L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica*, Monza 2012.

⁷² Come consapevolezza che il modo di conoscere intacca sempre ciò che appare come esistente.

⁷³ B. Spaventa, *Logica e metafisica*, in *Opere*, cit., vol. III, p. 321.

⁷⁴ P. Martinetti, *Kant*, Milano 1943, p. 37.

Concepire tale astrattezza come riserva o come rifugio è lo *spazio di pensiero* che intercorre tra Kant e Hegel. Kant scrive: «l'oggetto è costituito non dalla natura delle cose, la quale è inesauribile, ma dall'intelletto, che fornisce giudizi sulla natura delle cose»⁷⁵. Hegel respinge questo rifugio, ripudia l'idea di un'ombra oggettiva e precipita tale inesauribilità nel lavoro immanente del concetto che riconcilia cielo e terra, in un movimento di sfondamento perpetuo di ogni sostanza, di ogni possibile Aldilà.

Bibliografia

CACCIARI M., **Dell'inizio**, Milano 2001².

CARABELLESE P., **Il problema della filosofia in Kant**, a cura di F. Damonte, Verona 1938

_____. **L'esistente come permanente fuori del mondo mentale, in La filosofia dell'esistenza in Kant**, Bari 1969, pp. 272-278.

DE GIOVANNI B., **Hegel e il tempo storico della società borghese**, Bari 1970.

HEGEL G.W.F., **Wissenschaft der Logik (WdL)**, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, 1971, vol. V-VI. Tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Bari 2004⁸, voll. I-II.

_____. **Der Geist des Christentums und sein Schicksal**, in *Werke*, cit., vol. I, pp. 274-418. Tr. it. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1977, vol. II.

_____. **Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie**, in *Werke*, cit., vol. II. Tr. it. *Differenza fra il sistema di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1981.

_____. **Phänomenologie des Geistes**, in *Werke*, cit., vol. III. Tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano 2001².

_____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (Enz)**, §§ 204 e 360, in *Werke*, cit., rispettivamente vol. VIII, p. 360 e vol. IX p. 473. Tr. it.

⁷⁵ I. Kant, KrV, B 26, p. 63. Tr. it. *Critica della ragione pura*, cit., p. 68.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di V. Cicero, Milano 2000, pp. 379 e 611.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, in *Werke*, cit., vol. VII. Trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1998.

_____. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**, in *Werke*, cit., vol. XII. Tr. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Roma-Bari, 2004².

HEIDEGGER M., **Die Frage nach dem Ding**, Frankfurt am Main 1984. Tr. it. *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Napoli 1989.

ILJIN I., **Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre**, Bern 1946.

KANT I., **Kritik der reinen Vernunft**, in *Werke*, a cura di W. Weischedel, Darmstadt 1983, voll. III-IV. Tr. it. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Milano 2001³.

_____. **Opus postumum** [XXII, 26], a cura di V. Mathieu, Bari 2004.

LIEBMAN O., **Kant und die Epigonen**. Eine kritische Abhandlung, Tübingen 1865.

LUGARINI L., **Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere**, Milano 1998.

_____. Hegel. **Dal mondo storico alla filosofia**, Milano 2000.

MARTINETTI P., **Kant**, Milano 1943.

PAPA F., **Hegel e la Riforma, in Razionalizzazione distruttiva**, Napoli 1990.

RACINARO R., **Rivoluzione e società civile in Hegel**, Napoli 1972.

RAMETTA G., **L'ombra di Hegel. Althusser, Dekleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica**, Monza 2012.

RITTER J., **Hegel und die französische Revolution, Köln-Opladen 1957**. Tr. it. *Hegel e la Rivoluzione francese*, a cura di A. Calcagni, Napoli 1977.

SCHELLING F.W.J., **Philosophie der Offenbarung**, in *Sämtliche Werke*, a cura di F.K.A. Schelling, Stuttgart-Ausburg 1856-1861, Abt. II, vol. III [1858]. Tr. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 2002.

SCHOPENHAUER A., **Die Welt als Wille und Vorstellung**, in *Werke*, a cura di L. Lütkenhaus, Zürich 1988, voll. I-II. Tr. it a cura di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 2002, voll. I-II.

SPAVENTA B., **Logica e metafisica**, in *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze 1972, vol. III.

VENIER G., **Ragione negatività autocoscienza**, Napoli 1990.

VITIELLO V., La “posizione” di Kant nella Logica hegeliana, in **Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger**, Napoli 1979.

_____. L'assoluto contraccolpo in se stesso, in *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Milano 1994.

_____. La proposizione speculativa, in *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano 2003.

_____. **Cristianesimo e nichilismo**. Dostoevskij – Heidegger, Brescia 2005.

Endereço Postal:

Università Vita-Salute San Raffaele
Facoltà di Filosofia
Via Olgettina 58
20132 Milano
Italy

Data de Recebimento: 26 de julho de 2014;

Data de Aceite para Publicação: 21 de agosto de 2014;

