

FESTSCHRIFT

Morale, etica, religione
tra filosofia classica tedesca
e pensiero contemporaneo
Studi in onore di Francesca Menegoni

Moral, Ethik, Religion
zwischen klassischer deutscher Philosophie
und gegenwärtigem Denken.
Studien zu Ehren von Francesca Menegoni

Morality, Ethics, Religion
between Classical German Philosophy
and Contemporary Thought.
Studies in Honor of Francesca Menegoni

a cura di / edited by / herausgegeben von
L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Amore e concetto.
Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana

Michela Bordignon

Universidade Federal do ABC

In this article I outline the relation between two key moments of Hegel's thought. The first one is his fragment on love, which embodies Hegel's first insight in what will become his dialectical principle. The second one is the full development of this insight, which I trace back to the *Science of Logic* and, more specifically, to the dialectic of the concept, whose universality is defined as free love. By making explicit the convergence between these two moments of Hegel's philosophy, I intend to shed light on the *leitmotif* orienting his philosophical path, which is the tireless search for a unitary principle of reality constitutively involving the most radical difference.

É sempre bom lembrar
Que um copo vazio
Está cheio de ar
Que o ar no copo ocupa o lugar do vinho
Que o vinho busca ocupar o lugar da dor
Que a dor ocupa a metade da verdade
A verdadeira natureza interior
Uma metade cheia, uma metade vazia
Uma metade tristeza, uma metade alegria
A magia da verdade inteira, todo poderoso amor
A magia da verdade inteira, todo poderoso amor

(Gilberto Gil e Chico Buarque, *Copo Vazio*)

L'amore alla ricerca di un percorso sotterraneo nella filosofia hegeliana

Qual è il cuore del pensiero hegeliano? Qual è filo conduttore che orienta lo sviluppo del cammino di un filosofo il cui pensiero è tanto articolato quanto complesso, al punto da prendere le mosse dalla radicale critica alla filosofia negli anni giovanili della sua riflessione, fino ad arrivare alla più totale valorizzazione del pensiero filosofico negli anni della maturità? In che senso possiamo riconoscere un'identità nella destinazione di un pensatore che parte da una decisa messa in crisi della riflessione filosofica per giungere, negli ultimi anni della sua vita, a incarnare il più compiuto tentativo di trovare, filosoficamente, la ragione nelle cose del mondo, persino in quelle cose del mondo che si presentano come la più trasparente negazione della ragione stessa, come la morte, la pazzia, il male?

La risposta che darò a queste domande non è né originale e neppure nuova, perché nota a chiunque cominci a prendere confidenza con il progetto filosofico hegeliano. Credo infatti che si possa riassumere il nucleo del pensiero di Hegel nella continua ricerca di un principio unitario della realtà, dove questo principio non è qualcosa che sta alle spalle della realtà, ovvero, dove questo principio non si costituisce come una sorta di fondamento a cui la realtà va ricondotta. Il principio che Hegel sta continuamente cercando lungo tutta la sua esperienza filosofica è interno alla realtà stessa. Si tratta cioè di un principio in cui la realtà non va semplicemente tradotta, e quindi anche sempre in qualche modo tradita, ma è invece un principio che deve essere in grado di dar voce proprio alla realtà dall'interno della realtà stessa, nei suoi nervi e nelle sue vene, per essere in grado di esprimere l'energia che la anima e il sangue che la vivifica. Questo significa aprire uno spazio a un tipo di concretezza, di negatività, di complessità, che difficilmente trovano una collocazione nell'orizzonte della tradizionale razionalità filosofica occidentale. Ma è proprio questa concretezza, questa negatività e questa complessità che Hegel vuole imparare a pensare, e che vuole insegnarci a pensare, in fin dei conti, filosoficamente.

In questo breve contributo intendo tornare a guardare a questo filo conduttore del pensiero hegeliano a partire da una prospettiva ben specifica che, lungi dal mettere in luce le divergenze del pensiero del giovane Hegel e dello Hegel sistematico degli anni della maturità, ne fa trasparire

una continuità sotterranea e molto profonda.

Il punto di vista da cui intendo esplorare questa continuità è la riflessione sull'esperienza dell'amore, rispetto alla quale intendo soffermarmi su due punti ben specifici del pensiero hegeliano, l'uno posto all'inizio del percorso filosofico di Hegel e l'altro collocato al cuore degli anni della maturità. Ho intenzione cioè di tornare sul frammento sull'*Amore* degli anni giovanili e di analizzare le relazioni di questo testo con un passaggio della dottrina del concetto, cioè del cuore del sistema logico, dove proprio quella pura nozione di pensiero che negli anni a cavallo tra Berna e Francoforte veniva aspramente criticata trova invece l'espressione della sua forza più definitiva.

Il mio obiettivo sarà quello di ricostruire l'intimo legame tra questi due momenti della filosofia hegeliana, come testimonianza di quella continuità che penetra e orienta l'intero percorso filosofico di questo pensatore, come un pensiero il cui tratto cardinale è la continua apertura all'altro e la cui identità più profonda si costruisce proprio nell'attraversamento della più radicale differenza.

La fase giovanile. L'amore al di là del concetto

La ricerca di un principio unitario a guida del pensiero hegeliano trova le sue radici in un problema, in un'esigenza, o in quella che potremmo identificare come l'urgenza filosofica che ispira tutto il pensiero del giovane Hegel. È il problema della scissione, della lacerazione, dell'opposizione, che segna la riflessione del filosofo di Stoccarda dagli anni della formazione fino al 1800, anno in cui Hegel si trasferisce a Jena. Proprio l'*Entzweiung* costituisce per il giovane filosofo tedesco il tratto marcante della modernità, dove la scissione affetta soggettività e oggettività, sensi e intelletto, finito e infinito, natura e libertà, etc. Come scrive Menegoni, «la direzione che Hegel coglie immanente ad ogni settore dell'esperienza è la tensione al togliimento di ogni forma di scissione e di alienazione, per una ricostituzione dell'unità della natura umana»¹.

Negli anni di Berna e Francoforte, Hegel, proprio nel confrontarsi con

¹ F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana, 1982, p. 55. Sul problema della *Entzweiung* nella riflessione del giovane Hegel cfr. F. Brencio, *L'emergere del negativo nella filosofia giovanile di Hegel*, «Oros», I, 2007, pp. 23-44; S. Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel da Francoforte a Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 15-62.

il problema della scissione, sottolinea non solo l'impossibilità per la riflessione filosofica di far fronte a questo problema, ma anche e soprattutto l'identificazione della filosofia come quell'attività di pensiero che sta all'origine e al cuore del problema stesso. È proprio la riflessione, nella sua costitutiva finitezza, a caratterizzare l'attività specifica della filosofia e a collocarsi alla radice di quella scissione e lacerazione che marca la soggettività moderna.

La scissione si genera e si fonda sul modo attraverso cui la filosofia rivolge il suo sguardo verso il mondo: essa nasce dalla riflessione, cioè da un modo intellettualistico di comprendere la realtà, segnato dalla separazione di soggetto e oggetto, finito e infinito, positivo e negativo. La riflessione, lungi dal poter risolvere la scissione e l'alienazione dell'uomo moderno, la riproduce in un processo infinito che trova una via d'uscita solo col superamento della riflessione stessa. Quello della riflessione, infatti, è un sapere dimostrativo e la dimostrazione implica la spiegazione delle relazioni in base alle quali qualcosa deriva da qualcos'altro. La dimostrazione dovrebbe cioè porre a tema la relazione che lega da un lato gli opposti, che sono dipendenti l'uno dall'altro nella loro opposizione e, dall'altro lato, l'unione, cioè ciò che per antonomasia è indipendente.

Nel frammento *Glauben und Sein*² Hegel mostra infatti come l'unione, nella sua indipendenza, si opponga agli opposti in quanto dipendenti, e in un certo senso risulti quindi dipendente rispetto ad essi. Questa dipendenza va superata in una nuova e più alta unione. Tale unione, però, a causa del carattere dimostrativo della ragione, risulta di nuovo affetta dall'opposizione tra indipendenza e dipendenza. Queste restano sempre e comunque l'una fuori dall'altra e non riescono mai ad essere concepite in un'unione autentica che, pur comprendendo entrambe, non le annulli nei loro tratti costitutivi³. Hegel sta pensando quindi a un'unione che

² G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen (1968-95: Rheinisch Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968ff. (d'ora in avanti *GW*), Bd. 2, hrsg. von W. Jaeschke, bearb. von F. Nicolin, I. Rill und P. Kriegel, Hamburg-Düsseldorf, Meiner, 2014, pp. 10-13; trad. it. *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015 (d'ora in avanti *SG*), pp. 435-438.

³ «Che l'unificazione stessa ci sia non è però con ciò dimostrato: questo suo modo di essere presente alla rappresentazione viene solo creduto; e non può essere dimostrato, perché gli opposti sono i dipendenti e, rispetto ad essi, l'unificazione è l'indipendente; ora, dimostrare significa indicare la dipendenza. Certo, anche quel che è indipendente rispetto a questi opposti può per altri riguardi essere dipendente, opposto; ma anch'esso allora deve a sua volta procedere verso una nuova unificazione, che è ora quel che viene

contenga in sé l'opposizione. Il pensiero dimostrativo non è in grado di comprendere il concreto rapporto che lega e unisce dipendenza e indipendenza, finito e infinito, ma sa coglierli solo astraendo l'uno dalle costitutive relazioni che lo lega all'altro. Il pensiero a cui Hegel si sta riferendo è lo stesso pensiero che sta alla base della filosofia kantiana e fichtiana e ne determina le insufficienze.

In questo senso, nel corso degli anni giovanili, Hegel mette in atto una critica radicale nei confronti del sapere filosofico, che si mostra incapace di togliere la scissione che affetta la vita dell'uomo moderno e che può trovare una risoluzione solo in un tipo di comprensione della realtà che in qualche modo vada oltre la riflessione, ricomponendo la frattura cui inevitabilmente essa dà origine. Diventa quindi necessario cercare una soluzione che superi le insufficienze e i limiti della riflessione e, con essa, della filosofia. Questo implica la ricerca di una nuova unità di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di positivo e negativo, che viene recuperata attraverso esperienze che potremmo definire 'extra-razionali'.

Uno dei tentativi più interessanti di risoluzione di questa scissione si incontra proprio nel frammento sull'*Amore*⁴, «il cui compito è essere e dover-essere, insieme alla signoria del concetto. Come πλήρωμα della legge, l'amore configura il superamento del punto di vista kantiano della riflessione in una sintesi in cui il comando perde la sua universalità astratta ed il soggetto la sua particolarità»⁵. In questo momento del cammino filosofico del giovane Hegel comincia già a trasparire la struttura unificatrice messa in campo attraverso l'amore⁶. Si tratta di una dinamica in cui viene tolta allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto tanto l'unilaterale indipendenza di ciascuno dei due poli dell'opposizione quanto un'unità che appiattisce uno dei due poli sull'altro.

In questo testo, quindi, incontriamo una prima tematizzazione logica dei concetti di opposizione e unificazione volta a una loro concreta articolazione che vada al di là tanto della semplice disgregazione in cui l'unità non trova mai il suo effettivo compimento, quanto di una piatta indeter-

creduto» (SG, p. 10; p. 435). Su questo frammento hegeliano cf. F. Menegoni, *Da Glauben und Sein a Glauben und Wissen*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 556-564.

⁴ SG, pp. 83-95; pp. 471-474.

⁵ Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, p. 62.

⁶ «Die Liebe zeigt sich neben dem Leben also als weiteres Moment im Hinblick auf ein Zusammenleben. Die Liebe ist die Vereinigung des Lebens» (A. Sell, *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg, Karl Alber, 2013, p. 35).

minatezza dell'unità stessa⁷. L'unificazione può avvenire solo se i due elementi unificati vengono sentiti nella loro differenza radicale, cioè solo se vengono esplicitati come termini radicalmente contraddittori, ma aprendo lo spazio, allo stesso tempo, alla consapevolezza del fatto che la contraddittorietà dipende, a sua volta, dalla loro unificazione⁸. Gli opposti, in quanto opposti, sono finiti, e dunque sussistono non in se stessi, ma solo nella loro immanente unità. Mettendoci in ascolto delle parole hegeliane, intravediamo come questa configurazione integrata dell'opposizione radicale trovi corpo e voce nell'esperienza degli amanti. Nel frammento *Die Liebe* leggiamo: «Nell'amore si trova la vita stessa come duplicazione di se stessa e come sua unità»⁹. Ma come si costituisce quest'unità dell'amore che supera ogni opposizione e, con essa, la finitezza costitutiva a ogni essere umano?

Abbiamo un'unità iniziale immediata, che risulta lacerata a causa della riflessione e che corrisponde al pensiero dimostrativo. Questa lacerazione rappresenta, all'interno del frammento sull'amore, la costitutiva condizione dell'uomo, che «è solo come opposto; e l'opposto è volta a volta condizione e condizionato; egli deve allora pensare qualche cosa al di fuori della sua coscienza, perché non vi è determinante senza determinato e viceversa»¹⁰. A causa della sua finitezza, l'uomo non ha quindi la propria ragion d'essere, la condizione della propria realizzazione, semplicemente in se stesso, e per questo è sempre orientato a cercare questa ragion d'essere e questa condizione in un altro. Ma questo altro non può essere un altro qualsiasi. L'altro in cui l'essere umano può superare la propria finitezza, la scissione, l'opposizione che lo lacerava, necessariamente è un uguale, questo altro è un altro vivente, e la relazione integrante in cui entra con questo altro è l'amore:

l'unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel

⁷ «L'amore deve riuscire a espropriare l'individuo della sua singolarità per riportarlo nella dimensione unitaria della vita, senza svuotarlo di senso e quindi evitando di ridurlo a mera astrazione» (S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 50).

⁸ Palermo sottolinea come Hegel, guardando all'amore, sia alla ricerca di una «relazione che non può costituirsi come un "terzo" che viene ad aggiungersi agli opposti, ma deve porsi come legame che tiene originariamente insieme gli elementi differenti, senza tuttavia annullare la loro individuale consistenza» (S. Palermo, *Il bisogno della filosofia*, p. 25).

⁹ SG, p. 85; p. 472.

¹⁰ SG, p. 84; p. 471.

modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro¹¹.

Nessuno dei due soggetti della relazione d'amore è un semplice oggetto, materia, sottomesso e dipendentemente dal proprio altro. Ognuno degli amanti è in se stesso un opposto, ma nell'amore essi superano questa opposizione nella misura in cui non hanno l'unione con l'altro di contro a se stessi, ma ognuno è parte integrante e integrata di questa unione, membro vivo e attivo di un'unificazione che è vera nella misura in cui è concretamente vitale:

l'amore [...], distruggendo completamente l'oggettività, toglie la riflessione, sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto, nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; e il vivente sente il vivente¹².

La scissione del vivente trova una dimensione di superamento e interazione dei suoi elementi nell'amore, in cui due opposti, due viventi, si trovano uniti senza che questo comporti il venir meno di nessuno dei due. L'opposizione non è più contrapposta all'unione, e non è neppure annullata dall'unione, ma viene ricompresa all'interno dell'unione stessa. Nell'amore, in quest'unità che non cancella l'opposizione degli amanti, la loro differenza, essi trovano la loro concreta realizzazione come esseri viventi, perché nell'amore la vita viene sentita appunto come un intero.

Hegel nota, però, che anche la realizzazione della vita come totalità integrata nell'amore soffre di un'insufficienza. Il rischio della riapertura della lacerazione è sempre presente anche nell'amore e ha le sue radici nel fatto che gli amanti non riescono mai a rendersi indipendenti da un'individualità finita e legata al fatto che entrambi rimangono ancorati alla materialità del corpo. Questa materialità è connessa alla loro corporeità, alla dimensione della proprietà, e al loro essere mortali¹³. Proprio

¹¹ SG, p. 84; p. 472.

¹² SG, p. 86; p. 472. In un altro passaggio del testo Hegel torna sul carattere specifico dell'unificazione dell'amore: «Questa unificazione dell'amore è sì completa, ma può esserlo unicamente in quanto il separato è opposto in tal modo che l'uno è l'amante e l'altro è l'amato e che quindi ogni separato è un organo del vivente» (SG, p. 92; p. 474).

¹³ Secondo Melica, questi limiti intrinseci all'esperienza degli amanti costituiscono un tratto caratteristico di questo frammento hegeliano rispetto ad altre trattazioni dell'amore presenti negli scritti giovanili: «this new element refers to the impossibility of maintaining individuality in love, as individuality is a 'dead' element, which prevents the union of lovers. The danger is that 'new objectivities' may arise 'inside love' via the corporeity of the two lovers» (C. Melica, *Longing for Unity: Hemsterhuis and Hegel*, «Hegel Bulletin», LV-LVI, 2007, pp. 143-167, p. 152).

la morte prospetta l'inevitabile orizzonte della separazione degli amanti: «che gli amanti abbiano autonomia e ciascuno abbia un principio suo proprio di vita significa solo che possono morire»¹⁴. Il germe della loro immortalità sta nella creazione di una nuova vita: «quel che è mortale ha deposto il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe di immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente. L'unificato non si separa più, la divinità ha operato, ha creato»¹⁵.

È quindi solo ancora all'interno di questi limiti che Hegel vede nell'amore la possibilità della vera unione, dell'unificazione degli opposti: in esso viene cancellata ogni estraneità tra ciò che sente e ciò che viene sentito. Chi ama trova nell'amato un raddoppiamento di se stesso, senza che questo comporti l'annullamento dell'altro, perché anzi chi ama si abbandona completamente all'altro, e allo stesso tempo in questo abbandono totale all'altro ritrova definitivamente se stesso. Nell'amore abbiamo quindi un opposto che in quanto opposto viene ad essere completamente unito con il proprio opposto. La sua autonomia concreta è la capacità di negare e superare la sua autonomia immediata per realizzarla concretamente nell'unione autonoma con l'altro da sé. La struttura paradossale dell'amore si trova in questo modo ricalcata nella definizione della vita del *Systemfragment* del 1800, della vita come «unione dell'unione e della non-unione»¹⁶, e nella sua intrinseca contraddittorietà.

Questa definizione rispecchia perfettamente la dinamica alla base dell'amore. Allo stesso tempo però, essa rimane un prodotto della riflessione¹⁷, e la contraddittorietà che la contraddistingue è ancora concepita

¹⁴ SG, p. 86; p. 472.

¹⁵ SG, p. 91; p. 474.

¹⁶ SG, p. 344; p. 618. Questa espressione, come sottolinea Chiereghin, «costituisce la prima, più pura, ma anche più astratta determinazione della struttura formale dell'intero, si può a buon diritto considerare il punto di approdo di tutto il travaglio degli anni giovanili di Hegel ed anche il punto di partenza della sua più genuina originalità speculativa» (F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche, 1980 p. 43).

¹⁷ Butler, in un saggio sul frammento hegeliano sull'amore, nota come «la vita infinita non può essere "oggetto" del pensiero senza diventare finita e, quindi, perdere la sua natura autentica. Il vero infinito è al di fuori della ragione, sembra dire più o meno Hegel. E se l'amore è vita infinita, allora la filosofia è costretta ad allontanarsi dall'amore per continuare ad impegnarsi nella riflessione e portare a termine il compito di cristallizzare la vita. La filosofia, qualunque cristallizzazione fornisca, immancabilmente dà all'infinito una forma finita e spaziale – e in qualche modo ferma il tempo, immettendo in questo processo un elemento mortifero. Il vero infinito non è un prodotto della riflessione e la riflessione, di solito, tende a fermare il tempo, a stabilire una serie di momenti finiti

solo come il segnale della finitezza e della manchevolezza di una ragione che non riesce a fare presa sulla realtà. Tuttavia, denunciando il limite della riflessione, questa contraddizione mostra anche la via del suo superamento¹⁸. La filosofia, che ha appunto la ragione come proprio strumento, non è ancora in grado di pervenire al coglimento dell'amore, della vita come intero, ma può sentirlo, crederlo, viverlo, essere attraversata da esso, nella concretezza di un'esperienza che rimane in qualche forma concettualmente inattingibile: «L'amato – scrive Hegel – non ci è opposto, è uno con la nostra essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi: miracolo che non siamo in grado di capire»¹⁹. Ciononostante, proprio la struttura di quest'esperienza prelude al nucleo fondamentale della struttura dialettica della filosofia sistematica degli anni della maturità del pensiero di Hegel.

Il compito della filosofia nella fase della maturità del pensiero hegeliano sarà quello di portare a trasparenza concettuale l'articolazione di questo intero, di questo principio unitario della vita e della realtà nella sua più profonda concretezza e complessità.

e determinati. Perciò un filosofo deve smettere di essere filosofo se lui o lei desidera affermare quella vita infinita che chiamiamo "amore". Si potrebbe concludere che, per Hegel, i filosofi sono cattivi amanti. Ma il suo discorso è ancora più preciso: filosofia è un nome per l'elemento mortifero nell'amore» (J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, a cura di M. Anzalone, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, pp. 105-106).

¹⁸ Nel *Systemfragment* del 1800 Hegel afferma che «ciò che è stato chiamato unione di sintesi ed antitesi non è un qualcosa di posto, di intellettuale, di riflesso, ma anzi per la riflessione il suo unico carattere è di essere un essere al di là della riflessione» (SG, p. 344; p. 618).

¹⁹ SG, p. 97; p. 475. Come nota Achella «L'amore, come organo della vita, unisce senza spiegare le ragioni, perché in realtà esso è lo strumento con cui si manifesta l'unitarietà originaria della vita. L'amore è un evento che si verifica in modo inatteso, incontrollabile, incomprensibile» (S. Achella, *Pensare la Vita*, p. 52). L'inattingibilità dell'amore per la mediazione concettuale denuncia, allo stesso tempo, un limite dell'amore stesso. L'unificazione dell'amore, nella sua immediatezza, è segnata di per se stessa dal suo carattere limitato e dall'opposizione di cui è, in fin dei conti, ancora prigioniera. Scrive Chiereghin: «L'amore ha quindi il potere di unificare, ma non di riconoscere le proprie unificazioni, perché ha respinto da sé la riflessione; l'amore toglie ogni differenza, ma lascia inconciliato fuori di sé l'abisso dell'oggettività» (Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, p. 37).

Gli anni della maturità. Amore e concetto. L'incarnazione logica del principio unitario della ragione.

Negli anni della maturità del pensiero hegeliano, e in particolare nella *Scienza della logica*, incontriamo il tentativo di dispiegare le pure dinamiche concettuali del pensiero che conosce se stesso e che nulla sembrano avere a che fare con le riflessioni degli anni giovanili, rivolte a esperienze come l'amore, la fede, la vita e il destino.

Se andiamo però a scavare proprio all'interno quella parte della logica dove le rete delle determinazioni di pensiero raggiungono il loro maggior grado di complessità, ovvero la logica soggettiva, cominceremo a sentire un'aria di famiglia, e potremo avere forse modo di incontrare qualcosa che per Hegel era già noto, qualcosa di cui il suo percorso filosofico aveva già fatto esperienza, ma a cui solo in questo specifico luogo di indagine egli riesce a dare una veste concettuale trasparente e sistematica. Mi richiamo qui a poche righe, situate all'interno della trattazione del concetto universale:

L'universale è quindi la potenza libera. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di violento, ma come tale che in quello è quieto e presso se stesso. Come fu chiamato la potenza libera, così potrebbe anche chiamarsi il libero amore e l'illimitata beatitudine, essendo un rapporto di sé al differente solo come a se stesso; nel differente esso è tornato a se stesso²⁰.

In questo passaggio sembra essere in gioco una relazione integrata e integrante con l'alterità che rievoca il problema della capacità del pensiero di non soccombere a una scissione radicale, ma di alimentarsi e fare di questa scissione la sua potenza creativa e il suo spazio di libertà e concreta effettivazione. Non è un caso che, in questo passaggio, Hegel faccia riferimento non solo all'amore, ma anche all'esperienza religiosa, riprendendo così quelle dimensioni della vita che si collocavano al cuore del pensiero giovanile e che rappresentavano, come abbiamo visto, la possibilità di un superamento della finitezza e dei limiti della riflessione filosofica.

In questo luogo del pensiero hegeliano, però, amore e beatitudine religiosa non rappresentano un altro e un oltre rispetto alle insufficienze del

²⁰ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, *Die subjektive Logik. Der Begriff* (1816), in *GW*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981, p. 35; trad. it. *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 649-957 (d'ora in avanti *WdL III*), p. 683.

pensiero, ma sono piuttosto incarnazioni del pensiero speculativo stesso che si spinge fino ai suoi livelli massimi di esperienza di un'unità dinamica e integrata con alterità. Ma in che senso Hegel intravede nell'amore l'andamento e lo svolgimento logico dell'universalità del concetto? In che senso l'universale, come Hegel sostiene nelle righe citate, può chiamarsi «il libero amore»?

L'universale è la prima e più immediata determinazione del concetto, la cui dinamica costitutiva è una dialettica dello sviluppo [*Entwicklung*] e, in questo modo, potremmo dire, anche una dialettica della vita e dell'amore, che corrispondono a dimensioni del reale dove trova voce e carne l'autodeterminazione [*Selbstbestimmung*] che contraddistingue la forma specifica del concetto²¹.

L'universale è innanzitutto la dinamica concettuale che sta in una costitutiva relazione con se stesso e che, in questa relazione a se stesso, allo stesso tempo, entra in un altrettanto costitutivo processo di auto-differenziazione rispetto a se stesso. Proprio come l'amante necessariamente entrava in una necessaria relazione ad altro in cui non perdeva, ma anzi realizzava la propria natura, così l'universale, nella sua immediatezza, è il concetto puro nella sua identità assoluta, che è tale solo nella misura in cui, allo stesso tempo, sta in una pura relazione negativa che lo spinge a determinarsi nel proprio altro:

Il concetto pertanto è dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con se stessa. Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto²².

Nella sua universalità, quindi, il concetto si articola in un'identità che non è formale. Si tratta di un'identità assoluta, perché non è attraversata, come accadeva nei tentativi di superare la scissione della fase giovanile, dalla scissione e quindi dalla dipendenza da un opposto che le si pone di contro. L'assolutezza dell'identità del concetto si costruisce sulla sua ca-

²¹ Sulla dialettica del concetto universale, particolare e individuale cfr. F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik. Metaphysische Letztbegründung oder Theorie der logischer Formen?*, Freiburg-München, Karl Alber, 1994, pp. 183-242.

²² *WdL III*, p. 33; p. 680. Come sottolinea Miolli: «l'autoriferimento del concetto è certamente (a) una negativa identità con sé (un'identità che ha in sé il momento della distinzione), ma (b) i distinti – le determinazioni del concetto – saranno essi stessi identici al concetto, cioè qualcosa in cui esso si autosviluppa ed è presso se stesso» (G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Trento, Verifiche, 2016, p. 262).

pacità di integrare in sé, proprio come avviene nell'unità degli amanti, il momento dell'opposizione, della più profonda negatività. Il concetto universale, come scrive Hegel, è «l'assoluta negatività che contiene dentro di sé la più alta differenza e determinatezza»²³.

In questo senso, l'universale è identico a se stesso, ma anche al suo altro. Quest'identità non è una relazione statica, ma ha una natura processuale, per cui l'altro è incluso nel processo del concreto sviluppo dell'universale stesso. Come il vivente, in quanto vivente, in sé stesso è un opposto che inevitabilmente ha bisogno del proprio altro per sentirsi vivo, così l'universale è in se stesso il processo di autodeterminazione nel proprio altro, ovvero è già in se stesso il proprio processo di particolarizzazione, che corrisponde alla dinamica attraverso la quale realizza la propria determinatezza specifica come universale concreto. La particolarità è quindi quello di cui l'universale ancora astratto necessariamente deve alimentarsi per configurarsi concretamente nella sua individualità effettiva, ovvero, «un contenuto in cui non solo si mantiene, ma che gli è proprio e immanente»²⁴.

L'universale è «una potenza creativa come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa. È come tale il distinguere in se stesso, e questo è un determinare perciò che il distinguere è uno coll'universalità»²⁵. L'universale, in questo modo, si articola come una struttura logica dinamica la cui identità è, in realtà, un processo di identificazione che è, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, il processo di autodifferenziazione e uno sviluppo interno all'universale stesso. Allo stesso modo, l'amore, nel pensiero del giovane Hegel, veniva prospettato come orizzonte di integrazione della scissione non in quanto stato del vivente, ma in quanto processo di auto-determinazione della vita stessa, in grado di esplicitarne la forza generatrice. Tuttavia, nel momento dell'universalità, questa dinamica interna al concetto è ancora implicita e trova il suo dispiegamento solo nell'effettivo processo di particolarizzazione e individuazione dell'universale.

Il primo passo nel processo di autodeterminazione dell'universalità si dà attraverso il passaggio dall'universale al particolare, nel quale incontriamo la prima negazione del concetto, ovvero, la negazione dell'universale in se stesso, che corrisponde alla sua uscita dall'astratta universalità

²³ *WdL III*, p. 33; p. 680.

²⁴ *WdL III*, p. 35; p. 683.

²⁵ *WdL III*, p. 36; p. 685.

immediata per cominciare a guadagnare una determinatezza concreta. L'universale si particularizza: «Il concetto, in quanto si determina o distingue, è indirizzato negativamente verso la sua unità»²⁶.

Il concetto sta quindi in una relazione negativa a se stesso, e questo lo porta a svilupparsi nel suo altro e a determinarsi in maniera specifica. La particolarità è, quindi, la posizione – ma non ancora la realizzazione completa – della determinazione del concetto come tale. Essa è la posizione di una determinatezza immanente al concetto stesso, che è la determinatezza già presente implicitamente nel concetto nella sua universalità:

Questo (il concetto) non è quindi, nella particolarità, presso un altro, ma assolutamente presso se stesso. [...] Il particolare non contiene dunque, soltanto, l'universale, ma lo espone anche, ossia lo mette innanzi, per mezzo della sua determinatezza²⁷.

Il particolare è il secondo momento della dialettica del concetto. Sostanzialmente, il particolare corrisponde all'auto-differenziazione dell'universale, ovvero, al processo attraverso il quale l'universale comincia a determinarsi:

L'universale si determina, e così è esso stesso il particolare. La determinatezza è la sua differenza. Esso è distinto soltanto da se stesso. Le sue specie sono quindi soltanto a) l'universale stesso e b) il particolare²⁸.

L'universale si sviluppa nel particolare perché i) l'universale, nel suo processo di autodeterminazione, è prima di tutto l'universalità immediata e, pertanto, è l'universale astratto e indeterminato; ii) questo universale immediato passa a costituire una specie, un particolare di contro al suo altro, ovvero, il particolare come tale; iii) l'universale, pertanto, si determina e la sua determinazione consiste nel suo carattere astratto e indeterminato.

L'universale si specifica sulla base dell'astrazione e dell'indeterminazione che lo distingue da ciò che è differente da sé. In questo modo, si mostra come un particolare di fronte al proprio altro. Viene così portato a trasparenza concettuale il tratto costitutivo che caratterizzava il vivente che, in se stesso, è un opposto e, in quanto opposto, mostra la necessaria urgenza di guadagnare la sua determinatezza nell'incontro e nell'unione

²⁶ *WdL III*, p. 39; p. 688. «Negativität meint zunächst ein Selbstverhältnis, in dem etwas es selbst ist, indem es sich von sich unterscheidet» (F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik*, p. 206).

²⁷ *WdL III*, p. 37; pp. 685-6.

²⁸ *WdL III*, p. 38; p. 686.

con l'altro, che non è un altro indeterminato, ma è un altro a lui uguale, un raddoppiamento di se stesso.

Dunque l'universale è, in se stesso, un particolare, è il suo altro: l'universale e il particolare sono identici non perché definiti sulla base delle stesse caratteristiche, «quasi che solo per la riflessione esterna fossero uguali nell'esser dei particolari»²⁹. Essi sono particolari perché sono due momenti della stessa dinamica logica, della stessa coesione vitale, ossia della dinamica dell'universalità che sulla base della sua interna negatività si determina come particolare.

Proprio essendo attraversato e costituito da questa negatività, il concetto necessariamente rompe l'indeterminazione iniziale per diventare un'universale che non è più astratto, ma concreto, ovvero un'universalità che si realizza solo nella misura in cui si sviluppa nel proprio altro:

L'universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la determinatezza posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso³⁰.

Il concetto universale è, allo stesso tempo, se stesso e la determinazione opposta, universalità e particolarità, non in due rispetti differenti, ma nello stesso e medesimo rispetto. L'identità di universale e particolare, però, è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la realizzazione del concetto nella sua concretezza. Lo sviluppo concreto del concetto non potrebbe esistere senza la differenza di universale e particolare. Senza questa differenza, nello sviluppo di una determinazione nel suo opposto, il concetto permarrebbe semplicemente e immediatamente identico a se stesso e questa sua identità, cioè la sua stessa determinazione, resterebbe semplicemente vuota e indeterminata. Ancora una volta, incontriamo un'esplicitazione della struttura latente nell'esperienza degli amanti, dove il principio unitario sorge solo nella misura in cui l'opposizione non viene annullata nell'unione, ma integrata al suo interno come elemento che la anima e la rende compiutamente vitale.

Nella transizione dialettica dall'universale al particolare, il movimento di differenziazione dell'universale mantiene così una sorta di coerenza strutturale, che fa sì che esso non perda la propria determinatezza, ma che anzi questa venga ad alimentarsi di un nuovo contenuto, un con-

²⁹ *WdL III*, p. 38; p. 687.

³⁰ *WdL III*, p. 38; p. 686.

tenuto più ricco di quello dell'universalità immediata. La differenza tra universale e particolare, dunque, è una componente immanente e imprescindibile nel movimento logico del concetto, così come l'opposizione è un momento irrinunciabile per un principio vitale che pretenda essere effettivamente unitario.

Il risultato dell'andare insieme di identità e differenza, di unione e opposizione, all'interno della prospettiva logica della dialettica del concetto, è il terzo momento di tale dialettica, in cui incontriamo la realizzazione effettiva della negatività immanente alla struttura del concetto. La prima negazione all'interno di questo movimento dialettico corrisponde al processo di particolarizzazione, in cui incontriamo il primo momento di determinazione del concetto. Questa stessa determinazione, però, trova il suo completo e compiuto sviluppo solo con la seconda negazione, e cioè nell'individuazione del concetto:

La determinatezza nella forma dell'universalità è unita con lei in un semplice; questo universale determinato è la determinatezza riferentesi a se stessa, la determinatezza determinata o la negatività assoluta posta per sé. Ma la determinatezza che si riferisce a se stessa è l'individualità³¹.

L'individualità, come terzo momento della dialettica del concetto, si distingue dalle prime due determinazioni concettuali dell'universalità e della particolarità. Allo stesso tempo, essa porta con sé il guadagno di queste due determinazioni. Infatti, l'individuale è il risultato della concreta realizzazione dell'universalità iniziale sviluppata attraverso il suo processo di particolarizzazione. Questo processo, però, trova la sua configurazione concreta e la sua sedimentazione solamente con l'individuale:

L'individualità è poi, come questa negatività, la determinatezza determinata, il distinguere come tale; mediante questa sua riflessione in sé la distinzione si rafferma; il determinare del particolare non è che mediante l'individualità; poiché essa è quell'astrazione che ormai, appunto come individualità, è astrazione posta³².

L'individualità è l'esplicitazione completa e compiuta dell'autoreferenzialità della negatività del concetto. L'individualità è – scrive Hegel – «negatività riferentesi a sé, immediata identità del negativo a sé»³³. Nell'individuale, il concetto unisce, in una piena integrazione, il momento dell'universalità del concetto stesso con il momento della sua compiu-

³¹ *WdL III*, p. 43; p. 693.

³² *WdL III*, p. 51; p. 703.

³³ *WdL III*, p. 51; p. 703.

ta individuazione dispiegata attraverso il processo di particolarizzazione, nel quale «come negazione della negazione esso è assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione»³⁴.

L'autodifferenziazione del concetto universale nel momento dell'individualità, quindi, «si rafferma»³⁵. Questo processo di specificazione si sedimenta in un individuo che non è più solo un diventare altro dell'universale nel suo processo di particolarizzazione, ma è l'universale che è diventato un altro con una determinatezza effettiva nella quale si realizza come universale concreto³⁶. L'individuale non è solo la posizione di una determinatezza, ma è la realizzazione di un concetto con una determinatezza effettivamente posta, ovvero, con una «determinatezza determinata»³⁷ che il concetto stesso ha creato. Il germe di immortalità dell'amore riconosciuto nella procreazione del figlio trova qui una veste logica nella dinamica dell'autodeterminazione dell'universale nel particolare, che dà origine all'individuo in cui assume concretezza l'universale stesso.

Questa realizzazione della determinatezza del concetto coincide con lo sviluppo interno ai momenti precedenti della dialettica del concetto. In questo senso, l'individualità contiene necessariamente in sé l'universalità e il suo processo di particolarizzazione, non essendo altro che il risultato effettivo di tale processo. Per questo Hegel riconosce nell'individualità il ritorno in sé del concetto universale: l'individuo non è altro che il modo in cui l'universale immediato, auto-differenziandosi, trova nel proprio altro la sua concreta determinatezza:

L'universale si mostra in questo modo come cotesta totalità. In quanto ha la sua determinatezza in sé, essa non è soltanto la prima negazione, me ne è anche la riflessione in sé. [...] Questa determinatezza è cioè, in quanto è nel concetto, la riflessione totale, il doppio parere, una volta il parere al di fuori, la riflessione in altro, l'altra volta il parere al di dentro, la riflessione in sé. [...] la determinatezza è come concetto determinato

³⁴ *WdL III*, p. 35; p. 683.

³⁵ *WdL III*, p. 51; p. 703.

³⁶ «The concrete concept is concrete insofar as it has unfolded in and through a totality of conditions that exceed it, yet produced it in the first place. It is concrete, in other words, only through an other. [...] The universal is concrete when it maintains itself unscathed in its own negation. [...] The universal is concrete insofar as it is identical with itself by virtue of the difference it posits in being what it is» (R. Zambrana, *Subjectivity in Hegel's Logic*, in *The Oxford Handbook of Hegel* a cura di D. Moyar, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 291-309, p. 303).

³⁷ *WdL III*, p. 51; p. 703.

ripiegata in sé dall'esteriorità³⁸.

Nell'individuo, dunque, l'universale si mostra come la totalità che contiene in sé tutti i momenti del suo sviluppo. È l'universale immediato, che si particularizza e che finisce per individuarsi assumendo la sua specifica articolazione. La prima negazione del concetto universale è quindi una riflessione in altro – la particolarità – che è allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto la seconda negazione, e cioè una riflessione in sé del concetto, che realizza compiutamente se stesso come individuo nel proprio processo di particolarizzazione. In questo modo il concetto si articola come una «riflessione totale», e questa riflessione totale non è altro che quel principio unitario prospettato nell'esperienza degli amanti. Il suo potere unificante è tale perché non ha l'altro in cui essa si sviluppa fuori di sé, ma lo contiene propriamente e intimamente in se stessa³⁹.

Condensando in poche parole quanto detto sinora, il concetto si sviluppa compiutamente nell'auto-negazione dell'universale nel proprio altro. La sua struttura incarna, quindi, secondo una dinamica completamente integrata, la forma dell'identità della propria identità nella radicale differenza rispetto a sé. L'individuo, come universale concreto, è *l'identità*, (l'essere uno) *dell'identità* (l'universale astratto iniziale) e *della non identità* (il particolare come farsi altro dell'universale), così come la vita, negli anni giovanili, viene descritta come unione dell'unione e della non unione.

Ed è proprio questa struttura dell'identità dell'identità e della non identità che è stata anticipata nella trattazione dell'universalità come «libera potenza» che «invade il suo altro»⁴⁰. Questa stessa struttura viene riconosciuta da Hegel nell'esperienza del libero amore e dell'illimitata beatitudine⁴¹.

³⁸ *WdL III*, pp. 35-36; pp. 683-684.

³⁹ «The dialectical identity of opposite categories in the sphere of the Concept fulfills, rather than limiting, the meaning of each. In this sphere, particularity does not simply oppose universality. They are united in the universal and concrete singularity that Hegel calls the Concept» (A. De Laurentiis, *Subjects in the Ancient and Modern World. On Hegel's Theory of Subjectivity*, New York, Palgrave, 2005, p. 80).

⁴⁰ *WdL III*, p. 35; p. 683.

⁴¹ Proprio in riferimento a questo passo del testo hegeliano, Nuzzo sottolinea un punto estremamente importante: «Determination is no longer a "limit" (*terminus*) for the concept, a stubborn other to be reduced to *Schein* or to do violence to but is a necessary, internal moment of one's own identity (TW 6,277). Formation and creation are the actions that first institute the agent as subject. The beginning of the concept is the true beginning of subjectivity» (A. Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic Obliquely, Melville, Moliere, Beckett*,

Nell'unione realizzata nell'amore, la relazione all'altro è costitutiva rispetto a un'unione in cui il soggetto si realizza e di cui è momento integrante e integrato. La persona amata non è sentita come un estraneo. Essa conserva la sua alterità, ed è un altro in cui l'individuo si realizza compiutamente, come un altro che in un certo senso le permette di portare a piena manifestazione la propria natura intrinseca. L'amato è un altro che, in quanto condizione per questa realizzazione e manifestazione, è incluso in questa stessa natura, e non può quindi essere inteso come una componente separata dal soggetto, perché lo stesso soggetto sussiste pienamente solo in questa concreta integrazione con l'altro. Nella persona amata l'individuo trova un altro in cui si sente compiutamente presso se stesso. Ciò non significa che questo rapporto ad altro sia tale per cui si ponga come una riduzione dell'altro al soggetto o del soggetto rispetto al suo altro, in un inglobamento di uno dei due poli della relazione all'interno dell'opposto. Come scrive Hegel nelle prime righe citate dalla dottrina del concetto, nell'amore come tale non c'è alcuna violenza, alcuna imposizione, alcuna oppressione. Al contrario, si tratta della relazione ad un'alterità in cui sono compiutamente libera, tanto libera che nel completo essere nell'altro, nel totale abbandono all'altro, non posso altro che ritrovare compiutamente me stessa.

Seguendo queste riflessioni, possiamo ricordare come lo stesso Hegel degli anni della maturità torna a riflettere sull'amore all'interno dei *Lineamenti della filosofia del diritto*⁴². Nelle aggiunte di Gans troviamo la definizione dell'amore come «la contraddizione più prodigiosa»⁴³, in

New York, SUNY, 2018, p. 165). Karen Ng mostra come il riferimento al libero amore e all'infinita beatitudine rimanda a una sfera concettuale che ha come fulcro l'idea di vita e organismo e, allo stesso tempo, come queste espressioni sottolineino una differenza essenziale tra la dialettica delle determinazioni dell'essenza e quella del concetto: «All these formulations are meant to express the relation between a biological species or kind and its individual members that is manifest in the Concept, but the more metaphorical elaborations of free power and free love are also instructive. In stating that the Concept does not do violence, Hegel is alluding to a relationship that he described earlier as violence – namely, mechanism: “violence is the appearance of power or power as external” (WL 501/ 6:235).³¹ The external relation of mechanistic causality is thus the point of contrast for the non-violent power of the Concept, a power that takes an internally purposive, teleological form» (K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic*, New York, Oxford University Press, 2020, pp. 184-185).

⁴² Sul tema dell'amore e della sua relazione con la nozione di libertà, si veda, in questo volume, il saggio di Erzsébet Rózsa.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Bd. 7, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, § 158 Zusatz, p. 308;

cui l'eticità trova la sua prima e più immediata configurazione, e quindi la sua condizione di possibilità: «Il primo momento nell'amore è che io non voglio essere persona autonoma per me e che, se lo fossi, mi sentirei manchevole e incompleto»⁴⁴, come manchevole e incompleto è il concetto universale che fa astrazione dal proprio altro, dal negativo, ed è quindi finito, limitato, un particolare; «il secondo momento è che io acquisto me in un'altra persona, che io valgo in lei ciò che a sua volta essa consegue in me»⁴⁵. È in questa unità con l'altro che l'amore si realizza come «la contraddizione più prodigiosa, che l'intelletto non può sciogliere, giacché non vi è nulla di più arduo di questo carattere puntiforme dell'autocoscienza, che viene negato e che io pur tuttavia devo avere come affermativo. L'amore è in pari tempo il produrre e lo sciogliere la contraddizione; come scioglimento è essa l'unità etica»⁴⁶. Nella *Filosofia del diritto*, l'amore viene quindi disvelato come tensione dialettica tra l'individualità e l'unità:

Amore significa [...] la coscienza della mia unità con l'altro, cosicché io non sono per me isolato, bensì acquisto la mia autocoscienza soltanto come rinuncia al mio essere per sé e in virtù del sapere me, come unità di me con l'altro e dell'altro con me⁴⁷.

Si tratta di una relazione paradossale, che esplicita pienamente la contraddittorietà incontrata nel frammento sull'amore del periodo giovanile. La meravigliosa contraddizione dell'amore e del concetto, però, in questa dimensione matura del pensiero hegeliano, assume un significato nuovo e un valore rivoluzionario, che permette alla ragione di pensare e dire quello di fronte a cui, negli scritti giovanili, rimaneva senza pensiero e senza voce.

trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010⁶ (d'ora in avanti *GPR*), p. 332.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*; pp. 332-333.

⁴⁷ Ivi, p. 307; p. 332. Disley esplicita perfettamente la relazione d'amore come unione che comprende l'autonomia concreta degli amanti attraverso una relazione di reciproco riconoscimento, che ci riporta alla relazione di unione integrata degli amanti del frammento giovanile sull'amore: «The first impulse or desire is to become subsumed in the other, but soon after the sense of autonomous selfhood is galvanised by the same relationship that threatened to obliterate the self entirely. This opposition or gap between self-affirmation and self-obliteration can only be reconciled by mutual recognition, which promotes a deep sense of unity with the partner and autonomy of the self» (L. Disley, *Hegel, Love and Forgiveness. Positive Recognition in German Idealism*, London, Pickering and Chatto, 2015, p. 135).

Quest'unità in se stessa contraddittoria incarnata nell'amore e resa trasparente nella dialettica del concetto è infatti quel principio unitario in grado di dar conto della concretezza e della complessità del reale. Non è un caso che l'equilibrio instabile vivificato da questa contraddizione sia in azione nella logica, che è destinata a dispiegare le pure forme della realtà effettiva, fin dal suo momento iniziale. Il maggior grado di instabilità di questo equilibrio si dà infatti proprio con il puro e immediato dileguare dal puro essere nel non essere dell'inizio del sistema logico:

L'analisi del cominciamento ci darebbe quindi il concetto dell'unità dell'essere col non essere, – o in forma riflessa, il concetto dell'unità dell'essere differente e del non esser differente, – oppure quello dell'identità dell'identità e della non identità. Questo concetto si potrebbe riguardare come la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'assoluto⁴⁸.

L'identità dell'identità e della non identità è la forma più immediata dell'assoluto, e si arricchisce progressivamente in nuovi orizzonti dell'essere che è pensiero e del pensiero che è essere fino a giungere alle sue conformazioni più integrate, come abbiamo visto, all'interno della dottrina del concetto. E la dialettica del concetto, articolata nei tre momenti descritti brevemente nella parte centrale di questo articolo, viene ripresa nella sua forma compiuta nella sezione conclusiva della dottrina del concetto dedicata all'idea assoluta:

l'idea assoluta stessa ha più precisamente per suo contenuto soltanto questo, che la determinazione formale è la sua compiuta totalità, il concetto puro. La determinazione dell'idea e tutto quanto il corso di questa determinatezza ha ora costituito l'oggetto della scienza logica, dal qual corso è sorta per sé l'idea assoluta stessa; per sé però essa si è mostrata come questo, che la determinatezza non ha la figura di un contenuto, ma è assolutamente come forma e che per conseguenza l'idea è come l'idea assolutamente universale. Quello che rimane dunque ancora da considerar qui non è un contenuto come tale, ma l'universale della forma del contenuto, – vale a dire il metodo⁴⁹.

L'idea assoluta è il compimento del sistema logico, ossia è la realizza-

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1832), in *GW*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, p. 60; trad. it. *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 9-430, p. 60.

⁴⁹ *WdL III*, p. 237; pp. 936-937.

zione del processo di auto-determinazione del pensiero⁵⁰. Essa contiene lo sviluppo dialettico di ogni momento di questo processo, e sta a fondamento definitivo di ogni forma logica, producendo e alimentandosi sulla base di questo stesso sviluppo. L'idea assoluta, quindi, non è altro che la pura forma del logico, del pensiero che è realtà e della realtà che è pensiero, dell'idea che viene a conoscere se stessa come potenza in grado di dispiegare le pure strutture del pensiero oggettivo. Questa pura forma, come sottolinea Hegel nelle righe citate, è il metodo, e il metodo è, come conclude Hegel, l'idea come universale⁵¹.

Il modo in cui la pura forma conosce se stessa, riflette sulla propria struttura costitutiva e sulla capacità di cogliere le conformazioni più profonde dell'oggettività riporta alla luce, nuovamente, la determinazione dell'universalità.

Il primo momento del metodo, ovvero il momento astratto intellettuale, viene esplicitato nella sua corrispondenza all'universalità astratta della dialettica del concetto: «essendo il cominciamento, il contenuto suo è un immediato, tale però che ha il senso e la forma di universalità astratta. [...] il cominciamento, in quanto è un immediato, è un che di assunto, di trovato, di assertorio [...] è un semplice e un universale»⁵². Ogni determinazione logica è data quindi innanzitutto nell'astrazione e come tale è un universale che non ha ancora portato a realizzazione la sua natura intrinseca. Come tale, ogni determinazione, è un manchevole cui è inerente l'urgenza di trovare la sua specifica determinatezza nel proprio altro, nella determinazione opposta.

Questa urgenza trova una sua prima soddisfazione nel passaggio al

⁵⁰ «L'autorelazione, il concetto, è sorto quale verità dell'essere e dell'essenza, ma esso è quindi ora oggetto – a se stesso – come una immediatezza. È ora il processo di autorelazione stesso generatosi nella logica oggettiva che deve conoscere se stesso come tale attività auto-producentesi. Questo svolgimento avviene nella Dottrina del Concetto, e si compie nell'idea assoluta con l'elevazione di questa, ovvero del concetto che conosce la verità come l'unità di sé e della propria oggettività, a metodo di sé» (G. La Rocca, *La "Scienza della logica" di Hegel: autonomia come emancipazione del pensiero*, «Lebenswelt», XIV, 2019, pp. 38-39).

⁵¹ «Der Begriff als mit sich Identisches und Vernünftiges hat die Bestimmungen des Gegensatzes in sich und hat somit die Fähigkeit, sich zu entzweien. Diese Möglichkeit der Entzweigung und Vereinigung macht auch seine Prozesshaftigkeit und Lebendigkeit aus. Seine Form ist die Allgemeinheit. Indem er sich als das Allgemeine bestimmt, ist er das Besondere, und die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit ist die Einzelheit. So ist der Begriff als das Allgemeine, Besondere und Einzelne die dialektische Bewegung selbst» (A. Sell, *Der lebendige Begriff*, p. 206).

⁵² *WdL III*, p. 239; p. 939.

secondo momento del metodo, che è il momento propriamente dialettico o negativo-razionale. In questo secondo passaggio del metodo l'alterità irrompe all'interno dell'iniziale immediatezza e ne esplicita la natura intrinsecamente contraddittoria. All'interno della dialettica del concetto, questo momento coincide con il processo di particolarizzazione dell'universalità inizialmente indeterminata e col il primo sorgere della determinatezza al suo interno: «questo momento [...] l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro da sé, è da chiamarsi il momento dialettico»⁵³. E questo momento è tale per cui ogni determinazione si toglie nella determinazione opposta che, lungi dal risultare nella sua astratta negazione, costituisce il primo passo verso il suo concreto sviluppo interno: «il momento dialettico vi consiste in questo, che la differenza ch'esso [il concetto] contiene in sé viene posta»⁵⁴ proprio come l'universale pone la propria determinatezza nel suo processo di particolarizzazione. Il compiuto sviluppo di questa determinazione si dà però solo nel terzo momento del metodo, ovvero il momento speculativo o positivo-razionale.

Questo terzo momento corrisponde, riprendendo la dialettica del concetto, alla concreta realizzazione dell'universalità nel concetto come individuo, ovvero all'universale concreto. In questo senso, se ogni determinazione nella sua immediatezza ha in se stessa la propria negazione, allo stesso tempo questa negazione va messa in luce nel suo valore determinante, quasi per mostrare che la famosa proposizione per cui *omnis determinatio est negatio* va attraversata in due sensi opposti e complementari, per cui la determinazione è negazione e la negazione è determinazione⁵⁵. Questa bicondizionalità nella relazione che sta alla base dell'idea assoluta, in cui la concrezione dell'elemento logico si conchiude e si compie,

⁵³ *WdL III*, p. 242; p. 943.

⁵⁴ *WdL III*, p. 245; p. 947.

⁵⁵ Francesca Michellini si sofferma proprio sul carattere bidirezionale della relazione tra determinazione e negazione, che rappresenta il principale passo in avanti di Hegel rispetto a Spinoza: «Per questo la sostanza spinoziana risulta viziata alla radice dall'aver concepito la negazione soltanto in maniera unilaterale: infatti, come si vedrà, l'assunto fondamentale del sistema spinoziano – che ogni determinazione sia, cioè, soltanto una negazione [*omnis determinatio est negatio*] – comporta che Spinoza si sia fermato soltanto a una prima, astratta negazione e non si sia spinto sino all'«autentica» concezione della negazione, alla negazione della negazione. Viceversa, proprio quest'ultima Hegel vuole porre a fondamento della sua logica e la «riflessione in sé», «il rapporto del negativo a sé», la *Selbstbeziehung*, costituisce il principio fondamentale a cui il filosofo riporta il procedere in filosofia» (F. Michellini, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna, EDB, 2004, p. 52).

trova la sua forza concettuale nella dialettica del concetto come universale concreto, dove l'alterità, la negazione, e l'opposizione più radicale non solo viene integrata all'interno della forma del concetto, ma è anche e soprattutto l'elemento che la vivifica e la sostiene⁵⁶. In uno dei passaggi più suggestivi dell'opera, Hegel ci suggerisce proprio di fare appello al dinamismo vitale per comprendere la negatività e la paradossalità che anima ogni movimento della realtà nella sua verità:

La negatività qui considerata costituisce ora il punto in cui si ha la svolta del movimento del concetto. Essa è il semplice punto del riferimento negativo a sé, l'intima fonte di ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in se stesso e per cui soltanto esso è un vero; perocché solo su questa soggettività riposa il togliere dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità⁵⁷.

L'amore nel concetto. La tensione unitaria e viva tra pensiero e realtà

La negatività interna al concetto, quest'anima dialettica, questa tensione paradossale e contraddittoria è il principio unitario, l'intimo e sotterraneo filo conduttore che orienta tutta la riflessione filosofica hegeliana. È questa tensione che vivifica il logico al di là delle sue maglie meramente formali e ancora distanti dall'oggettività concreta. Questa stessa tensione era soggiacente alla conformazione dell'amore, incontrata dei testi del giovane Hegel, e era quella tensione che faceva sì che, usando le parole hegeliane, il vivente sentisse il vivente.

La struttura contraddittoria interna all'amore del vivente per il vivente è quindi la stessa struttura contraddittoria che anima il concetto all'interno della logica hegeliana, a partire dalla sua forma più semplice e immediata fino al suo definitivo compimento dispiegato nelle dinamiche

⁵⁶ «Was schließlich im Begriff enthüllt, also durchsichtig wird, ist eine Struktur, die die Restdifferenz im Verhältnis der Individuen untereinander und ihrem Verhältnis zur Substanz endgültig überwindet – zugunsten der Einsicht in ihre übergreifende, Identität und Differenz in sich vermittelnde Einheit» (B. Sandkaulen, *Modus oder Monade. Wie wirklich ist das Individuum bei Hegel?*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von F. Menegoni, L. Illetterati, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, pp. 167-168).

⁵⁷ *WdL III*, p. 246; p. 948.

in cui il logico giunge alla completa conoscenza di sé stesso⁵⁸. Questa tensione paradossale è fonte dell'infinita inquietudine del pensiero che non si accontenta di soluzioni date, e che proprio per questo è continuamente orientato metterle in questione per cogliere la profondità delle strutture della realtà effettiva nelle sue più illimitate sfumature. Questa tensione è il punto di forza di un pensiero che continuamente si scontra con i propri limiti e con le proprie insufficienze, ma che allo stesso tempo trasforma questi limiti o queste insufficienze in una potenza creatrice che lo porta alla ricerca di nuove dimensioni di una razionalità che non si rassegna mai a rinunciare alla propria vocazione, nella quale è continuamente e necessariamente chiamata a scontrarsi col reale per incontrarsi, in forme sempre nuove, col reale stesso.

È questo che succede con l'amore, come dimensione extra-razionale, ma non irrazionale, come amore che esprime ciò che sta al di là di una razionalità ancora prigioniera di limiti a cui non ha ancora saputo far fronte. Hegel trasforma questo amore al di là del concetto in un amore interno al concetto, che è preso in una spinta irrinunciabile a conoscersi per conoscere una realtà che trasforma e in cui si trasforma e in cui trova così la sua piena libertà. È l'universale che, usando le parole di Hegel, è libero amore, potenza creatrice, e illimitata beatitudine. È il concetto che non si arrende di fronte al dato, perché ha in sé la forza di attraversare la tragedia del negativo per trasformarlo, trasfigurararlo e per reincontrarsi in nuove e sempre più ricche dimensioni della vita e dello spirito, come quelle che vengono a presentarsi attraverso le parole di Guimarães Rosa, così distanti, ma allo stesso tempo estremamente prossime al filo conduttore nascosto della filosofia hegeliana, intessuto tra un amore che è concetto e tra un concetto che è amore:

Porque a cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores diferentes, e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça, para o total. Todos os sucedidos acontecendo, o sentir forte da gente — o que produz os ventos. Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura⁵⁹.

⁵⁸ «What Hegel means by “the pure concept” or “the concept” is, in my view, nothing but the animating principle of any movement in which something, whatever it is, determines itself by distinguishing itself from itself and identifying itself with the other of itself» (K. De Boer, *The Dissolving Force of the Concept. Hegel's Ontological Logic*, «The Review of Metaphysics», LVII, 2004, pp. 787-822).

⁵⁹ G. Rosa, *Grande Sertão: Veredas*.