



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA,  
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

LA *VERHÄLTNIS* ALL'ORIGINE DELLO SPECULATIVO

HEGEL, IL PROBLEMA DELLA SCIENTIFICITÀ E  
L'EPISTEMOLOGIA POLITICA NEL SAGGIO SUL *NATURRECHT*

Relatore:

Ch.mo Prof. Lorenzo Rustighi

Laureando:

Mazzetto Pietro

Matricola n. 2033556

Anno Accademico 2023-2024



*La differenza è una messa in gioco del molteplice*

A. Putino, *Amiche mie isteriche*

*Alla mamma e al babbo,*

*ai miei nonni,*

*a Irene e Matteo*



# INDICE

INTRODUZIONE .....	3
--------------------	---

## PARTE PRIMA

### IL PROBLEMA TEORETICO DELLA RELAZIONE E DELLA SCIENZA

#### CAPITOLO I

LA VERHÄLTNIS COME PROBLEMA EPISTEMOLOGICO .....	9
--	---

1. *Genesi del concetto di “Verhältnis” nell’elaborazione filosofica hegeliana giovanile*.....9
2. *La relazione dell’Assoluto e la “vera infinità”* .....16
3. *L’idea di Filosofia e il sistema della Scienza* .....22

#### CAPITOLO II

LA RICADUTA DEL PROBLEMA DELLA VERHÄLTNIS SUL MOVIMENTO DELLA SCIENZA IN QUANTO TALE .....	27
--	----

1. *L’inveramento jenes del problema della scientificità: la Fenomenologia dello Spirito* .....28
2. *L’Enciclopedia di Heidelberg (1817) e di Berlino (1830): la relazione tra la Scienza Filosofica e le scienze empiriche* .....35
3. *La dialettica speculativa e l’“autenticità epistemica”* .....44

## PARTE SECONDA

### IL PROBLEMA POLITICO DELLA RELAZIONE E DELLA SCIENZA

#### CAPITOLO III

##### L'ESPISTEMOLOGIA POLITICA NEL SAGGIO SUL "NATURRECHT" ..... 51

1. *Il saggio sul Naturrecht e l'influenza platonica del Parmenide* ..... 52
2. *Le maniere "inautentiche" di trattare il diritto naturale: empirismo e formalismo* ..... 60
  - 2.1. *Empirismo* ..... 65
  - 2.2. *Formalismo* ..... 72
3. *La maniera autentica e il ripensamento della positività delle scienze del diritto* ..... 85

#### CAPITOLO IV

##### LA RICADUTA DELL'ESPISTEMOLOGIA POLITICA DEL SAGGIO SUL NATURRECHT SULL'ESPOSIZIONE SPECULATIVA DEI LINEAMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO ..... 101

1. *L'esposizione dei Lineamenti come maniera autentica di trattare il diritto naturale* ..... 101
2. *La "volontà libera" e la dialettica dei Lineamenti* ..... 106
3. *La Verhältnis nei Lineamenti: la Filosofia del Diritto e la relazione delle scienze positive del diritto* ..... 110

##### COCNLUSIONE ..... 115

##### BIBLIOGRAFIA ..... 121

##### RINGRAZIAMENTI

## INTRODUZIONE

Cos'è un discorso sulla politica? Cosa rende il discorso sulla politica un discorso epistemico? In che modo può essere prodotto un discorso filosofico sulla politica? Perché tale discorso filosofico è legittimo e *autenticamente* epistemico?

Il lavoro che presentiamo nasce dalla volontà di indagare più a fondo un testo spesso dimenticato dalla critica hegeliana: si tratta del saggio jeneso, pubblicato nel *Giornale critico della Filosofia* nel biennio 1802-03, che, come recita il titolo, ha a che fare proprio con le questioni che hanno dato adito alla presente introduzione. Il saggio sul *Naturrecht*<sup>1</sup>. In generale, infatti, potremmo sostenere che in questo testo Hegel si ponga gli interrogativi epistemologici che caratterizzano la riflessione propria della filosofia politica. Non a caso, l'opera in questione si costruisce come una radicale indagine sullo statuto epistemico e dunque sulla legittimità di questo, dei discorsi sulla politica prodotti nella modernità – per intenderci, a partire dalle riflessioni di Hobbes e del giusnaturalismo moderno –: per questo motivo, il saggio sul *Diritto Naturale*<sup>2</sup> può essere a buon diritto considerato come un lavoro di *epistemologia politica*.

Per introdurre brevemente al saggio si può affermare con certezza che il principale obiettivo che Hegel si propone sia quello di produrre un attraversamento critico dei modi, o “maniere”, di trattare, nella riflessione, un particolare oggetto quale il “Diritto Naturale”, dunque di produrre un discorso su di esso in grado di

---

<sup>1</sup> Il titolo originale e completo dell'opera è significativo: *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften*. Allo stesso modo la traduzione italiana: *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale, la sua posizione nella filosofia pratica e la sua relazione con le scienze positive del diritto* (cfr. G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it. a cura di C. Sabattini, Bompiani, Milano 2016, da ora in avanti citato con “NR”).

<sup>2</sup> Nel corso del lavoro che presentiamo, per questioni puramente formali, ci rivolgeremo allo stesso testo, quello che il lavoro di tesi intende prendere in esame, con diversi appellativi: che si parli di “saggio sul *Naturrecht*”, o di “saggio sul *Diritto Naturale*” o, più brevemente ancora, de “*Le maniere*” ci si riferisce sempre allo stesso testo, nella medesima traduzione (salvo indicazioni specifiche).

rivendicare se stesso come scientifico<sup>3</sup>. Tra questi modi, si distingue una “maniera empirica” e “una formale”: tuttavia, come è subito affermato dallo stesso autore, entrambi questi modi rimandano l’uno all’altro e, salvo le loro proprie modalità di procedere nello studio del loro oggetto, sono, nei loro elementi concettuali, essenzialmente identici. A maggior ragione, Hegel definisce questi modi, «maniere inautentiche [*unächt*en Arten] di trattare il diritto naturale»<sup>4</sup>, intendendo così – questa è la suggestione da cui prende le mosse il nostro lavoro – che esista, invece, una *maniera autentica* di trattare scientificamente il Diritto Naturale, dunque una maniera autenticamente epistemica di produrre un discorso sulla politica. L’obiettivo dell’attraversamento di empirismo e formalismo, allora, è critico – nel senso più kantiano del termine – proprio perché non rappresenta altro che l’esposizione delle condizioni di possibilità di tale autenticità epistemica.

Ora, il titolo che abbiamo voluto assegnare al presente lavoro apre la lettura e lo studio di questo testo a quello che crediamo essere il “filo rosso” che lega organicamente l’intera opera: infatti, non solo alla trattazione critica di empirismo e formalismo segue, nel saggio hegeliano, l’esposizione vera e propria del Diritto Naturale secondo la maniera autentica appena indicata, ma si profila anche la determinazione della *relazione* tra la Filosofia e i saperi che hanno a che fare direttamente, in quanto saperi anche pratici, con la concretezza (storica) del diritto: si tratta delle scienze positive del diritto.

È bene sottolineare che tale questione viene sollevata e introdotta già nelle prime battute del saggio; in questa sede, si legge:

---

<sup>3</sup> La pretesa di scientificità rivendicata da queste maniere non è invenzione hegeliana: basti pensare al lavoro hobbesiano, in cui si esplicita con chiarezza la volontà e la necessità di porre il diritto nell’alveo della scienza al pari degli oggetti della geometria, della matematica, della fisica. In generale, si tratta del *leitmotiv* tutto moderno, della necessità di produrre un sistema del sapere, una relazione tra le scienze con principi e oggetti differenti. Ad ogni modo, l’esempio costituito da Hobbes è già di per sé antonomastico di questa pretesa scientifica: nel *De cive*, per esempio, si legge che «quanti sono i generi delle cose in cui può trovare luogo la ragione, tanti sono i rami in cui si divide la filosofia, prendendo un nome diverso a seconda della diversa materia trattata. Quella che tratta delle figure, è detta GEOMETRIA; del moto, FISICA; del *diritto naturale*, MORALE; ma tutta è FILOSOFIA» (T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2019, cit. p. 65); questa “morale” poi, nei termini dello Stato e della relazione tra questo e – non a caso – il *cives*, il *cittadino*, prende il nome di «scienza politica», la cui utilità è evidente nella misura in cui tale scienza «sia trattata con metodo, cioè sia derivata con nesso evidente da principi veri» (*ivi*, p. 69).

<sup>4</sup> NR, p. 229.

si può solo riconoscere come vera differenza del principio della scienza il fatto che questa sia nell'assoluto o fuori dell'unità assoluta, nell'opposizione. [Nel primo caso si tratta della Filosofia in quanto tale, la quale è scienza dell'assoluto, laddove] Nell'ultimo caso potrebbe non essere affatto scienza, a meno che il suo principio non fosse una qualche unità incompiuta e relativa o il concetto di una relazione [*der Begriff eines Verhältnisses*], fosse anche solo la vuota astrazione della relazione stessa, che sia chiamata forza di attrazione o forza dell'essere uno. Alle scienze il cui principio non è concetto di relazione o solamente la vuota forza dell'essere uno, non resta nient'altro di ideale che la prima relazione ideale con cui il bambino si differenzia dal mondo: la forma della rappresentazione, in cui tali scienze pongono le qualità empiriche e ne possono enumerare la molteplicità<sup>5</sup>.

Che questo “problema della *Verhältnis*” sia il perno attorno a cui ruota il saggio hegeliano e, di conseguenza, il nostro stesso lavoro lo dimostra proprio il riferimento alle scienze positive del diritto in quella che potremmo definire la *pars construens* dell'opera: infatti, la Relazione che ha in mente Hegel è primariamente la relazione tra la Filosofia e quelli che egli definisce i “saperi dell'Intelletto” – tra cui emergono anche i discorsi prodotti tanto dalla maniera empirica, quanto da quella formale –; secondariamente, la relazione che si istituisce nella specificità del Diritto Naturale, quella tra soggettività libere e incoercibili.

A tale proposito il presente lavoro si articola in due parti. Nella prima il problema della *Verhältnis* viene indagato da un punto di vista prettamente teoretico: in questi primi due capitoli, infatti, si sviluppa principalmente il tema della relazione tra la Filosofia e le scienze positive in genere prima nella riflessione hegeliana giovanile, in particolare quella jenese (cap. I), quindi nelle opere post-jenesi e della maturità (cap. II). Il risultato di questo primo attraversamento consisterà nel riconoscere nella Relazione l'espressione della Libertà (dell'Assoluto). Nella seconda parte, invece, il problema della Relazione viene considerato in termini strettamente politici: in questo caso, il primo dei due capitoli (cap. III) verterà sull'analisi del saggio sul *Naturrecht*, il secondo (cap. IV) sulla ricaduta della riflessione epistemologica operata nello scritto preso in esame sull'esposizione propria dei

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 227.

*Lineamenti di Filosofia del Diritto* (1820)<sup>6</sup>. Come si vedrà, l'analisi condotta in questa seconda sezione valorizza il movimento inverso a quello della prima parte: la Relazione non è più solo Libertà, ma diviene l'essenza di quest'ultima, al punto che si può affermare che non solo “la Relazione è Libertà”, ma anche che “la Libertà è Relazione”.

Sebbene le due parti del lavoro di tesi siano tra loro speculari, in quanto si costruiscono formalmente nello stesso modo, è bene sottolineare come la seconda non possa essere compresa pienamente se non a seguito della lettura della prima. Al di là di questa indicazione, resta il fatto che il presente lavoro intende concentrarsi specificamente sul saggio jenese dedicato al *Naturrecht*: ancora una volta, infatti, è proprio grazie alle questioni sollevate e ai problemi sviscerati in queste pagine che, con Hegel e – lo proveremo a conclusione del nostro percorso – oltre Hegel, è possibile rispondere agli interrogativi che ci siamo posti nel presentare le pagine che seguono.

---

<sup>6</sup> Il presente lavoro si basa sull'assunzione della propedeuticità della riflessione hegeliana operata all'interno dello scritto sul Diritto Naturale rispetto all'esposizione, delineata nei *Lineamenti*, della concettualità politica moderna e del suo inveramento: detto altrimenti, è solo in funzione dell'opera presa in esame in questo lavoro che l'esposizione dei concetti politici giusnaturalistici messa in atto nei *Lineamenti* può, a buon diritto, essere riconosciuta come autenticamente epistemica, ossia *speculativa*. Se, quindi, la rivendicazione dello statuto autenticamente epistemico dell'esposizione portata a sviluppo nello scritto del 1820 è possibile solo sulla base dei guadagni della riflessione presente nello scritto del 1802-03 ciò significa che, proprio perché in esso si delineano le condizioni di possibilità di tale discorso, lo scritto sul *Naturrecht* rappresenta, kantianamente parlando, la critica del discorso scientifico sulla politica in generale. Ancora una volta, dunque, solo mediante lo scritto sul *Diritto Naturale* è possibile riconoscere la legittimità e l'autenticità della Filosofia del Diritto hegeliana.

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA TEORETICO DELLA RELAZIONE  
E DELLA SCIENZA



# CAPITOLO I

## LA VERHÄLTNIS COME PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

### 1. *Genesi del concetto di “Verhältnis” nell’elaborazione filosofica hegeliana giovanile*

Fin dagli anni di Tubinga, durante i quali è forte e decisiva l’influenza di Schelling e Hölderlin, la riflessione filosofica hegeliana si concentra prevalentemente sul recupero di istanze teoretiche proprie della classicità: fra tutti, in particolare, è Platone il riferimento filosofico per eccellenza, nei riguardi soprattutto della dialettica, in quanto possibilità di ricomprensione dell’intero e della totalità che esso costituisce<sup>1</sup>. Nello specifico, il problema è quello di concepire l’intero, la totalità organica, l’Assoluto<sup>2</sup> oltre determinazioni singole e particolari, apparentemente irrelate – perché tra loro opposte e contraddittorie – che tentano, in modo intellettualistico, di descrivere il reale in quanto tale. Ora, la lezione platonica insegna a Hegel che esattamente nella contraddizione medesima si può ritrovare la possibilità del suo stesso superamento e dunque della riunificazione e conciliazione dei termini che essa in sé oppone: la contraddizione, detto altrimenti, non rappresenterebbe il fallimento totale del pensiero, bensì l’istanza mediante la quale esso diviene consapevole dei suoi stessi limiti teoretici e dunque della possibilità di eccedere questi ultimi in vista della comprensione del reale in quanto tale<sup>3</sup>. Così, la

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, CEDAM, Padova 1966. Sull’influenza platonica di Hegel, cfr. anche G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, CEDAM, Padova 1969.

<sup>2</sup> Già Platone in *Resp.* V 475b si esprime così rispetto alla figura del filosofo: «il filosofo desidera la sapienza non solo per alcuni suoi aspetti, trascurandone altri, ma in tutta la sua interezza» (Platone, *La Repubblica*, trad. it. a cura di Giovanni Reale e Roberto Radice, Bompiani, Milano 2009, cit. p. 617) e ancora, in *Resp.* VI 486a, si legge che l’anima propria di una «natura filosofica» è «un’anima che aspiri all’intero e alla totalità sia nella sfera del divino che dell’umano» (*Ivi*, p. 649).

<sup>3</sup> Non a caso, per Hegel «*contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*», secondo una delle 12 tesi che egli stesso discute nel 1801 in vista del conseguimento del titolo di *Privatdozent*. Rispetto al ruolo della contraddizione, non si tratta tanto di dire che il reale è dialettico, quindi contraddittorio, né che le determinazioni siano tra loro contraddittorie *a priori*: il punto, semmai, è riconoscere che nell’operazione di comprensione concettuale del reale solo un metodo dialettico, che lavori in prima istanza sulla contraddizione che si genera tra le determinazioni del pensiero (prodotte per operare tale comprensione), permette di approfondire il reale in quanto tale. Si tratta, quindi, di riconoscere la necessità di un’eccedenza teoretico-conoscitiva, nonché epistemica, rispetto a ciò che è già stato

dialettica, il cui motore è la contraddizione medesima, diverrebbe la struttura formale che permette al pensiero di ricomprendere in un'unica ed organica relazione la totalità dell'intero. Tale relazione, da considerarsi immanente alle determinazioni stesse che essa riunifica e che fanno dell'intero effettiva totalità organica, sarebbe già espressa, secondo Hegel, nel *Timeo* di Platone. In una nota dello stesso Hegel contenuta nella *Differenzschrift* si legge infatti: «Platone esprime così l'opposizione reale mediante l'assoluta identità: "Ed il legame più bello è quello che porta ad unità sé e le cose legate"»<sup>4</sup>.

La Relazione, quindi, verrebbe a riconoscersi fin da ora come l'Assoluto stesso, ciò che, cioè, parafrasando la formula hegeliano-platonica, porta a unità sé e ciò che non è Assoluto, ossia ciò che in modo particolare, finito e singolare si oppone all'infinità e universalità medesime dell'Assoluto. In questo modo la Relazione assume una valenza teoretica imprescindibile rispetto al problema tanto metafisico, quanto epistemologico della concezione del reale in una struttura che sia in grado di esprimerlo e – come si maturerà a partire dagli anni di Jena – di esporlo e di auto-esporci, nella sua intera totalità organica, in forma sistematica.

Invero, è esattamente questa forma sistematica che interessa Hegel fin dal 1800 con il cosiddetto *Frammento sistematico* e, successivamente, a partire dal biennio 1801-02, con il suo esordio nel panorama filosofico in occasione della pubblicazione dello scritto critico sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*. Il nodo problematico che lega questi testi e altri scritti minori coevi si svolge tutto nella questione di cosa sia il sistema, di come esso si

---

elaborato nella forma del pensiero: questo non in vista dell'affermazione di un'istanza altrettanto limitata rispetto a quella da cui si è partiti, bensì in vista della produzione di un discorso epistemicamente autentico che solo nell'attraversamento critico delle limitatezze, dunque nel loro inveramento, mantenga e superi le stesse per guadagnare ricorsivamente l'illimitato. Così, appare evidente che il lavoro "speculativo" non può mai dirsi effettivamente concluso: tutt'al contrario, esso deve necessariamente aprire continuamente spazi di pensabilità e comprensione. Se è vero che in questo sta il compito della Filosofia, si comprende in che senso, come Hegel sottolinea nelle sue *Lezioni sulla storia della Filosofia*, l'interrogazione filosofica non possa mai dirsi definita e definitiva, ma chiede essa stessa la sua riproposizione in forme sempre nuove. Il problema qui brevemente accennato verrà a chiarirsi nel prosieguo del presente capitolo, in particolare mediante la trattazione dei concetti hegeliani di "cattiva infinità" e "vera infinità" (cfr. *infra*, cap. I §2, in particolare n. 25).

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 2014, cit. p. 80 (da ora in avanti citato con "Diff"). La citazione hegeliana si riferisce al passo del *Timeo*, 31c: «E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo» (Platone, *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, cit. p. 1363).

caratterizzi e in che misura esso possa effettivamente dare comprensione al reale.

Dalla riflessione di questi anni emerge l'idea della Filosofia come Scienza e, più radicalmente, come *sistema della Scienza*, in quanto totalità organica del Sapere che ricomprende in sé tutte le forme di pensiero. Se è vero che l'ideale epistemico-sistemico, nel panorama filosofico della modernità, non è novità hegeliana, è pur vero che la riflessione di Hegel ha l'obiettivo di portare tale ideale a inveramento<sup>5</sup>: ciò significa riconoscere, in prima istanza, che la Scienza non può essere semplicemente un aggregato di saperi conoscitivi reso in forma sistematica, bensì deve necessariamente sapersi essa stessa come ciò che rende organica e relativa l'esistenza di ciascuna forma di pensiero presa singolarmente<sup>6</sup>.

L'attraversamento critico dei sistemi di Fichte e Schelling, operato nello scritto sulla *Differenza*, va, in effetti, proprio in questa direzione "affermativa" dell'ideale sistematico<sup>7</sup>: dalle battute esordiali dello scritto è trasparente come per Hegel sia necessario che

---

<sup>5</sup> Non a caso, lo scritto si apre con le seguenti parole: «Un'epoca che ha dietro di sé come passato una tale abbondanza di sistemi filosofici sembra dover pervenire a quell'indifferenza che la vita raggiunge dopo essersi cimentata in tutte le forme. Quando l'individualità fossilizzata non rischia più se stessa nella vita, l'impulso alla totalità si esprime ancora come impulso alla completezza delle conoscenze. Essa cerca di procurarsi, attraverso la molteplicità di ciò che ha, l'apparenza di ciò che non è. Trasformando la scienza in conoscenza, le ha rifiutato l'interesse vivente che la scienza esige; ha mantenuto la scienza a distanza ed in una figura puramente oggettiva e se stessa indisturbata nella sua ostinata particolarità contro tutte le pretese di elevarsi all'universale» (*Diff*, p. 9).

<sup>6</sup> Da un punto di vista storico, riconoscendo che la Filosofia è Scienza, si deve riconoscere altrettanto che «la storia della filosofia acquista un aspetto più utile se le si applica l'impulso all'estensione della scienza [...] se l'assoluto come la ragione, sua manifestazione, sono eternamente una sola e la stessa cosa, come lo sono infatti, ogni ragione che si è rivolta verso se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia [...] in relazione all'intima essenza della filosofia non vi sono né predecessori né successori. [...] Ciò che è peculiare di una filosofia non può che appartenere, appunto perché peculiare, che alla forma del sistema, non all'essenza della filosofia. Se qualcosa di peculiare costituisse effettivamente l'essenza di una filosofia, non vi sarebbe allora alcuna filosofia. E se proprio un sistema dichiarasse come sua essenza qualcosa di peculiare, potrebbe, nonostante ciò, essere sorto da un'autentica speculazione che ha fallito soltanto nel tentativo di esprimersi nella forma di una scienza. [...] Poiché la speculazione è l'attività della ragione una ed universale su se stessa, invece di vedere nei sistemi filosofici delle diverse epoche e dei diversi pensatori solo modi di procedere diversi e punti di vista del tutto peculiari, essa deve, una volta liberato il suo proprio punto di vista dalle casualità e dalle limitazioni, trovare solo se stessa attraverso le forme particolari» (*Diff*, pp. 10-12).

<sup>7</sup> Sebbene in questi anni la riflessione hegeliana sia molto vicina a quella di Schelling, al punto da essere facilmente sovrapponibile a quest'ultima in virtù di un linguaggio filosofico analogo e a una simile caratterizzazione dell'Assoluto, è importante riconoscere come nello scritto sulla *Differenza* Hegel, pur servendosi di Schelling per lavorare criticamente su Fichte, stia già rivendicando una forma autonoma di elaborazione sistematica. Notare questo, problematizzandolo, permette di valorizzare il lavoro svolto da Hegel negli anni jenesi come lavoro di progressiva autonomia filosofica rispetto ai modelli e ai protagonisti del panorama in cui egli si inserisce e, di conseguenza, come lavoro critico operato su questi ultimi.

## Capitolo I

sorg(a) il bisogno di produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza [giacché] solo in questo modo la molteplicità di quei rapporti [tra i limitati, tra la pluralità di questi e l'Assoluto, tra ciascuno di essi, singolarmente, e l'Assoluto] si libera dalla contingenza, ottenendo essi il loro posto nel nesso della totalità oggettiva del sapere ed essendo stata realizzata la loro oggettiva compiutezza. Il filosofare che non si costruisce come sistema è una fuga continua di fronte alle limitazioni, è più una lotta della ragione per la libertà che [è] puro conoscere di sé, fattosi sicuro e chiaro in rapporto a se stesso. La ragione libera e la sua azione sono una cosa sola e la sua attività è una pura esposizione di se stessa. In questa autoproduzione della ragione l'assoluto si configura in una totalità oggettiva, la quale è un intero in sé sorretto e compiuto, priva di ogni fondamento esteriore, bensì fondata da se stessa nel suo inizio, mezzo e fine<sup>8</sup>.

Dal passo appena citato emerge con chiarezza che la Filosofia, “il vero filosofare” per riprendere i termini hegeliani, deve necessariamente costituirsi come sistema se intende essere Scienza, dal momento che, ancora una volta, solo il sistema permette di cogliere a pieno, attraverso la dialettica di determinazioni concettuali – il che significa, prima di tutto, di proposizioni –, l'intero come totalità: è l'Assoluto che, mediante le molteplici relazioni che esso indaga speculativamente, si comprende come Relazione – e, anzitutto, come Relazione tra le forme (e le manifestazioni) del pensiero. In questo senso, la Filosofia non può che essere, in quanto Scienza, rivolta all'Assoluto: essa è “Sapere Assoluto” perché “Sapere dell'Assoluto”, continua interrogazione di esso e da parte di esso stesso nei confronti di sé medesimo. La Filosofia è Scienza di relazione perché ha, in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, una, o meglio, *la* Relazione – quale è l'Assoluto – a suo proprio oggetto e soggetto.

Alla facoltà della *Vernunft* è poi affidato il compito di seguire questa dialettica relativa e relazionale dell'Assoluto nel suo movimento di autocomprensione: non a caso, la Ragione è, per Hegel, la facoltà che sola permette di vivificare questa Relazione, giacché essa stessa ha per sua essenza la relazione tra i termini che prende a oggetto di riflessione. Una più attenta analisi di questo punto, rispetto al problema della *Verhältnis*, può essere ritrovata nel manoscritto jenese intitolato

---

<sup>8</sup> *Diff*, p. 35.

*Logica e Metafisica*<sup>9</sup>: in quest'opera, da considerarsi uno dei primi tentativi di elaborazione sistematica, Hegel tratta la *relazione* come una figura "problematica" della Logica, figura a cui se ne accosta una altrettanto problematica, quale quella del "rapporto".

Non potendo sviluppare in questa sede il contenuto delle pagine dedicate alla Logica, ci si limiterà a notare questo: la Logica, che rappresenta la prima parte del sistema, presenta le determinazioni del pensiero finito e le procedure metodiche dell'Intelletto, il quale è incapace di padroneggiare la totalità<sup>10</sup>. Nella sezione del sistema dedicata alla Logica, dunque, Hegel organizza i modi difettivi della conoscenza, secondo una successione di rapporti e relazioni: tale successione ha il compito di evidenziare l'impossibilità per ciascun prodotto dell'Intelletto di avere sussistenza per sé, indipendente dalle altre determinazioni. Ora, sia il rapporto (*Beziehung*), che Hegel definisce come "rapporto semplice" (*einfache Beziehung*), che la relazione (*Verhältnis*) sono figure dell'Intelletto: questo significa che in entrambi i casi si lavora con e su determinazioni finite, ma laddove il rapporto risulta essere una continua giustapposizione di termini (che risultano essere tra loro opposti e contrapposti), la relazione cerca invece di tenere insieme, unificandole, tali determinazioni finite. Eppure, questo movimento di riunificazione (*Vereinigung*), che è riconosciuto dallo stesso Hegel come il compito proprio della Filosofia<sup>11</sup>, sembra essere affidato non all'Intelletto, bensì alla Ragione: è solo la *Vernunft*, infatti, a comprendere insieme, in un medesimo concetto, determinazioni che appaiono al *Verstand* come contrapposte e inconciliabili. L'Intelletto, in altri termini, nel trattare le determinazioni del pensiero, rimane invischiato nella serie di rimandi di ciascuna determinazione all'altra, fissando prima l'una, poi l'altra senza essere in grado di comprenderle assieme nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto: esso "subisce" il rapporto tra le determinazioni senza pensarlo, rendendosi così incapace di trasformarlo in una compiuta relazione. L'operazione della

---

<sup>9</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, trad. it. a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982 (da ora in avanti citato con "LM").

<sup>10</sup> Considerazioni simili possono essere ritrovate anche in A. Cavarero, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Verifiche, Trento 1984, pp. 28-29.

<sup>11</sup> Cfr. *Diff*, p. 17: «Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell'unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita». Sul "compito della filosofia" come *Vereinigung* cfr. L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990.

## Capitolo I

*Vernunft*, quindi, è precipuamente quella di mediare il dialogo delle determinazioni, laddove il semplice *Verstand* ha a cuore unicamente lo sviluppo univoco di ciascuna di esse.

In realtà, è bene precisare che, all'altezza della riflessione jenesi il binomio intelletto-ragione è fortemente problematizzato da Hegel<sup>12</sup>: già nella *Differenzschrift*, infatti, la *Vernunft* sembra caratterizzarsi non tanto come facoltà autonoma *a priori* rispetto al *Verstand*, bensì come sviluppo ulteriore dell'operazione riflessiva propria di quest'ultimo: detto altrimenti, tanto l'Intelletto quanto la Ragione operano in modo riflessivo, ma, se nel primo caso il "ripiegamento" del pensiero avviene su un unico e medesimo punto, nel secondo la riflessione porta sempre tale ripiegamento a un livello superiore rispetto a quello da cui si è partiti: tale "ulteriore livello" altro non è che lo scarto, prodottosi all'interno della e mediante la riflessione, generato dal *ripensamento della relazione* che una data determinazione ha con le altre<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. F. Pitillo, *La meraviglia del barbaro: l'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Il Mulino, Bologna 2022.

<sup>13</sup> Cfr. *Diff*, p. 18: «La riflessione isolata, in quanto porre di opposti, sarebbe un togliere l'assoluto; essa è la facoltà dell'essere e della limitazione. Ma la riflessione ha, in quanto ragione, rapporto con l'assoluto ed è ragione unicamente mediante tale rapporto. La riflessione annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto. Ma nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato sussiste. La ragione si espone come forza dell'Assoluto negativo, quindi come assoluto negare e contemporaneamente come forza che pone la totalità opposta, oggettiva e soggettiva. In una sola volta la ragione innalza l'intelletto sopra se stesso, lo sospinge verso un intero del suo stesso genere e lo induce a produrre una totalità oggettiva. Ciascun essere, poiché è posto, è un opposto, un condizionato e un condizionante; l'intelletto completa queste limitazioni col porre le limitazioni opposte come condizioni; queste hanno bisogno dello stesso completamento ed il compito dell'intelletto si estende all'infinito. La riflessione sembra così solo un'attività dell'intelletto, ma questa direzione verso la totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione [...] La pervicacia dell'intelletto ha il potere di lasciar sussistere l'una accanto all'altra, non unificate, le opposizioni di determinato e indeterminato, di finitezza e di infinitezza data, e di mantenere l'essere contro il non-essere, che è altrettanto necessario all'intelletto. Poiché la sua essenza tende a una generale determinazione, ma il suo determinato è immediatamente limitato da un indeterminato, il suo porre e determinare non assolvono mai il proprio compito; nell'avvenuto porre e determinare stessi c'è un non-porre e un indeterminato e perciò sempre e di nuovo il compito di porre e di determinare. Se l'intelletto fissa questi opposti, il finito e l'infinito, in modo che entrambi debbano sussistere nello stesso tempo come reciprocamente opposti, esso si distrugge; l'opposizione del finito e dell'infinito significa infatti che in quanto l'uno è posto, l'altro è tolto. [...] La ragione, unificandoli entrambi, li annienta entrambi, dacché essi sono solo in quanto non sono unificati. In questa unificazione sussistono ad un tempo entrambi; l'opposto infatti, e dunque il limitato, è così riferito all'assoluto. L'opposto però non sussiste per sé, ma solo in quanto è posto nell'assoluto, cioè come identità. [...] Questa identità cosciente del finito e dell'infinito, l'unificazione dei due mondi, sensibile e intellegibile, necessario e libero, è, nella coscienza, sapere. La riflessione come facoltà del finito e l'infinito ad essa opposto sono sintetizzati nella ragione, la cui infinitezza comprende in sé il finito. In quanto la riflessione pone a proprio

Da questo è possibile comprendere non solo perché, per Hegel, la Ragione, nella sua operatività, ricomprenda in sé l'Intelletto, ma anche che la prima non può prescindere dal lavoro (astrattivo) del secondo, senza tuttavia ridursi ad esso<sup>14</sup>: se per la Ragione si tratta di comprendere concettualmente, quindi di mediare, relazionare, istanze particolari, tale relazione non può sussistere e procedere se non nell'apporto continuo dell'Intelletto che, avendo il compito di rappresentare, non fa altro che ri-presentare, portare a presenza tali determinazioni e il loro sviluppo non relativo; tuttavia, non appena viene a mancare nella riflessione proprio questo relazionare – e il pensiero di tale relazionare – ecco che lo scarto tra Ragione e Intelletto si annulla e l'operare “speculativo” della prima ricade inevitabilmente nell'unilaterale rappresentare del secondo. Con le parole di Hegel: «nella lotta tra l'intelletto e la ragione l'uno acquista forza solo nella misura in cui l'altra rinuncia a se stessa. Il successo della lotta dipende perciò dalla ragione stessa»<sup>15</sup>.

Compreso dunque l'operare riflessivo della *Vernunft*, il cui scarto dall'Intelletto

---

oggetto se stessa, il proprio annientamento è la sua legge suprema, datale dalla ragione e mediante la quale diviene ragione. Come ogni cosa, la riflessione sussiste solo nell'assoluto, ma come riflessione è opposta ad esso; per sussistere, dunque, deve darsi la legge dell'autodistruzione. La legge immanente per cui si costituisce per forza propria come assoluta sarebbe la legge della contraddizione, ossia l'essere e il permanere del suo essere-posta. La riflessione fisserebbe così i suoi prodotti come assolutamente opposti all'assoluto, si proporrebbe come legge eterna di rimanere intelletto e di non divenire ragione, di persistere nella propria opera, che nulla è in opposizione all'assoluto e all'assoluto opposta in quanto limitata. [...] Solo in quanto la riflessione è in rapporto all'assoluto, è ragione, e la sua azione è sapere. Mediante questo rapporto scompare però l'opera della ragione, solo il rapporto sussiste ed è l'unica realtà della conoscenza; non c'è pertanto verità della riflessione isolata, del pensare puro, se non quella del loro annullarsi». Sullo statuto della riflessione nell'elaborazione filosofica jenesa di Hegel cfr. anche Bignami, *Concetto e compito*, pp. 75-78.

<sup>14</sup> Cfr. *Diff*, pp. 13-15: «la forza che limita, l'intelletto, lega alla costruzione [...] tutto ciò che per l'uomo è prezioso e sacro, lo consolida mediante tutte le potenze della natura e dei talenti e lo estende all'infinito. Si può qui trovare l'intera totalità delle limitazioni [“totalità”, qui, come *το πᾶν*, non come *το ὅλον*], fuorché l'assoluto stesso. Perduto nelle parti, l'assoluto spinge l'intelletto a svilupparsi infinitamente nella molteplicità; ma l'intelletto, mentre anela ad estendersi fino all'assoluto, produce tuttavia senza fine solo se stesso e si prende gioco di sé. La ragione perviene all'assoluto solo uscendo da questa molteplicità delle parti. [...] L'intelletto imita la ragione nell'assoluto porre e si dà con questa forma stessa l'apparenza della ragione, sebbene i posti siano in sé opposti e pertanto finiti. Fa questo con tanta maggior apparenza di ragione, se trasforma e fissa in un prodotto l'atto razionale di negazione. L'infinito, in quanto viene opposto al finito, è un razionale del tipo posto dall'intelletto: per sé, come razionale, esprime solo l'atto di negazione del finito. Fissando tale atto, l'intelletto lo oppone assolutamente al finito, e la riflessione, che togliendo il finito, si era innalzata alla ragione, fissando in un'opposizione l'operare della ragione, si è riabbassata all'intelletto; per giunta pretende di essere razionale anche in questa ricaduta. [...] L'unico interesse della ragione è togliere queste opposizioni che si sono consolidate. Ma non nel senso che la ragione si opponga all'opposizione e alla limitazione in quanto tali [...] la ragione si oppone all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione».

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 16-17.

sta nel considerare non la determinazione finita, ma la relazione che essa necessariamente implica, e posto che proprio alla Ragione sia affidato il compito di seguire la dialettica relativa e relazionale dell'Assoluto, si tratta ora di vedere in che modo si caratterizzi tale dialettica.

### 2. *La relazione dell'Assoluto e la "vera infinità"*

La genesi del concetto di *Verhältnis* ci ha mostrato in che modo per Hegel, già a partire dagli anni di Jena, si qualifichi l'Assoluto: esso è *das absolute Verhältnis*, Relazione assoluta e, precipuamente, rispetto al problema epistemologico-sistemico, la relazione del pensare con se stesso. Questa relazione, come si è visto, trova nella *Vernunft* la facoltà che, tra tutte le forme del pensiero, è in grado di darle vita e sostanza, giacché l'operare riflessivo della Ragione è per se stesso un relazionare e un mediare: in altri termini, la facoltà che sola riesce a riconoscere e a comprendere l'Assoluto come Relazione non può che essere, a sua volta, una facoltà che, per sua essenza, è altrettanto rivolta alla possibilità di relazionare istanze finite e determinate.

Ora, che l'operare speculativo della riflessione propria della Ragione sia l'unico modo per cogliere l'Assoluto, è, come si è visto, testimoniato ampiamente dagli scritti hegeliani ogni qual volta si scorga la formalizzazione di un legame che porti a unità sé e ciò che esso lega: si tratta, per esempio, dell'«unione dell'unione e della non-unione»<sup>16</sup>, della «identità di identità e non-identità»<sup>17</sup>, dell'«identità della riflessione e dell'intuizione»<sup>18</sup>, dell'*identità di pensiero ed essere*<sup>19</sup>, e così via. Invero, si tratterebbe, in ciascun caso, di una determinazione della struttura dell'intero: l'Assoluto, in questo modo, sarebbe in grado di riconoscersi e

---

<sup>16</sup> Tale formalizzazione si può ritrovare nel cosiddetto *Frammento sistematico* del 1800 (cfr. E. De Negri, *I principi di Hegel*, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze, 1949, p. 30).

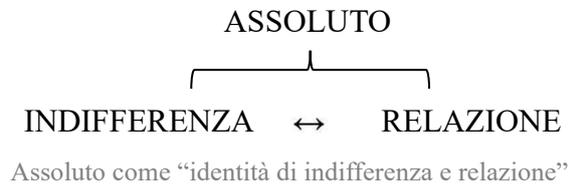
<sup>17</sup> *Diff*, p. 79.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 33. In realtà, tale formalizzazione è, come fa notare Hegel, la modalità in cui «il sapere speculativo deve essere compreso».

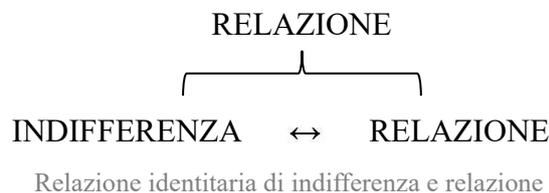
<sup>19</sup> Da tale determinazione, poi, il riferimento si sposterebbe a quella formalizzazione che segna la "identità di reale e razionale", perifrasi che echeggia la più celebre formula hegeliana: «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale», contenuta nella *Prefazione ai Lineamenti di Filosofia del Diritto* (cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, V. Cicero (a cura di), Bompiani, Milano 2006, cit. p. 59, da ora in avanti citato con "PhR").

comprendersi proprio come quel “legame più bello”<sup>20</sup> perché ritroverebbe in sé la totalità organica che esso intende concepire.

Nel suo celebre saggio sul *Naturrecht*, riportato nel *Giornale critico della filosofia* (pubblicato a partire dal 1802 in collaborazione con Schelling), Hegel propone una nuova formalizzazione dell’Assoluto, particolarmente rilevante per i problemi che poniamo in questo lavoro. In un passo di quest’opera si trova l’espressione dell’Assoluto nei termini di *identità di indifferenza e relazione*<sup>21</sup>. Per comodità, ai fini della trattazione che segue, tale formula viene ora schematizzata come segue:



Tenendo presente che, come si è visto, l’Assoluto stesso è per Hegel *das absolute Verhältnis*, la schematizzazione riportata sopra si esemplifica anche in questo modo:



Ora, questa “indifferenza” non sarebbe altro che l’Assoluto stesso<sup>22</sup>. Così, la formula in questione si tradurrebbe nei seguenti termini:

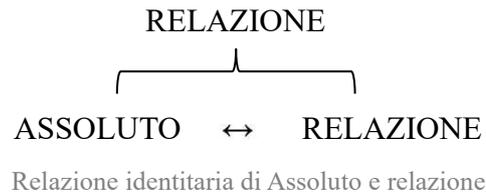
---

<sup>20</sup> Cfr. *supra*, cap. I §1, n. 4.

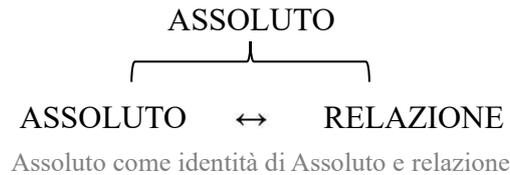
<sup>21</sup> *NR*, p. 267.

<sup>22</sup> La possibilità di affermare quanto segue si basa sull’assunzione dell’influenza schellinghiana nella riflessione filosofica hegeliana di questi anni: Schelling, infatti, concepisce l’Assoluto proprio come “Indifferenza”.

## Capitolo I



Procedendo, tale schema ci porterebbe infine a riconoscere quanto segue:



Appare evidente, a questo punto, che la formalizzazione dell'Assoluto nei termini di "identità dell'indifferenza e della relazione" ci porta a riconoscere due cose apparentemente contraddittorie tra loro: da un lato, che la Relazione "cade" sempre al di là dell'Assoluto, fuori di esso; dall'altro, invece, che l'Assoluto stesso, in quanto Relazione, deve sempre ricomprendere in sé quest'ultima. Così, in pari tempo, la Relazione risulterebbe essere sempre esterna all'Assoluto e, insieme, riportata continuamente entro quest'ultimo; lo stesso, viceversa, è il movimento dell'Assoluto.

Da questa *impasse* è possibile uscire riconoscendo tale circolarità di Relazione e Assoluto come la dialettica relativa e relazionale propria dell'Assoluto medesimo. In altri termini, si tratterebbe di riconoscere che l'Assoluto, ogni qual volta la Relazione si ponga esternamente di fronte ad esso, non può che costituirsi come indifferenza rispetto a sé: esso, cioè, si fisserebbe come tale di fronte alla Relazione medesima, ma, per riguadagnare l'assolutezza e l'infinità persa nell'inevitabile relazione con la Relazione stessa, e dunque per riproporsi autenticamente come *ab-solutus*, slegato e "assolto" da ogni determinazione finita, il suo compito sarebbe quello di instaurare una mediazione con la Relazione, di pensarla, propriamente, come qualcosa che, lungi dal limitare la propria assolutezza, la costituisce.

In questo modo, da quella semplice "Indifferenza", che altro non è che l'Assoluto solo "in sé", l'Assoluto stesso si ricomprende "per sé", attraverso la Relazione, come Assoluto "in sé e per sé" e dunque, a tutti gli effetti, come *das absolute*

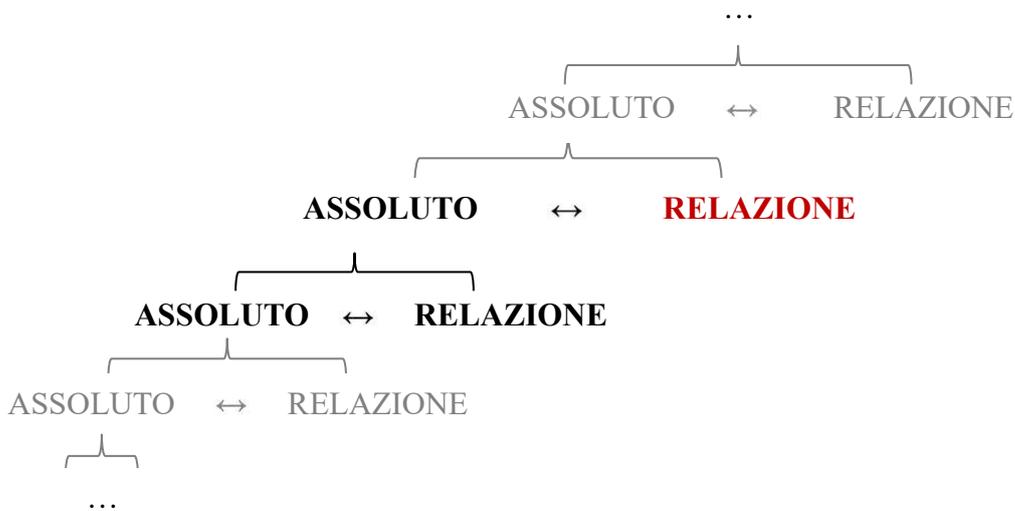
*Verhältnis*, Relazione assoluta perché assolutamente relata in sé e relante per sé<sup>23</sup>.

Questa dialettica, poi, costituirebbe la “vita” dell’Assoluto, il superamento continuo di sé, nella sua dimensione finita, al fine di aprirsi all’Infinità e all’assolutezza che gli appartengono. Ma tale processualità, che altro non è che lo *speculativo* in quanto tale, deve riconoscersi non come annullamento definitivo del finito, ma come suo mantenimento nell’Infinito: questo è l’inveramento, questo è l’*Aufhebung*.

Schematizzando quanto si è appena espresso, la dialettica dell’Assoluto, la sua assoluta relazione si mostra in questo modo:

---

<sup>23</sup> Che l’Assoluto sia relazione (assoluta) è chiaro, anche, alla luce di quanto si dice in F. Chiereghin, *Il "Parmenide" di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in “Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane”, n. 24 (3), 1995, pp. 243-272, in particolare cit. pp. 260-261: «Quello che non viene travolto nell’autolesione delle ipotesi contrapposte è proprio il *rapporto* [...] ognuna {delle} determinazioni può essere contrapposta con pari forza alle altre e in ciò può andare distrutta, ma non così l’atto stesso del rapportare che istituisce la contrapposizione e la persegue fino a esaurire la totalità dei possibili rapporti. Ora è noto che per Hegel proprio il rapporto come tale costituisce il razionale non attaccabile dallo scetticismo, dal momento che il rapporto non sta in relazione ad altro, ma solo a se stesso; né il rapporto può essere attaccato come un’ipotesi indimostrabile, dal momento che esso non ha nessun contrario fuori di sé, ma contiene e domina al proprio interno ogni possibile opposizione [...] ciò che si salva dalla dissoluzione all’interno della soggettivismo più spinto è proprio l’elemento meno appariscente, il più modesto e povero, vale a dire l’“essere-per”, il rapporto nella sua semplicità. [...] Infatti nel ricondurre ogni “in sé” all’essere *per* il soggetto, ciò che rimane immutato, e che forse per questo rischia di restare non visto e non pensato, è proprio il “per”, la struttura del ricondurre e del rinviare, in ogni caso dell’essere-in-relazione [...] è proprio qui che si manifesta, per la prima volta, qualcosa di assoluto. Infatti il “per”, l’essere-in-relazione, *non* è esso stesso in relazione a qualcosa d’*altro*, ma in rapporto solo a se stesso, è la condizione sussistente “in sé” di ogni processo di un “in sé” indipendente. Porre a tema tale condizione o l’insieme di condizioni [...] significa esperire e sapere qualcosa che non rimane catturato unilateralmente dal sapere e dall’esperire, ma che si scioglie da entrambi, pur continuando a restare un esperito e un saputo. La struttura semplice e “assoluta” del “per” non appartiene né al soggetto né all’oggetto, né alla cosa, ma è il punto d’intersezione di entrambe, ciò in cui pensare ed essere sono in unità, perché la loro esistenza come separati è diventata semplicemente inconcepibile». In altri termini, la Relazione è l’Assoluto: solo essa può esserlo, perché solo essa è ciò che non può mai rimandare ad altro se non a se stessa. Essa, però, è ciò che riesce a comprendere le stesse determinazioni che tiene insieme: queste ultime, quando sono assolutizzate e dunque quando di esse si perde l’“essere-in-relazione”, l’“essere-per” le altre determinazioni, divengono l’oggetto specifico dell’Intelletto, che le sviluppa nella loro particolarità; la relazione di ciascuna determinazione con le altre, però, rimane sempre attorno ad esse: tale relazione si sviluppa a partire dallo sviluppo medesimo delle singole determinazioni operato dall’Intelletto. Ciò significa che la scienza che intende essere tale, quindi autenticamente epistemica, ovvero speculativa, deve continuamente reinterrogare questa Relazione, ovvero deve continuamente mettere in dialogo le determinazioni che ne costituiscono i termini. In questo senso, allora, la Relazione costituisce l’impensato della Scienza in quanto tale: essa, infatti, rappresenta ciò che quest’ultima, continuamente, deve reiterare nel pensiero, ovvero ripensare in quanto problema.



Dallo schema riportato può essere fatta ora una duplice considerazione:

1) anzitutto, se è vero, come lo è per Hegel, che la Filosofia è “Sapere Assoluto” perché “Sapere dell’Assoluto”, interrogazione continua del vero come intero che l’Assoluto, in quanto soggetto, opera su se stesso come oggetto, ciò che fa di essa la Scienza è esattamente l’impensato costituito dalla Relazione, e quindi, il ripensamento continuo della Relazione medesima che, come si è visto, altro non è che il ripensamento continuo dell’Assoluto in quanto tale. Tale continuo ripensamento, che instaura questa dialettica infinita, si caratterizza apparentemente come un processo mai definito e definitivo: risulterebbe così inscritta in quella che Hegel definirebbe una “cattiva infinità”, una progressione senza capo né coda che caratterizza lo sviluppo intellettualistico, non quello speculativo. In realtà, giacché nei riguardi della dialettica dell’Assoluto non vi è alterità e dunque particolarità che si ponga di fronte ad essa, questo continuo riproporsi della Relazione e del suo ripensamento costituisce la “vera infinità”, un procedere sì senza fine, ma tutto interno e immanente all’Assoluto stesso<sup>24</sup>: tale dialettica, cioè, è la vera infinità proprio perché espone lo sviluppo dell’Assoluto nel suo essere *assoluta Relazione*, al di fuori della quale nulla può esistere, giacché la Relazione non può relazionarsi

<sup>24</sup> Cfr. *Diff*, p. 17: «L’uno è l’assoluto stesso, è lo scopo cercato. L’assoluto c’è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni [...] L’assoluto deve essere costruito per la coscienza, questo è il compito della filosofia».

ad altro, se non a se medesima<sup>25</sup>.

2) La formalizzazione dell'Assoluto, che a questa altezza si determina come "identità di indifferenza e relazione" potrebbe essere riconosciuta come la "sezione aurea" o la "struttura frattale" dell'Assoluto stesso, una struttura, cioè, in grado di riproporsi secondo nuove forme a tutti i livelli del pensiero che la Filosofia, in quanto "sistema della Scienza" porta ad effettiva unità organica<sup>26</sup>.

Entrambe queste considerazioni confluiscono in unico punto: quello che concerne il problema del sistema e della relazione tra la Filosofia, in quanto Scienza, e le forme di pensiero – tra cui, prima di tutto, i cosiddetti saperi particolari, le scienze positive – che essa, in quanto sistema, comprende in sé organicamente.

---

<sup>25</sup> I concetti di "cattiva infinità" e "vera infinità" sono acquisizioni che Hegel propone già all'altezza del manoscritto di *Logica e Metafisica*, redatto nel periodo jenesse. È interessante notare come, in quest'opera, Hegel riferisca esplicitamente la figura dell'Infinità a quella della contraddizione: difatti, se la "cattiva infinità" altro non è che *una* contraddizione, la "vera infinità" è *la* contraddizione. «La contraddizione – dice Hegel –, che esprime la cattiva infinità sia della moltitudine infinita che dell'estensione infinita, si ferma all'interno del riconoscere se stessa; c'è sì una contraddizione, ma non *la* contraddizione o l'infinità stessa; entrambe arrivano fino all'esigenza di togliere i due membri alternantisi, ma anche soltanto l'esigenza» (*LM*, p. 32): la "cattiva infinità", dunque, ha il carattere di porre l'esigenza di togliere i membri che in essa si alternano indefinitamente (quando si vede l'uno non si vede l'altro, e viceversa), ma si ferma unicamente a tale esigenza: nella "cattiva infinità" si dichiara, cioè, il dover-essere del togliimento del progresso all'infinito, ma tale progresso all'infinito viene comunque continuamente riproposto (e riproposta continuamente è, in pari tempo, la finitezza): in questo senso la "cattiva infinità" è *una* contraddizione. La "vera infinità", invece, è *la* contraddizione perché è l'essere di un determinato nell'altro (suo opposto), ovvero il richiamare continuo di ciascun determinato nell'altro, fino a formare l'unità di entrambi. Se nella "cattiva infinità" i termini opposti sono semplicemente giustapposti (posti l'uno accanto all'altro, subendo così il rapporto che li giustappone), nella "vera infinità" ciascun opposto richiama entro sé, verifica al suo interno l'altro. La "vera infinità", dunque, è l'*ὁμολογία*, il "λόγος comune" cui il dialogo delle determinazioni, operato dallo speculativo, deve portare se vuole essere a tutti gli effetti *δια-λόγος*, ovvero "attraversamento del λόγος", quindi, ancora una volta, "relazione". Lo Speculativo produce la relazione tra le determinazioni, ma non nel senso che la pone come esterna ad esse, bensì nel senso che la realizza, poiché porta ad esistenza ciò che le determinazioni, essendo finite, non riescono a pensare; l'operare dello speculativo, dunque, è il muoversi con e nella Relazione stessa tra le determinazioni, sviluppandosi con e in essa nella misura in cui sono le stesse determinazioni della Relazione a svilupparsi e a sviluppare quest'ultima. Questa sorta di tutt'altro che pedissequo cammino al medesimo passo dell'una (la relazione) e dell'altro (lo speculativo) rende l'Assoluto tale, come Spirito vivente che vive la sua contraddizione e costantemente la supera superando se stesso, ovvero rendendosi maggiormente cosciente di sé. Lo speculativo, dunque, non è la narcisistica riflessione e imitazione della determinazione e della sua rappresentazione, bensì, propriamente, l'infinito e concreto operare sincretico del finito nell'Infinito e dell'Infinito nel finito: è la Relazione stessa che chiede di essere pensata dalla determinazione che la costituisce e, insieme, le determinazioni che chiedono di essere pensate dalla Relazione stessa. Lo speculativo è il principio creativo di un Assoluto creatore e di se stesso e della Relazione che lo rende sempre vivente. Sul concetto di "infinità" in generale cfr. *LM*, pp. 31-37.

<sup>26</sup> Rispetto a quest'ultimo punto, ossia a una presunta struttura "frattale" delle formalizzazioni logiche dell'Assoluto nell'interezza del pensiero hegeliano, cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci editore, Roma 2011, in particolare le pagine dedicate al "carattere ologrammatico" (pp. 151-153).

Così, se è vero che la Scienza, per essere autentica, deve pensare la Relazione, essa per prima deve pensare la relazione con se stessa, quindi deve pensarsi in relazione, dunque come relata: questo significa che essa, continuamente, deve ripensare – epistemologicamente – il suo statuto epistemico<sup>27</sup>, ovvero deve ripensare sempre il suo essere Assoluto. Questo è ciò che distingue la Filosofia dalle scienze positive e dai saperi “intellettualistici”: questi, proprio perché non procedono, come fa la Filosofia, da ciò che è ipotetico al principio non-ipotetico, ma assumono il loro stesso principio come qualcosa di non-ipotetico, procedono al modo dell’Intelletto, il quale “sceglie” (*inter-legere*) se stesso come assoluto e sviluppa entro di sé (*intus-legere*) un sapere finito: tali scienze e tali saperi, perciò, non sono in grado di vedere la Relazione, quindi di pensarla, proprio perché non ripensano il loro stesso statuto epistemico, ovvero non mettono in discussione il loro assoluto. Proprio perché la Filosofia si sa in quanto sapere di relazione e sapere in relazione, essa ripensa continuamente il suo Assoluto e lo ripensa sempre come in relazione, secondo una forma sempre nuova di essa: per questo, quello della Filosofia è un autentico Assoluto. Infine, ognuna di queste forme non è altro che la manifestazione della Filosofia nello sviluppo complessivo della Scienza. Quel che si tratta di comprendere ora è proprio lo statuto di questa relazione tra le manifestazioni della Filosofia e la Filosofia stessa.

### 3. *L’Idea di Filosofia e il sistema della Scienza*

Il paragrafo precedente ha messo in luce come il ripensamento continuo della Relazione, operato dall’Assoluto nei confronti di se medesimo, sia in realtà il ripensamento continuo secondo nuove forme di un unico contenuto<sup>28</sup>: l’Assoluto stesso, come *das absolute Verhältnis*. Da ciò emerge in pari tempo che ciascuna di

---

<sup>27</sup> Si tratta di quello che potrebbe essere definito come *il problema della circolarità tra epistemico ed epistemologico* (cfr. *infra*, cap. I, §3): il farsi della Scienza è scientifico, ma ad ogni livello, proprio perché la Scienza si approfondisce nel suo sviluppo, riemerge l’interrogazione epistemologica sullo statuto dell’*episteme* in quanto tale.

<sup>28</sup> Cfr. *PhR*, p. 63: «In ciò, inoltre, risiede un senso più concreto di quella che in precedenza è stata astrattamente definita come *unità della forma e del contenuto*. Nel suo significato più concreto, infatti, la *forma* è la Ragione come conoscenza concettuale, mentre il *contenuto* è la Ragione in quanto essenza sostanziale».

queste forme della Relazione costituisce l'istanza di autocomprensione dell'Assoluto: una particolare forma della Relazione, cioè, permette all'Assoluto stesso di dare comprensione di sé a sé nei riguardi di una specifica dimensione dell'intero; in questo modo, il ripensamento continuo della Relazione diviene l'occasione per concepire, nella sua organicità, l'intero e così, giacché «il vero è il tutto»<sup>29</sup>, attivare costantemente l'interrogazione della verità.

Ora, come si è più volte ricordato nei paragrafi precedenti, la struttura che sola permette l'effettiva ed effettuale comprensione dell'intero è il sistema: per Hegel, fin dagli anni critici di Jena, il problema è quello di esporre la verità dell'intero attraverso una modalità che sia autogiustificantesi e che dunque permetta, ad ogni livello della sua deduzione, di ritornare (epistemo)logicamente al suo medesimo cominciamento<sup>30</sup>. Il sistema, dunque, permette di dare comprensione al reale esattamente perché ne ricalca l'intrinseca struttura organica, concepibile nel pensiero solo attraverso il "metodo dialettico" e quindi, come si è visto, attraverso il ripensamento continuo della Relazione.

Il sistema elaborato da Hegel a partire dagli anni jenesi racchiude in sé non tanto lo sforzo di categorizzare il reale in strutture concettuali fisse, bensì, più ambiziosamente, di permettere al reale stesso di dare esposizione di sé attraverso quelle dinamiche del pensiero che, in quanto tali, sono propriamente umane: il sistema, quindi, è l'occasione per il pensiero di ripensarsi in quanto realtà effettuale al fine di ricomprendere il vero proprio come *identità di pensare ed essere*. In questo senso il sistema è "sistema della Scienza": esso è, cioè, il sistema in cui la Scienza ricomprende se stessa, il suo statuto epistemico, la relazione a sé e alle forme particolari in cui essa si manifesta, ossia alle scienze particolari e a tutte quelle forme di pensiero che essa sostanzia del carattere epistemico. Il sistema della Scienza, dunque, è la sola struttura in grado di esporre "l'unità del sapere"<sup>31</sup> che è,

---

<sup>29</sup> È la celebre frase della *Vorrede* alla *Fenomenologia dello spirito* (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 15, da ora in avanti citato con "*PhdG*"). Altre traduzioni riportano «il vero è l'intero» (G.W.F. Hegel *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze 1973, cit. p. 15, da ora in avanti citato con "*Phän*").

<sup>30</sup> Sul cosiddetto "problema del cominciamento" cfr. A. Cavarero, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Verifiche, Trento 1984, pp. 35-50 e F. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963, pp. 88-92.

<sup>31</sup> Cfr. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, op. cit.

in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, l'unità dell'intero e del reale effettuale.

La questione dell'unità del sapere, della struttura sistematica e della relazione che l'Assoluto ha con se stesso trova una sua radicale problematizzazione già a partire dal testo esordiale della collaborazione tra Hegel e Schelling al *Giornale critico della filosofia*: si tratta dello scritto, autografo di Hegel, *Sull'essenza critica della filosofia in generale e in particolare sul suo rapporto con lo stato presente della filosofia* (1801). Questa breve opera porta *in nuce* il problema della relazione tra la Filosofia, o meglio, tra l'Idea della Filosofia e la Scienza, giacché sarebbe proprio l'essenza critica della Filosofia a riconoscere la necessità non solo della sussunzione stessa della critica all'Idea di Filosofia, come criterio oggettivo della critica medesima, ma anche della relazione che viene a istituirsi tra la Filosofia in quanto Scienza e le manifestazioni particolari di quest'ultima nelle scienze empiriche e nelle produzioni e dinamiche di pensiero in genere.

Nello specifico, affinché una scienza sia scienza, ossia possieda un carattere autenticamente epistemico, è necessario che essa mantenga, criticamente (quindi dialetticamente), la relazione con l'Idea della Filosofia che la sostanzia: una scienza, infatti, con la particolarità del suo oggetto e del suo metodo, è parte organica di un unico sistema, appunto del sistema della Scienza. Giacché la Filosofia è sistema e il sistema è Filosofia, la relazione tra l'Idea della Filosofia e una scienza rappresenta la possibilità stessa di esposizione dell'Idea della Filosofia: ogni scienza, infatti, in quanto possibile – il che significa, soprattutto, particolare – manifestazione dell'Idea di Filosofia, si relaziona a quest'ultima nell'assunzione – critica unicamente per l'Idea di Filosofia<sup>32</sup> – di una forma specifica: in questa forma specifica, dunque, la specificità della relazione medesima tra Idea della Filosofia e scienza è data appunto dalla relazione formalmente determinata che tale scienza prende a proprio oggetto nella sua riflessione.

Con le parole di Hegel, «laddove però l'idea della filosofia è effettivamente

---

<sup>32</sup> L'insegnamento è, ancora una volta, platonico: nella *Repubblica* (cfr. *Resp.* VI 510b), infatti, la Filosofia viene riconosciuta come ciò che unicamente muove dall'ipotetico al principio non-ipotetico, laddove le scienze e i saperi particolari fanno dell'assunzione ipotetica del loro oggetto di ricerca un fondamento non più aperto alla critica: in questo modo esse fissano un ambito epistemico, ma la possibilità di riconoscere questo ambito epistemico come definito, limitato e dunque particolare risiede unicamente nella essenza critica della Filosofia che, in quanto sistema, vede nelle scienze particolari la manifestazione particolare, organicamente relativa, della sua medesima idea.

presente il compito della critica consiste nel rendere distinti il modo e il grado in cui essa emerge liberamente e chiaramente, così come la portata in cui si è enucleata come sistema scientifico della filosofia»<sup>33</sup>. L'essenza critica della Filosofia permette di riconoscere che un sapere è parte organica di un sistema in quanto esprime in forma determinata quell'unico e medesimo contenuto per il sistema che è l'Idea stessa di Filosofia<sup>34</sup>: se è vero, come si è visto, che il carattere autenticamente epistemico di una scienza emerge solo nel momento in cui questa si fa *scienza di relazione* e, in quanto sapere particolare, scienza di una relazione determinata, l'operare critico dell'Idea di Filosofia permette di riconoscere che quella relazione determinata presa in esame dal sapere particolare riproduce la forma determinata della relazione tra il sapere particolare e l'Idea della Filosofia; detto altrimenti, dal momento che il sapere particolare è manifestazione dell'Idea di Filosofia e in quanto tale è parte organica di un sistema, la relazione che esso prende in esame è la relazione tra l'Idea della Filosofia e la forma determinata di quest'ultima assunta a oggetto e fondamento del sapere particolare medesimo.

A questo punto emerge un problema non indifferente, che potrebbe essere espresso come la ricaduta continua dell'epistemologico nell'epistemico e, in pari tempo, dell'epistemico nell'epistemologico: difatti, l'esposizione del sistema è l'esposizione scientifica della Scienza nel suo contenuto, ma ad ogni nuovo passo di questa deduzione la Scienza diviene maggiormente consapevole, proprio mediante la critica, dei suoi limiti epistemici, approfondendo così l'interrogazione sul piano epistemologico, la quale, a sua volta, permetterebbe lo sviluppo ulteriore della scienza, e così via. La Filosofia, quindi, nell'essere riconosciuta *circolo di*

---

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Sull'essenza critica della filosofia in generale e in particolare sul suo rapporto con lo stato presente della filosofia*, S. Cavallini (a cura di), Editrice Cluamen, Firenze 2019, cit. p. 64 (da ora in avanti citato con "Wesen").

<sup>34</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 34-35: «la critica scientificamente salda» – dice Cavallini nella sua "Introduzione" al testo hegeliano – «non è nient'altro che il *divenire della scienza* che è immanente alla scienza stessa; essa non viene applicata alla scienza in modo estrinseco, bensì è il necessario crollo della scienza a causa dei suoi stessi limiti ed il trapasso ad una forma successiva che non risenta di essi. Concepita nella sua immanenza, la critica non è a sua volta un qualcosa che si conserva indipendentemente dalla necessaria caduta del criticato in quanto tale, non è uno strumento, ma tramonta con esso nella misura in cui, essendo la sua stessa coscienza di sé come limitato, coincide con esso. In tal modo, la critica, in ultima istanza, non è che *il togliere di se stessa* che è tutt'uno col divenire della scienza in quanto tale. In virtù di ciò, però, proprio come la scienza caduta o, in altri termini, l'esposizione filosofica determinata che è stata criticata, essa viene altresì conservata e inverata ad un livello superiore in cui, dal momento che i limiti della scienza criticata non sussistono più come tali, essa stessa non esiste più come critica, pur mantenendo il suo contenuto».

*circoli*<sup>35</sup>, otterrebbe questa sua caratterizzazione proprio in quanto istanza di riattivazione, ad ogni livello del sistema, di questa *circolarità tra epistemico ed epistemologico*: il “problema del cominciamento”, parimenti, verrebbe così a svilupparsi come il problema di questa riproposizione continua dell’epistemologico a partire dallo sviluppo dell’epistemico e, viceversa, dell’epistemico a partire dall’approfondimento della domanda epistemologica<sup>36</sup>.

In ogni caso, appare evidente che la necessità di comprendere la forma determinata della Relazione presa in esame in una scienza (filosofica – in quanto manifestazione dell’Idea di Filosofia –) costituisce, in virtù di questo continuo ripensamento della Relazione, la Libertà dell’Idea della Filosofia rispetto al suo auto-conoscersi, ossia rispetto all’esposizione stessa di se medesima: difatti, è in questa forma determinata della Relazione che la Filosofia trova la sua esposizione, dal momento che proprio in tale Relazione si produce la “scissione” che riattiva continuamente il *bisogno della Filosofia*. Nel suo relazionarsi ad una forma determinata della Relazione, dunque mediatamente a se stessa (attraverso la mediazione di una scienza), l’Idea di Filosofia si conosce e comprende se stessa; parimenti, è solo attraverso la mediazione operata dall’Idea di Filosofia che ogni scienza si sa in quanto autenticamente corredata di essenza epistemica. Così, solo nel mutuo relazionarsi di Idea della Filosofia e scienza entrambe trovano la loro vita e la loro essenza.

---

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, cit. p. 121 (da ora in avanti citato con “Enz. B”). Si noti, però, che la figura del “circolo” appare fondamentale già nella *Vorrede alla Fenomenologia*: «Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha al proprio inizio la sua fine come suo scopo, e che è effettivo solamente attraverso il proprio svolgimento e la propria fine» (*PhdG*, pp. 14-15).

<sup>36</sup> Ancora una volta, cfr. *Wesen*, pp. 36-37, dove Cavallini si esprime nei seguenti termini: «la critica, come atto vero e proprio della critica filosofica, vale a dire come togliersi e superarsi o divenire della scienza limitata in quanto limitata, è a sua volta limitata e si toglie assieme al limitato medesimo nell’illimitato. In tal modo essa partecipa all’illimitato non più come critica, bensì come momento di questo, dinamica di sistema. La critica, *come atto*, opera ad una *contro* e *per* la scienza, mentre *come momento* informa la scienza in quanto tale [...] la scienza, concepita secondo la critica filosofica che la toglie e così la inverte, è parimenti il proprio divenire e il divenuto: come divenire essa è l’accompagnamento progressivo mediante autosoppressione della scienza limitata verso la coincidenza con il proprio canone, un accompagnamento che come tale è epistemologicamente connotato; come divenuto essa è la realizzazione del proprio canone, l’identità di ogni sapere limitato con l’idea illimitata del sapere, e dunque l’autosoppressione del finito ampliatasi a dinamica della realtà stessa, una dinamica epistemologicamente realizzatasi come metafisica».

## CAPITOLO II

### LA RICADUTA DEL PROBLEMA DELLA *VERHÄLTNIS* SUL MOVIMENTO DELLA SCIENZA IN QUANTO TALE

Il primo capitolo ci ha mostrato in che modo, nella riflessione filosofica giovanile di Hegel, si ponga per necessità il problema della scientificità all'altezza della *Verhältnis*. La Relazione viene riconosciuta come l'Assoluto medesimo, che, nei termini della scienza, è ciò che sostanzia di carattere epistemico ogni sapere: è il relazionare originario, proprio dell'Assoluto, a conferire autenticità epistemica al "Sapere Assoluto", ossia alla Filosofia, la quale si relaziona ai saperi "finiti" – intellettualistici, positivi, empirici – e in pari tempo li pone in relazione. In altri termini, ogni sapere, per essere scientifico, deve riconoscere la necessaria relazione, quindi la sua dipendenza, rispetto a quel sapere che, unicamente e originariamente, pensa la Relazione e il relazionare. Alla luce della discussione proposta nei primi due paragrafi, la relazione tra Filosofia e scienze ci ha permesso di sottolineare uno snodo decisivo per la comprensione del problema della scientificità in Hegel, ossia la cosiddetta "circolarità tra epistemico ed epistemologico": lo sviluppo proprio della scienza è, in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, la continua riapertura della questione di che cosa sia scienza, e, viceversa, la domanda epistemologica è già, di per sé, sviluppo epistemico. Tuttavia, non bisogna riconoscere la Filosofia come un sapere altro e distinto aprioristicamente rispetto alle scienze e ai saperi in genere: al contrario, la Filosofia emerge dalla problematizzazione tanto della forma quanto del contenuto di ciascun sapere. In altri termini, si potrebbe dire che c'è un movimento epistemologico (di interrogazione sulla scienza operata dalla scienza stessa) interno al momento epistemico, ossia allo sviluppo del sapere in quanto tale: il filosofico non sta altrove rispetto allo scientifico, ma ne è il motore critico che porta un sapere finito a problematizzarsi e a riconoscersi come finito. In questo senso si deve riconoscere l'emersione del filosofico a partire dallo scientifico, tanto quanto, come è chiaro ad Hegel, è necessario riconoscere che la Ragione non è e non può essere una facoltà distinta a priori dall'Intelletto, ma emerge unicamente

dal lavoro critico che quest'ultimo opera su se medesimo. Ancora una volta, il filosofico, proprio perché lo problematizza, non può mai coincidere definitivamente con lo scientifico (strettamente inteso), e tuttavia è ciò che unicamente rende a quest'ultimo il carattere di essenziale scientificità a cui esso tende. Ciò che la Filosofia interroga è la Relazione assoluta come assunzione della Relazione in quanto tale: essa, cioè, permette, in ciascun campo epistemico, di problematizzare il modo in cui la Relazione è istituita. Per questo il ripensamento continuo della Relazione, operato dalla Filosofia, è il ripensamento continuo della forma in cui la Relazione assoluta si manifesta in ogni scienza. Quello del filosofico, dunque, è un luogo vuoto, perché non è altro rispetto allo scientifico, ma, pur non coincidendo con esso, è ciò che emerge da esso; dall'altro lato, il sapere non è mai autenticamente epistemico se non è attraversato dal filosofico. Così, parafrasando Kant, un sapere senza Filosofia è cieco, la Filosofia senza sapere (o meglio, saperi) è vuota<sup>1</sup>.

L'obiettivo del capitolo che qui si introduce è quello di indagare nel dettaglio la problematizzazione della relazione tra saperi e Filosofia nella riflessione hegeliana della maturità: questa, infatti, si struttura proprio nel tentativo di produrre un discorso filosofico, ossia autenticamente epistemico, sui saperi che si sono sviluppati nel corso del tempo e, a maggior ragione, nella modernità.

### 1. *L'inveramento jenesse del problema della scientificità: la Fenomenologia dello Spirito*

La comprensione dei problemi sollevati fino ad ora e le implicazioni teoretiche che essi portano nella riflessione hegeliana della maturità ci costringono ad attraversare, prima di affrontare in modo diretto i testi hegeliani maturi, quell'opera

---

<sup>1</sup> Cfr. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. pp. 41-42: «se alla filosofia compete l'attingimento del sapere, alla filosofia è intrinsecamente costitutivo il riferimento a quelle forme parziali di sapere, nei confronti delle quali essa si presenta come unificazione suprema: se la filosofia non vuol essere vuota unità, le è necessario rapportarsi ai tipi diversi di sapere, che quell'unità appunto specificano e determinano, nell'atto stesso in cui viene riconosciuta la loro particolarità e limitazione».

che segna il punto di svolta del filosofare hegeliano nel periodo di Jena, ossia la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), il cui obiettivo è «di mostrare la via attraverso cui la coscienza può innalzarsi al sapere assoluto»<sup>2</sup> giacché «il concetto della scienza è il risultato a cui perviene la coscienza»<sup>3</sup>. Non potendo sviluppare un'analisi approfondita di questo scritto, ci limiteremo a considerarne la *Prefazione* e l'*Introduzione*<sup>4</sup>: in particolare, ai fini della nostra trattazione, si valorizzeranno quei luoghi in cui, con maggior acume filosofico, vengono sollevati da Hegel il problema della scientificità, quello della relazione tra sapere e verità e quello dell'operare della Filosofia come modalità specifica del sapere scientifico.

Le considerazioni che vengono sviluppate in queste due sedi dell'opera ci permettono di riguadagnare quel movimento, proprio della Filosofia e del filosofare in genere, che nel primo capitolo abbiamo definito “la dialettica relativa e relazionale dell'Assoluto”. Non è un caso, infatti, che Hegel riconosca che lo spirito «non è mai in quiete, bensì è compreso in un movimento di costante progresso»<sup>5</sup>: quell'eccedenza della Relazione che dev'essere sempre ricompresa nell'Assoluto medesimo è questo “movimento di costante progresso” esposto da Hegel, come si è visto, nei termini della “vera infinità”. Resta, tuttavia, il fatto che in questo movimento sia lo Spirito stesso a esplicitarsi, non però secondo una mera ripetizione estensiva, bensì alla luce di una sempre nuova interrogazione di se medesimo in quanto Spirito: il suo farsi Spirito è in pari tempo il suo rendersi cosciente *come* Spirito di essere Spirito, attraverso figure sempre nuove: è un «*unum atque idem* [...] riplasmato in figure diverse»<sup>6</sup> o, come è stato da noi definito, il ripensamento

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>4</sup> Per un'analisi più approfondita della *Vorrede* rimandiamo al testo di G. Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, INSCHIBBOLETH, Roma 2022. Su una lettura approfondita e ragionata dell'intera *Fenomenologia* cfr. F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

<sup>5</sup> *PhdG*, p. 9. Sullo stesso punto cfr. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. p. 86: «L'assoluto hegeliano è quindi la totalità, dialetticamente strutturata, delle relazioni trascendentali, che fondano la razionalità del reale, inteso come mondo della natura e dell'attività dello spirito umani in tutte le sue manifestazioni. Tali relazioni possono venir riassunte in quello schema che ne compendia, anche se in maniera astratta e ancora indeterminata, l'istanza dialettica più significativa: esso [...] è stato definito da Hegel come *identità dell'identità e della non identità*».

<sup>6</sup> *Phän*, p. 11. Si noti il prosieguo del testo hegeliano: «Se lo sviluppo non consiste in altro che in tale ripetizione della medesima formula, l'idea, per sé indubbiamente vera, nel fatto non va più in là del proprio cominciamento», ma è proprio questo a costituire «quella ricchezza che scaturisce da se

## Capitolo II

continuo della Relazione (assoluta) in forme sempre nuove.

Ora, è necessario notare che proprio questo movimento viene riconsiderato da Hegel, all'altezza dell'*Introduzione*, secondo la nozione di "inquietudine" (*Unruhe*)<sup>7</sup>: questa sembra essere costitutiva della coscienza e del suo sviluppo e concerne appunto la relazione tra la coscienza medesima e il sapere assoluto o, ancor più specificamente, tra sapere e verità. Proprio come la Relazione cade sempre fuori dall'Assoluto, implicando così per quest'ultimo un movimento di ricomprensione entro sé della *Verhältnis*, allo stesso modo, lo sviluppo del sapere, anche e soprattutto di quello coscienziale, non è mai definitivo, ma istituisce a ogni livello un processo di mediazione con ciò che si costituisce come definito: ogni qualvolta il sapere della coscienza attraversi una figura, tale sapere si costituisce *in sé e per sé*, ma una nuova mediazione, operata criticamente dalla Filosofia, non fa altro che riproporre tale sapere in sé e per sé come semplicemente in sé rispetto alla verità che la coscienza cerca di comprendere nella sua esperienza. In realtà, questa inquietudine è strutturale nella coscienza medesima, ed è anzi ciò che le permette di non fermarsi di fronte a un particolare oggetto, ma di ritornare in sé attraverso esso; questo è possibile proprio perché, nel suo rapportarsi all'oggetto, la coscienza opera già una mediazione in virtù del suo farsi critico: infatti, «l'oggetto della coscienza non è mai solo una cosa inerte e semplicemente esteriore, ma è una *Sache*, una realtà oggettiva attraversata da una serie di determinazioni linguistico-concettuali»<sup>8</sup> le quali fanno sì che si attui, per l'appunto, la mediazione propria del pensiero. È importante sottolineare che è proprio alla luce di questo "rapporto

---

stessa e dalla auto-determinantesi differenza delle forme» (*ivi*, p. 12): poco oltre si legge ancora: «la sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da sé con se stesso [...] soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'essere-altro in se stesso – non un'unità originaria come tale, né un'unità *immediata* come tale – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale» (*ivi*, p. 14).

<sup>7</sup> Rispetto alla nozione di *Unruhe* nella *Fenomenologia*, cfr. P. Cesaroni, *Struttura della coscienza e sapere assoluto. La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*, "Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane", n. 37 (1), 2008, pp. 83-104. Si tenga presente che già all'interno del saggio sul *Naturrecht* Hegel scrive: «l'eterna inquietudine del concetto [*die ewige Unruhe des Begriff*] o dell'infinità è nella stessa organizzazione, consumando se stessa e sacrificando la vita come fenomeno (l'elemento puramente quantitativo), in modo tale che quest'ultima, germogliando da se stessa, possa eternamente rinascere a nuova giovinezza dalle proprie ceneri» (*NR*, p. 335).

<sup>8</sup> Cesaroni, *op.cit.*, p. 88.

instabile”, mai sanato, che la coscienza instaura con i suoi oggetti, che si produce non solo la consapevolezza dell’eccedenza della verità rispetto al sapere prodotto dalla coscienza, ma il tentativo di ricomprensione di quest’ultima nel sapere medesimo<sup>9</sup>.

Ora, questo tentativo non cerca, formalisticamente, di categorizzare la verità a partire da concetti già esistenti, bensì è il cuore della produzione concettuale: come infatti viene reso esplicito dallo stesso Hegel nell’*Introduzione*,

Se noi diamo al *sapere* il nome di *concetto*, mentre diamo all’essenza o al vero quello di *essente* o di *oggetto*, l’esame consiste nello stare a vedere se il concetto [il sapere] corrisponda all’oggetto [la verità]. Se però diamo *all’essenza*, ossia all’in sé *dell’oggetto*, il nome di *concetto*, e per contro per *oggetto* intendiamo tale concetto in quanto *oggetto*, cioè il modo in cui esso è *per un altro*, allora l’esame consiste nello stare a vedere se l’oggetto [la verità] corrisponda al proprio concetto<sup>10</sup>.

In altri termini, ciò che si tratta di fare non è tanto partire da un dato oggetto e concettualizzarlo al fine di conoscerne la verità (questo è, semmai, il rappresentare), bensì indagare la verità a partire dall’interrogazione e dalla problematizzazione dei concetti che cercano di comprenderla. In questo modo è la verità stessa a rendere conto dei suoi concetti, a rendere cioè evidente se essi siano o non siano in grado di esporla e darne comprensione: questo significa interrogare la verità, o meglio, lasciare che la verità medesima interroghi quelle strutture

---

<sup>9</sup> Cfr. *PhdG*, pp. 63-64: la coscienza «differenzia da sé qualcosa a cui nel contempo si *rapporta*, ovvero – per esprimersi altrimenti – vi è qualcosa *per questa coscienza stessa*; e il lato determinato di questo *rapportarsi*, ossia il lato dell’*essere* di qualcosa *per una coscienza*, è il *sapere*. Da questo essere per un altro noi distinguiamo però l’*essere in sé*; ciò che è rapportato al sapere viene parimenti distinto da esso, e posto come *essente* anche al di fuori di questo rapporto; il lato di questo in sé si chiama *verità*. [...] La coscienza dà in se stessa la propria misura, e l’indagine diviene perciò una comparazione di lei con se stessa; poiché la distinzione che è appena stata fatta ricade nella coscienza stessa. Entro di lei c’è qualcosa *per un altro*, ossia la coscienza ha in generale in sé la determinatezza del momento del sapere; nel contempo, ai suoi occhi questo altro non è soltanto *per lei*, ma è anche esterno a questo rapporto, ovvero *in sé*: è insomma il momento della verità».

<sup>10</sup> *Ibidem*. Sul ruolo del concetto nei riguardi della scientificità, cfr. *ivi*, pp. 5-6: «La vera figura in cui la verità ha esistenza non può che essere il sistema scientifico. [...] La necessità interna che il sapere sia scienza è implicita nella sua natura, e l’unico chiarimento soddisfacente, in proposito, è la presentazione della filosofia stessa. Ma la necessità esterna, nella misura in cui la si intenda in modo universale, cioè senza considerare l’accidentalità della persona e delle circostanze individuali che l’hanno occasionata, è identica a quella interna, considerata nella figura in cui il tempo rappresenta l’esistere dei suoi momenti. [...] la verità ha l’elemento della propria esistenza unicamente nel *concetto*».

## Capitolo II

concettuali, i saperi, le scienze e sia giudice della loro adeguatezza rispetto a se medesima. Se di fronte a sé la verità non trova un sapere che sia in grado di esporla, ciò che va in crisi non è la verità, bensì proprio il sapere, il quale è costretto, a questo punto, a ripensarsi, ossia a interrogare da sé – con maggior vigore e rigore – il proprio statuto epistemico. Questo, inoltre, permette di chiarire perché per Hegel «*contradictio est regula veri*»: quando, infatti, si presenta la situazione per la quale il sapere non è in grado di esporre la verità di un oggetto, il sapere medesimo entra in contraddizione, ma tale contraddizione, lungi dal congelare il movimento progressivo del sapere (lo sviluppo epistemico), lo spinge a riconfigurarsi al fine di ricomprendere in sé tale oggetto. Nei termini di Hegel,

mentre la coscienza, dunque, scopre nel proprio oggetto che il suo sapere non vi corrisponde, anche l'oggetto stesso non tiene più; ossia la misura dell'esame si muta, se ciò di cui dovrebbe essere misura non regge all'esame; quindi è sotto esame non soltanto il sapere, ma anche la misura dell'esame stesso<sup>11</sup>.

Ora, il punto decisivo di questa impostazione è il riconoscere, come fa lo stesso Hegel<sup>12</sup>, che la verità non è data a priori, quasi fosse un *noumeno* da cui – sorprendentemente – sia possibile attingere alcunché: semmai, è l'interrogazione critica che il sapere opera su se medesimo a segnare il momento di emersione della verità<sup>13</sup>. In altre parole, lo scarto che costantemente si produce tra sapere e verità

---

<sup>11</sup> Cfr. *PhdG*, p. 65.

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, p. 58: «se la preoccupazione di cadere in errore insinua una sfiducia nella scienza, la quale, quando non ha perplessità di questo genere, si mette direttamente all'opera e conosce effettivamente, non si vede perché non si debba ammettere anche, all'inverso, una sfiducia in questa sfiducia, e non ci si debba preoccupare che questa paura di errare non sia già l'errore stesso. Di fatto, essa presuppone qualcosa, anzi parecchio, come verità e vi basa le sue perplessità traendone le relative conclusioni, mentre è proprio di ciò che occorre in precedenza esaminare se sia o meno la verità. Quella paura infatti dà per presupposte *rappresentazioni* del *conoscere* inteso come uno *strumento* e come un *medium*, e inoltre una *differenza fra noi stessi e questo conoscere*; soprattutto, però, presuppone che l'assoluto se ne stia *da un lato e il conoscere dall'altro*, per sé e separato dall'assoluto, pur essendo qualcosa di reale; ossia, perciò, che il conoscere – il quale, in quanto esterno all'assoluto, è anche esterno alla verità – sia comunque veritiero [...] unicamente l'assoluto è vero, [...] unicamente il vero è assoluto».

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 61: il cammino che la coscienza opera nell'accingersi alla scienza è «lo sguardo che penetra consapevole nella non verità del sapere apparente, secondo cui è reale al massimo grado ciò che in verità, piuttosto, non è altro che il concetto non realizzato». Ancora una volta, dunque, si fanno più limpide le argomentazioni da noi addotte circa la relazione tra verità e sapere: la verità del sapere emerge dal sapere stesso, o meglio, dalla problematizzazione (quindi dal riconoscimento della “non verità del sapere apparente”) che il sapere opera su se medesimo.

e che segna l'origine della *Unruhe* propria della coscienza<sup>14</sup>, non è altro che lo scarto intrinseco al sapere medesimo nel momento in cui questo si rivolge criticamente a se stesso<sup>15</sup>: rivolgersi criticamente nei confronti di sé, però, altro non è che slegarsi dalla finitezza del singolo oggetto che si ha in esame per pensare la relazione e il relazionarsi di questo oggetto a tutto ciò che ha già operato, nel cammino dell'esperienza (in questo caso dell'esperienza della coscienza), una mediazione<sup>16</sup>.

Diviene più facile a questo punto capire in che senso, come si è cercato di spiegare sopra, il filosofico certamente non sia mai separato dallo scientifico, ma, sebbene non coincida con esso, emerga solo da quest'ultimo<sup>17</sup>: come del resto nota

---

<sup>14</sup> Cfr. Cesaroni, *op. cit.*, pp. 90-91: «proprio a quest'altezza si può comprendere il motivo dell'instabilità e dell'inquietudine che sono alla base dell'esperienza: quest'ultima si configura come la ricerca per così dire inconscia dell'identità con sé, che però è costitutivamente impossibile, destinata a fallire e a ripetersi in questo suo fallimento, nella misura in cui si rimane all'interno della struttura rappresentativa (*Vorstellung*) che implica la differenza irriducibile del soggetto all'oggetto. L'inquietudine della coscienza sta tutta in questa dialettica: da un lato essa, nell'oggetto, ricerca *se stessa*, ma dall'altro lato ricerca *se stessa nell'oggetto*, ovvero in ciò che essa non è ma in cui semplicemente *si rispecchia*. In altre parole, l'identità della coscienza con sé passa sempre attraverso una differenza originaria, un taglio o una cesura (il soggetto e l'oggetto, l'al di qua e l'al di là dello specchio), che rende insoddisfacente ogni identificazione, spingendo così alla *ripetizione* dell'esperienza e quindi alla costituzione di un nuovo oggetto e insieme di una nuova figura della coscienza».

<sup>15</sup> Il senso di questa operazione critica – che Hegel eredita dalla tradizione scettica – che il sapere opera su sé medesimo, il ripensamento di se stesso e del suo statuto epistemico è la trasformazione del sapere: tale mutamento è già l'esperienza che esso fa (su di sé). Questo è, in fin dei conti, il modo di progredire del sapere stesso. Sul punto in questione cfr. Cesaroni, *op. cit.*, pp. 95-96: «la verità è, nel cammino fenomenologico, *qualcosa che accade alla coscienza* e che implica una sua trasformazione, un lavoro che la coscienza stessa è chiamata a compiere su di sé: una *Bildung* [...] la verità [...] non può accadere o manifestarsi se non interviene una trasformazione del soggetto che intende raggiungerla, né dunque essa è separabile da tale trasformazione. Da questo punto di vista, l'*Angst* che la coscienza prova "*vor der Wahrheit*", di fronte alla verità, non è ovviamente da intendere come paura per la rivelazione di qualche determinato "contenuto vero"; è piuttosto da leggere come angoscia di fronte all'inquietudine che la coscienza stessa riconosce come il suo nucleo più intimo, e che la spinge a modificarsi e a trasformarsi».

<sup>16</sup> Cfr. Chierighin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. p. 47: «il sapere filosofico riporta sempre nell'ambito di un'assoluta mediazione le asserzioni, in cui il sapere immediato cristallizza di volta in volta l'infinita ricchezza dell'essere».

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 59: «Fare della filosofia l'unità del sapere significa allora porre in luce quell'unità profonda, cui ogni sapere si richiama come a suo fondamento: questo nient'altro è che il domandare, la problematicità pura. [...] L'infinità viene così riconosciuta come struttura trascendentale dell'esperienza, in quanto è l'anima di ogni determinazione concreta, di ciò per cui ciascuna si differenzia da altro e di ciò per cui ciascuna è identica a se stessa. Inoltre, essa è l'assoluta mediazione, oltre la quale non è possibile risalire; infatti, pulsa in sé, ma non si muove, trema in sé, ma non è inquieta: il che equivale a riconoscere che, se la problematicità viene colta come struttura trascendentale dell'esperienza, essa non è a sua volta problematizzabile, in quanto è essa stessa il problematizzare, e se l'assoluta inquietudine è l'anima del divenire, essa è in se medesima quieta, poiché l'ultima e più concreta determinazione del reale non può volgersi contro se stessa, se non riaffermandosi».

## Capitolo II

anche Hegel nella *Vorrede*, «il cammino che porta alla scienza è la forma intellegibile, si offre a tutti ed è per tutti eguale. Pervenire attraverso l'intelletto al sapere razionale è la giusta pretesa della coscienza che si incammina verso la scienza»<sup>18</sup>.

Quella che in precedenza abbiamo definito “la circolarità tra epistemico ed epistemologico” altro non è che questo movimento continuo di emersione del filosofico. Ancora una volta, tutto questo permette di chiarire un punto decisivo nella ricerca che ci siamo proposti con questo lavoro: perché una scienza sia autenticamente epistemica essa non può prescindere da un lavoro essenzialmente filosofico di critica tanto del suo statuto epistemico, quanto del suo essere scienza particolare – avente, cioè, uno specifico campo e oggetto di indagine, distinti da quelli delle altre scienze. Tale lavoro critico, come è a questo punto evidente, non può essere altro che il superare la propria finitezza di sapere singolo attraverso un continuo lavoro, essenzialmente razionale – nel senso della *Vernunft* esposto precedentemente<sup>19</sup> –, di ripensamento della relazione che lega tale sapere agli altri in un'unica *absolute Verhältnis*. Questo è il sistema, questa è la sua effettualità, questo è il lavoro speculativo, perché solo da questo lavoro emerge il filosofico come autenticità epistemica.

Alla luce delle acquisizioni fin qui guadagnate è ora possibile analizzare in che modo, nei testi della maturità, si configuri il tentativo di Hegel di dare al sistema un'esposizione che sia essa stessa epistemica: tale esposizione ha l'obiettivo di dare comprensione, in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, tanto di che cosa sia scienza quanto del suo sviluppo – posta, come abbiamo sottolineato più volte, “la circolarità tra epistemico ed epistemologico”, mutuo movimento di sviluppo della scienza e continua interrogazione sulla sua essenza – giacché, ancora una volta, «soltanto come scienza o come sistema il sapere è effettuale, e può venir

---

<sup>18</sup> *PhdG*, p. 10.

<sup>19</sup> Cfr. *supra*, cap. I §2. Per richiamare il punto, in riferimento al *Verstand*, cfr. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. pp. 69-70: «l'intelletto [...] non può egualmente cogliere la relazione [...] l'unico tipo di relazione che esso può cogliere, non è altro che l'equivalenza dei concetti tra di loro o un rapporto di analogia che può congiungerli in maniera affatto estrinseca [...] Quando il pensiero si realizza come intelletto, la nota che lo caratterizza è allora l'irrelatività, cioè quanto vi è di più invertito rispetto alla sua natura; pensiero è infatti mediazione originaria, mentre l'intelletto, il quale fissa i suoi contenuti sottraendoli alla relazione, mostra di essere l'alienazione e l'estrinsecazione del pensiero da se stesso».

presentato soltanto come scienza o come sistema»<sup>20</sup>.

## 2. *L'Enciclopedia di Heidelberg (1817) e di Berlino (1830): la relazione tra la Scienza Filosofica e le scienze empiriche*

Che la verità possa essere esposta solo in forma sistematica è, come si è più volte sottolineato, il nocciolo della questione della scientificità, nonché acquisizione prima nella riflessione hegeliana giovanile. Negli anni della maturità tale acquisizione, lungi dal modificarsi, si consolida nel pensiero hegeliano attraverso una serie di tentativi sistematici: le varie edizioni della *Enciclopedia* (prima solo *Enciclopedia filosofica*, poi *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*) vanno appunto in questa direzione<sup>21</sup>. Anche in questo caso, non potendo sviluppare in maniera approfondita le analogie e differenze tra le edizioni dell'opera che corona la ricerca filosofica di Hegel, ci si concentrerà su due edizioni dell'*Enciclopedia*: quella di Heidelberg (1817) e quella di Berlino (1830); nello specifico, verranno prese in esame le due introduzioni, nelle quali è evidente l'esigenza hegeliana di chiarire la relazione che intercorre tra la Filosofia e la scienza, o meglio, le scienze.

È su questa relazione infatti che si gioca l'effettiva esposizione della Filosofia come "Sapere Assoluto" – che, non a caso, è il punto d'arrivo del percorso teoretico della *Fenomenologia dello Spirito*, giacché la coscienza giunge alla scienza –: solo nell'attraversamento critico dei saperi finiti, positivi, empirici si nota, per Hegel, il momento di emersione del filosofico e pertanto, solo una corretta – il che significa, "autenticamente epistemica" – esposizione di questa relazione permette l'esposizione della Filosofia stessa. Ora, la relazione che intercorre tra Filosofia e scienze particolari, lo si ricordi, non è la relazione tra due termini distinti a priori, bensì la relazione che un sapere finito mantiene criticamente con se stesso: è solo

---

<sup>20</sup> Phän, p. 18.

<sup>21</sup> «È sul concetto di enciclopedia che si regge la realizzazione della sistematicità della scienza» (L. Bignami, *Il concetto di "Enciclopedia"*, in F. Chierighin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'"Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 23-61, cit. p. 23).

## Capitolo II

da questo mantenimento critico della relazione con sé che emerge il filosofico. Pertanto, la visione per la quale Filosofia e scienza particolare sarebbero disgiunte dualisticamente, al punto che l'una potrebbe sussistere separatamente dall'altra e l'altra sarebbe – per così dire – inficiata esternamente e coattivamente dall'una, è, invero, frutto di un fraintendimento che non riesce a cogliere quel salto “infinito” che il sapere stesso opera da sé nei riguardi della sua finitezza: in altri termini, se Filosofia e scienze particolari appaiono separate, ciò è dovuto al fatto che si è perso, nella considerazione del salto qualitativo e – si potrebbe dire – qualitativamente epistemico che una scienza compie, proprio il riconoscimento che questo “salto” e il conseguente scarto che si produce è già essenzialmente filosofico. Il fraintendimento che cerchiamo di sottolineare trova una sua legittimazione proprio rispetto al rapporto che intercorre tra i guadagni della *Fenomenologia* e l'attuazione stessa del sistema. Infatti,

la via che conduce al punto di partenza dell'*Enciclopedia*, al livello in cui il sapere ha tolto via ogni relazione ad altro ed è sapere puro, mostra di contenere in sé tanto il cominciamento della scienza, che è l'immediatezza della coscienza sensibile, quanto la mediazione che fonda la legittimità della scienza assoluta. Ma una volta attinto il sapere assoluto, spetta piuttosto a quest'ultimo di rivendicare a sé la natura di orizzonte fondante e di effettiva ragion d'essere di quelli che parevano essere il suo cominciamento immediato e la sua mediazione<sup>22</sup>.

Che la Filosofia emerga direttamente dalla scienza particolare, che l'infinità sorga solo dalla finitezza, tutto ciò è coerente con il movimento di emersione della Ragione a partire dal semplice Intelletto: così come il riflettere del secondo (il rappresentare del *Verstand*) approda alla vera e propria comprensione operata dalla prima solo attraverso la (considerazione della) *Verhältnis*, allo stesso modo una scienza particolare si innalza al piano filosofico solo nel momento in cui riconosce non solo il suo essere sapere finito rispetto ad altri saperi altrettanto finiti, ma soprattutto il suo essere *essenzialmente sapere* tanto quanto lo sono, in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, gli altri saperi particolari. La relazione che intercorre tra i saperi di un sistema, allora, è a tutti gli effetti *una* “assoluta Relazione”, la sola

---

<sup>22</sup> Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. p. 84.

che possa essere coerentemente colta dall'unica Ragione e la sola che debba essere autenticamente esposta in forma sistematica<sup>23</sup>. Non a caso, la Filosofia è «ricerca della Verità [...] essa è tale nella consapevolezza della natura e del valore dei rapporti di pensiero [*Denkverhältnisse*] che collegano e determinano ogni contenuto»<sup>24</sup>.

Ecco, allora, il vero oggetto di un'esposizione autenticamente epistemica della Filosofia: la relazione che intercorre, indistintamente, tra tutte quelle forme in cui il pensiero si esplica, o meglio, rende attuale la sua effettualità. Questa *Verhältnis* è ciò che deve necessariamente emergere per fare in modo che non solo le scienze particolari guadagnino, mediante il filosofare, l'essenza epistemica che loro spetta, ma anche che la Filosofia posseda un contenuto vero su cui operare il suo infinito domandare. Difatti, «ciò che in una scienza è vero, lo è mediante e in forza della filosofia, la cui enciclopedia abbraccia perciò tutte le diverse scienze»<sup>25</sup>.

L'*Enciclopedia* ha, in fin dei conti, questo obiettivo: dare esposizione delle forme (determinate) in cui si manifesta quest'unica "assoluta Relazione" nelle scienze particolari, le quali, tuttavia, proprio in virtù di questa mediazione operata dalla Filosofia, guadagnano a buon diritto il titolo di "Scienze Filosofiche". Come nota lo stesso Hegel, «la filosofia è enciclopedia delle scienze filosofiche, in quanto il suo intero ambito viene esposto con l'indicazione determinata delle parti»<sup>26</sup>.

Tuttavia, non bisogna dimenticare che le scienze filosofiche non sono opposte alle scienze particolari, empiriche: al contrario, le prime emergono unicamente dalla finitezza delle seconde, attraverso un movimento infinito – il che significa,

---

<sup>23</sup> Quanto finora esposto trova conferma nelle parole dello stesso Hegel: dalla *Prefazione* alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* (1827) si legge che «uno dei peggiori pregiudizi verso la Filosofia consiste nel credere che essa si trovi in opposizione rispetto a una sensata conoscenza empirica, alla realtà razionale del diritto alla sobrietà di una devozione religiosa. La Filosofia, piuttosto, riconosce tutte queste figure, anzi le giustifica, e il senso del pensiero si approfondisce nel loro contenuto, impara e si rafforza in esse, così come fa anche nelle grandi intuizioni della Natura, della Storia e dell'Arte: questo contenuto compatto, infatti, nella misura in cui viene pensato, è l'Idea speculativa stessa» (*Enz. B*, p. 41).

<sup>24</sup> *Enz. B*, p. 43.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, trad. it. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chierighin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987, (da ora in avanti citato come "*Enz. A*"), §10 (p. 17).

<sup>26</sup> *Ivi*, §6 (p. 15). Verso considerazioni simili anche il §7: «la filosofia è anche essenzialmente enciclopedia, in quanto il vero solo come totalità e solo mediante distinzione e determinazione dei suoi distinti può essere la necessità dei medesimi e la libertà dell'intero; essa è dunque necessariamente sistema» (*ivi*, §7, p. 16).

## Capitolo II

filosofico – di lavoro di queste ultime su se stesse, sul loro statuto epistemico, quindi sul principio che le muove nella ricerca e che definisce il loro campo epistemico<sup>27</sup>. Questo movimento infinito è il pensiero nel suo reale farsi razionale, ossia attuale, effettuale (*Wircklich*), che è, contemporaneamente, il suo razionale farsi reale: è, ancora una volta, l'unilaterale rappresentare dell'Intelletto che muta la sua riflessione nell'effettivo *begreifen* (la comprensione razionale<sup>28</sup>) della Ragione. Perdere questo movimento significa rimanere fermi alla finitezza, cercando tuttavia di raggiungere comunque l'universalità che ci si attende da una scienza: «ogni sapere diverso da quello filosofico è sapere del finito, ovvero un sapere finito, poiché la ragione, in quanto qualcosa di soggettivo, vi presuppone in generale un oggetto dato, quindi non riconosce se stessa in esso»<sup>29</sup>.

Come è chiaro da questo passo, quello che manca in una scienza, in un sapere finito che non riesce a superare la sua finitezza è appunto la consapevolezza della sua relazione alla Filosofia e all'unità del sapere che essa porta, giacché se ci fosse tale consapevolezza, la ragione ritornerebbe in sé, ossia riconoscerebbe se stessa alla luce della sua oggettivazione nel sapere finito medesimo. Detto altrimenti, un sapere è e resta finito, perché non si pensa “in relazione”, prima di tutto con quella «modalità peculiare del pensiero, e precisamente una modalità mediante la quale il pensiero diviene [...] conoscenza concettuale [*begreifendes Erkennen*]]»<sup>30</sup>, quindi con gli altri saperi finiti attraverso la mediazione operata da essa. Eppure, è necessario ribadire che una scienza guadagna la sua autenticità epistemica solo quando, pensandosi in relazione, si pensa come una, finita e particolare *accanto* alle

---

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, §1 (p. 11): «tutte le scienze diverse dalla filosofia hanno oggetti tali che, in quanto dati immediatamente dalla rappresentazione, vengono quindi presupposti come accettati già all'inizio della scienza, così anche come le determinazioni ritenute indispensabili nel successivo sviluppo vengono raccolte prendendole dalla rappresentazione». In termini diversi, una riflessione simile è presente anche in *Enz. B*, §1 (p. 91): «la Filosofia non ha il vantaggio di cui godono le altre scienze e che consiste nel poter *presupporre* come immediatamente dati dalla rappresentazione i propri oggetti, e come già assunto il *metodo* della conoscenza nel suo inizio e processo ulteriore». Tali affermazioni ci permettono di comprendere nuovamente in che senso, come vuole la lezione platonica, la Filosofia, a differenza dei saperi particolari, procede dall'ipotetico al principio non ipotetico (cfr. *supra*, cap. I, §3, n. 32).

<sup>28</sup> Cfr. *PhR*, p. 61: «il compito della Filosofia è comprendere concettualmente *ciò che è*, perché *ciò che è*, è la Ragione».

<sup>29</sup> *Enz. A*, §5 ann. (p. 14).

<sup>30</sup> *Enz. B*, §2 (p. 93).

altre scienze, altrettanto particolari<sup>31</sup>: è con questo salto epistemico che essa entra nel “circolo” della Filosofia e perde la sua finitezza in questo movimento infinito nel quale essa stessa determina uno specifico campo del sapere, ovvero una specifica forma per la quale il sapere e – il pensiero in genere – si manifesta.

Che il movimento verso l’infinità, o quantomeno la spinta ad esso, sia interno alle stesse scienze empiriche stesse è il perno attorno a cui ruota tutto il lavoro espositivo dell’*Enciclopedia*:

le scienze empiriche [...] recano con sé lo stimolo a vincere la *forma* in cui viene offerta la ricchezza del loro contenuto – ricchezza che è un qualcosa di semplicemente immediato e trovato, una molteplicità *giustapposta* e perciò, in generale, *accidentale* –, e a elevare questo contenuto fino alla Necessità. Ora, questo stimolo strappa via il pensiero da quella Universalità e da quell’appagamento garantito soltanto *in sé*, e lo spinge a *svilupparsi a partire da se stesso*. Tale sviluppo è, da un lato, nient’altro che la ricezione del contenuto e delle sue determinazioni date; dall’altro lato, a un tempo, lo sviluppo conferisce a questo stesso contenuto la figura di emergere liberamente – nel senso del pensiero originario [*ursprünglichen Denken*, il “pensare originario”] – soltanto in conformità alla Necessità della cosa stessa<sup>32</sup>.

Ancora una volta, pensare continuamente sotto nuove forme determinate quell’unica assoluta Relazione costituisce l’infinità e l’autenticità epistemica propria della Filosofia: ogni sapere o movimento di pensiero in genere che voglia essere autentica scienza non può che sviluppare entro sé una forma specifica di questa Relazione, giacché solo in questo modo tale scienza, per quanto determinata, perde la sua finitezza, o meglio inserisce quest’ultima in un processo infinito, quale è quello proprio dell’*ursprünglichen Denken*, quindi del filosofare in quanto tale. Solo in questo modo la Ragione non si perde in un oggetto determinato (rimanendo, così, solo Intelletto), bensì ritorna in sé mediante il suo oggettivarsi in una forma determinata del sapere. Per questo motivo, ancora, solo la Relazione è garanzia di

---

<sup>31</sup> Difatti, i saperi finiti sono scienze «in tanto positive in quanto non riconoscono il loro concetto come finito, né mostrano il passaggio delle medesime e della loro sfera in una più alta, ma l’accettano come semplicemente valida» (*Enz. A*, §10 ann., p. 18). Questo mancato riconoscimento segna la finitezza della forma delle scienze.

<sup>32</sup> *Enz. B*, §12 (p. 115).

## Capitolo II

autenticità epistemica di un sapere, o meglio, di un ambito determinato del sapere, non l'oggetto specifico di quest'ultimo<sup>33</sup>. La Relazione, anche tra finiti (e forse, come è a questo punto evidente, precisamente solo tra finiti) è un processo (di mediazione) infinito, perché infinita è la mediazione che esso genera.

A conclusione di questo paragrafo, è bene far presente che la lettura proposta rispetto alla discussione circa la relazione tra Filosofia e scienze nel sistema hegeliano oltrepassa l'attinenza ai testi hegeliani medesimi. Sebbene, come si è più volte ribadito, questa relazione sia decisiva all'interno del sistema, essa non viene tematizzata fino in fondo. Nello specifico, nella lettera dei testi manca un'esposizione chiara di come il piano filosofico emerga direttamente dall'interno dei saperi finiti, come movimento di autosviluppo – si direbbe, di mutamento vero e proprio della forma finita. Il punto che si tratta di pensare oltre Hegel riguarda, infatti, proprio l'effettivo movimento, il “salto” – come lo abbiamo precedentemente definito – mediante il quale il sapere finito raggiunge il livello di problematizzazione che è proprio della riflessione filosofica.

Detto altrimenti, se si prende alla lettera il testo hegeliano, non si riesce a scorgere, all'interno di esso, ciò che dà consistenza, anche e soprattutto epistemica, al tentativo sistematico: vale a dire, non si riesce a scorgere quell'elemento motore intrinseco a ogni sapere finito che permette di far entrare quest'ultimo in un movimento di problematizzazione infinito, mediante il quale un sapere si sa in relazione organica a tutti gli altri saperi in virtù del suo essere, come gli altri, “semplicemente” pensiero. Infatti, affinché un sapere riconosca se stesso come finito e in relazione ad altri saperi finiti, quel sapere deve già essere stato trasceso, cioè non ci si trova più in esso. Il punto di vista della finitezza del finito è il punto di vista di un'altra scena, di un'altra scienza, cioè della filosofia.

Così, l'impossibilità di scorgere questo punto problematico porta la proposta sistematica di Hegel a un cortocircuito teoretico: da un lato, come si è visto<sup>34</sup>, proprio perché ogni singola scienza ha in sé lo stimolo a superare la sua forma finita,

---

<sup>33</sup> Cfr. Bignami, *Il concetto di "Enciclopedia"*, cit. p. 31: «la filosofia, in virtù del suo carattere scientifico, costituisce la radice comune delle scienze particolari, garante della loro non accidentalità e della loro verità».

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, cap. II, §2 n. 32.

il piano filosofico sarebbe raggiungibile solo a partire dalla problematizzazione, interna a ogni sapere, della propria finitezza; dall'altro questo movimento di problematizzazione, proprio perché tale finitezza è riconoscibile solo nel suo medesimo superamento, sarebbe già di per sé filosofico, e dunque implicherebbe un livello di riflessione altro rispetto a quello strettamente scientifico, a partire da quale si attingerebbe la problematizzazione che ne produce il movimento.

In realtà, la questione, per quanto spinosa possa apparire, sembra già risolversi da sé. Si tratterebbe, ancora una volta, di riconoscere che solo quel problematizzare come tale costituisce il filosofico in sé, seppure nel suo momento solo “negativo”: tale problematizzare, però, dovrebbe essere concesso solo nel momento in cui si dà qualcosa di problematizzabile (tanto nel suo contenuto, quanto nella sua forma). Questo qualcosa di problematizzabile altro non sarebbe che ciascun sapere.

Resta da capire in che modo tale problematizzazione non sia e non possa essere esterna al sapere, dunque, in che modo essa costituisca nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto un'identica istanza valida e in grado di presentarsi per ogni movimento di pensiero.

Ora, la lettura da noi proposta – lettura che cerca di evitare il cortocircuito esposto sopra assumendo il movimento interno alla singola scienza come movimento critico nei confronti di sé medesima – trova suggestione a partire da un tema, questo sì, posto da Hegel, che riguarda la relazione tra la Filosofia e lo scetticismo: solo un movimento di autentico scetticismo permetterebbe al sapere di riconoscere la sua finitezza a partire da sé, quindi di abbandonare da sé la sua forma finita per entrare all'interno del movimento infinto del pensiero – per l'appunto quello proprio del filosofico – mediante il quale si riconosca quell'assoluta Relazione che lega organicamente – quindi, in forma di autentico sistema – tutti i saperi e i movimenti di pensiero in genere, fino a riconoscerne l'identità, quindi l'uni(c)ità del pensiero stesso.

Che la chiave per la risoluzione della questione sia lo scetticismo, e la relazione di questo al filosofare, è suggerito dalle pagine dello scritto critico giovanile sul *Rapporto dello scetticismo con la Filosofia*<sup>35</sup>. In questa sede – si ricordi che il

---

<sup>35</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la Filosofia*, trad. it. a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1970 (da ora in avanti citato con “*Skept*”).

## Capitolo II

pretesto dello scritto è la recensione di uno scritto dello scettico moderno Schulze – Hegel sottolinea che «lo scetticismo stesso è unito nel modo più intimo con ogni vera filosofia, e [...] quindi vi è una filosofia la quale non è né scetticismo né dogmatismo, ma l'uno e l'altro assieme»<sup>36</sup>, giacché «una vera filosofia ha necessariamente essa stessa anche un lato negativo, il quale è rivolto contro ogni limitatezza»<sup>37</sup>. Lo scetticismo, nella sua forma autentica – che per Hegel è quella esemplificata all'interno del *Parmenide* platonico<sup>38</sup> – «non si costituisce a parte specifica di un sistema, ma è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo»<sup>39</sup>: ancora, esso «è il lato libero di qualunque filosofia, in ogni genuino sistema filosofico»<sup>40</sup>.

Lo scetticismo, che prima ancora di essere una scuola è una *ἀγωγή*, ossia «una guida per vivere in modo retto e per pensare in maniera giusta»<sup>41</sup>, costituisce agli occhi di Hegel un gradino essenziale<sup>42</sup>, ossia irrinunciabile per raggiungere la Filosofia: esso non è la Filosofia, ma è quel momento – negativo – necessario affinché sia raggiunto il livello filosofico. Questo perché, come si apprende dalle *Lezioni sulla storia della Filosofia*, lo scetticismo «è l'arte di dissolvere tutto ciò che è determinato mostrandolo nella sua nullità»<sup>43</sup>: l'operare proprio dello scetticismo, dunque, mostra «di tutto ciò che viene assunto immediatamente e che è finito, che non è nulla di stabile, di saldo, d'assoluto, di vero»<sup>44</sup>. Se quindi vi è, perché deve esserci – al fine di assumere la verità dell'emersione del filosofico a

---

<sup>36</sup> *Skept*, p. 77.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 77-78.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 78: «quale più completo ed autosufficiente documento e sistema del genuino scetticismo potremmo trovare, se non il *Parmenide* della filosofia platonica che abbraccia e distrugge l'intero campo di quel sapere secondo concetti dell'intelletto? Questo scetticismo non si mette affatto a dubitare delle verità dell'intelletto, il quale conosce le cose come molteplici, come interi che si compongono di parti, [...] ma al contrario nega del tutto ogni verità di un siffatto conoscere», ossia ne nega la forma finita.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della Filosofia*, trad.it di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, cit. p. 353 (da ora in avanti citato con “*GdPh*”).

<sup>42</sup> Nella sua introduzione allo scritto hegeliano sul *Rapporto dello scetticismo con la Filosofia*, N. Merker sottolinea: «lo scetticismo antico [...] diventa l'iniziale gradino verso la filosofia perché, opponendo finito a finito e finito a infinito, mostra la finitezza nel finito e deve quindi [...] possedere almeno *implicitamente* il concetto di filosofia» (*Skept*, p. 14).

<sup>43</sup> *GdPh*, p. 350.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 361: per questo Hegel riconosce che «in senso generale, scetticismo significa affermare che le cose sono mutevoli» (*ivi*, p. 352).

partire dallo scientifico –, un elemento che metta in movimento l'Intelletto fino a farlo approdare da sé alla riflessione propriamente razionale, ossia speculativa, tale elemento non può che essere lo scetticismo:

scetticismo significa dialettica. Il concetto filosofico è appunto la dialettica, infatti la cognizione autentica dell'idea è la negatività, che nello scetticismo è di casa: la differenza sta nel fatto che lo scetticismo s'arresta al negativo come ad un risultato [...] lo scetticismo si comporta come l'intelletto; esso misconosce che il negativo è anche affermativo, che ha in se stesso una determinazione positiva: difatti è negazione della negazione. L'affermazione infinita è la negatività capace di riferirsi a sé medesima. [...] Lo scetticismo ha ad oggetto la contingenza del contenuto; non appena ad esso si presenti una materia, un contenuto, esso mostra che quello è in se stesso negativo<sup>45</sup>.

Così, si comprende che lo scetticismo è sì un operare dell'Intelletto, ma che permette a quest'ultimo di riconoscere che il suo operare è un operare finito: opponendo ad un contenuto il suo negativo, lo scetticismo non fa altro che porre di fronte, rendere presente, come è proprio del *Verstand*, un nuovo contenuto, che rivendica la sua assolutezza, ma nel contempo non può che scontrarsi con il contenuto a cui si oppone. La finitezza, allora, emerge dalla finitezza, ma non perché vi sia un operare filosofico che si pone infinitamente di fronte alla finitezza, bensì proprio perché un operare scettico, che è critico – perché mette in crisi, rende conto di una vera e propria *σκέψις* che si produce entro il piano della finitezza – fa emergere dall'interno del sapere medesimo la finitezza di cui tale sapere è affetto – finitezza che altro non è che la posizione e posizionalità del sapere in questione di fronte a un altro sapere. Nei termini che abbiamo usato in questi primi due capitoli, lo scetticismo – che, lo si ricordi, è momento essenziale al movimento di pensiero in quanto tale – altro non fa che permettere a un Assoluto di riconoscersi, rispetto alla Relazione, ossia di fronte a sé, ancora solo come *in sé*, dunque come solo *formalmente* infinito. La coscienza scettica, dunque, è ciò che permette l'emergere di quella Relazione, come Verità della forma finita medesima dell'Assoluto, di fronte a quest'ultimo e gli impone di ricomprenderla *in sé e per sé* entro di sé, a

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 351.

patto, però, come si è visto, che l'Assoluto ripensi la forma del suo essere Relazione assoluta. Lo scetticismo, in conclusione, con il suo operare, altro non fa che mettere in movimento un pensiero fissatosi dogmaticamente, e, mostrando l'esistenza di un'altrettanta finita fissità dogmatica, fa emergere la necessità di una mediazione tra essi, quindi di un livello di riflessione ulteriore che pensi – speculativamente – la Relazione, l'unica e assoluta, in una sua sempre nuova forma. Non a caso, come nota lo stesso Hegel:

la scienza della filosofia è sempre e soltanto la ripetizione di un'unica e medesima identità razionale, ma in questa ripetizione nascono forme via via nuove, dalle quali si sviluppa a mondo organico completo, conosciuto tanto nella sua intierezza quanto nelle sue parti come una medesima identità<sup>46</sup>.

### 3. *La dialettica speculativa e l'“autenticità epistemica”*

Il paragrafo precedente ci ha mostrato che, usando le parole di Hegel, «l'enciclopedia filosofica [...] è la scienza del necessario rapporto fissato per mezzo del concetto e della formazione filosofica dei concetti e delle proposizioni fondamentali delle scienze»<sup>47</sup>.

Ora, il punto decisivo per comprendere in che modo si costruisca l'esposizione compiuta nell'*Enciclopedia* sta tutto nel riconoscere, ancora una volta, che la Filosofia come “Sapere Assoluto” sorge solo da una spinta, verso l'infinità, immanente alle scienze empiriche stesse: difatti, il percorso che si costruisce all'interno dell'*Enciclopedia* non è altro che lo sviluppo dell'unica scienza, ossia la Filosofia, a partire dalla problematizzazione di queste ultime:

lo sviluppo della Filosofia è dovuto all'esperienza. Infatti, le scienze empiriche da un lato non restano ferme alla percezione delle *singolarità* fenomeniche, ma,

---

<sup>46</sup> *Skept*, p. 105.

<sup>47</sup> G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, trad. it. di Giorgio Radetti, “La Nuova Italia” Editrice, Firenze 1977, cit. p. 176. La citazione in questione si riferisce al §6 della “Introduzione” alla *Enciclopedia Filosofica* del 1808.

scoprendo le determinazioni universali (generi e leggi), hanno elaborato col pensiero il materiale per la Filosofia; in tal modo esse preparano quel contenuto del Particolare affinché possa essere accolto appunto nella Filosofia. Con ciò, dall'altro lato, le scienze empiriche implicano la costrizione per il pensiero a procedere verso queste determinazioni concrete. L'accogliere tale contenuto – dal quale mediante il pensiero vengono rimossi sia l'Immediatezza che ancora lo segna, sia il carattere di datità – significa dunque, a un tempo, uno *svilupparsi* del pensiero a partire da se stesso. Se la Filosofia è in tal modo debitrice del proprio sviluppo alle scienze empiriche, essa conferisce però al loro contenuto la figura supremamente essenziale della *Libertà* (dell'*a-priori*) del pensiero e la *garanzia* della *Necessità*<sup>48</sup>.

Così, si fa più limpida la tesi per la quale, tanto quanto la Ragione non può prescindere dal lavoro dell'Intelletto, senza tuttavia ridurre il suo proprio operare a quello di quest'ultimo, allo stesso modo la Filosofia non può prescindere dalle scienze empiriche, pena il suo essere priva di un contenuto concreto<sup>49</sup>, tant'è vero che:

il rapporto della Scienza speculativa verso le altre scienze consiste quindi in nient'altro che questo: La Scienza speculativa non mette da parte il contenuto empirico di tali scienze, ma lo riconosce e lo impiega, e, a un tempo, riconosce e applica al proprio contenuto l'Universale di queste scienze (le leggi, i generi, ecc.); in più, però, la Scienza speculativa introduce e fa valere altre categorie oltre a quelle di cui si servono le scienze<sup>50</sup>.

Il passo ora citato ci permette di fare due considerazioni tra loro connesse: da un lato si ripropone la questione della circolarità tra epistemico ed epistemologico, dall'altro ci introduce alla questione della circolarità del sistema e della sua forma

---

<sup>48</sup> *Enz. B.*, §12 ann. (p. 117).

<sup>49</sup> Cfr. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. p. 104: «l'aspetto che si presenta immediatamente come il più rilevante dell'unità del sapere operata da Hegel, è quello della sussunzione delle più disparate discipline scientifiche all'interno di un unico processo dialettico, che conclude alla scienza assoluta. L'assolutezza di quest'ultima si realizza proprio in virtù del concorso delle scienze particolari, le quali si trovano a svolgere così una funzione subordinata, ma indispensabile, nell'attuazione del piano dell'unità del sapere. [...] In effetti, pur concependo Hegel rigorosamente la distinzione tra la forma dell'attività filosofica e quella delle scienze particolari, quando egli passa all'attuazione del sistema, i confini tra scienza e filosofia tendono ad assottigliarsi e l'invasione dell'empirico, non precisamente a suo posto tra i contenuti dominati dalla necessità del concetto propria del sapere filosofico, si presenta in più parti».

<sup>50</sup> *Enz. B.*, §9 ann. (p. 109).

## Capitolo II

espositiva. Da queste suggestioni emergerà poi la caratteristica specifica del movimento di pensiero della Ragione, quindi dell'esposizione della Filosofia, ossia la "dialettica speculativa".

Per quanto concerne il primo punto, ciò che si tratta di notare è, ancora una volta, questo: lo sviluppo della Filosofia è possibile solo a partire dal salto epistemico che le scienze empiriche operano da sé rispetto alla loro forma finita. Tale salto epistemico, però, è il frutto stesso di una domanda di carattere epistemologico più ampia, che certo investe direttamente lo statuto e il campo determinato di un sapere, ma che, proprio perché porta con sé il riconoscimento che il sapere è uno e che dunque il sapere di una particolare scienza è sapere tanto quanto lo è quello di un'altra, deve aprirsi a un piano "infinito", di universalità, mediante il quale sia possibile dare esposizione della Relazione assoluta che lega ogni movimento di pensiero in genere. Tuttavia, come si è già più volte detto, a partire da questa domanda epistemologica – che concerne, lo si ricordi, l'essenza della scienza – si produce lo sviluppo della Filosofia stessa, sviluppo epistemico, che, però, non fa altro che riattivare – visto il carattere essenzialmente problematico, ma anche progressivo della Filosofia – la domanda epistemologica stessa.

Ma la circolarità non investe solo un sapere particolare e il livello filosofico che tale sapere raggiunge, bensì, proprio perché non si compie mai definitivamente – e riattiva continuamente tanto lo sviluppo epistemico quanto la domanda epistemologica –, essa ricade inevitabilmente su tutti i saperi contemporaneamente. In altri termini, una volta che un sapere particolare, mediante il suo salto epistemico, raggiunge il livello proprio del domandare filosofico, tale sapere entra in circolo, il circolo filosofico. Tale circolo, che è l'attraversamento critico che la Filosofia opera sul e nel Sapere stesso, proprio perché è domanda sempre attiva, permette non solo di interrogare il sapere particolare che lo ha appena raggiunto, ma di definire anche il suo campo epistemico rispetto a quelli degli altri saperi: come si è visto, però, questo definire è possibile proprio riattivando l'interrogazione del sapere in relazione a uno specifico oggetto (proprio di ciascun sapere finito). In questo modo si comprende l'immagine hegeliana per la quale la Filosofia è «circolo di circoli»:

ciascuna delle parti della Filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude entro se stesso. In ciascuno di tali circoli l'idea filosofica si trova in una determinatezza o

elemento particolari. Ora, il singolo circolo, essendo entro sé una totalità, infrange anche le barriere del suo elemento e fonda una sfera ulteriore. Il tutto si presenta pertanto come un circolo di circoli, ciascuno dei quali è un momento necessario: di conseguenza, il sistema dei loro elementi peculiari costituisce l'Idea totale, la quale si manifesta a un tempo in ogni singolo circolo<sup>51</sup>.

Ancor meglio si comprende ora in che senso la circolarità tra epistemico ed epistemologico rappresenta il motore del sistema hegeliano: il singolo circolo, che è in sé totalità, «infrange le barriere del suo elemento» proprio nel momento in cui riattiva la domanda epistemologica, e il «fonda(re) una sfera ulteriore» altro non è che produrre lo sviluppo del Sapere in quanto tale attraverso la determinazione (operata sul piano filosofico) di ciascun campo epistemico: tale determinazione, guadagnata attraverso la problematizzazione dello statuto epistemico del Sapere rispetto a un particolare oggetto, non è altro che il frutto di quel ripensamento continuo della Relazione, o meglio, della forma in cui l'unica Relazione, la Relazione assoluta («l'Idea totale», per esprimersi con i termini hegeliani), si manifesta.

Ora, la riapertura del singolo circolo non è un'operazione arbitraria, ma è l'espressione della Necessità dell'Idea<sup>52</sup>: detto altrimenti, è il momento in cui la forma determinata della Relazione che viene interrogata in un ambito specifico del Sapere entra in crisi, ossia non è più in grado di esporre la verità dell'oggetto con cui si relaziona. È allora a quest'altezza che si produce il movimento di sviluppo epistemico (dell'Idea, ma in pari tempo della Scienza) sopra evidenziato: esso è reso possibile dalla produzione di nuovi concetti che siano in grado di interrogare la

---

<sup>51</sup> *Enz. B.*, §15 (p. 121). Tali considerazioni sono già presenti, testualmente invariate rispetto al passo citato sopra, in *Enz. A.*, §6 ann. (p. 15). A tale proposito si veda quanto si dice in Bignami, *Il concetto di "Enciclopedia"*, cit. p. 61: «la questione della circolarità non riguarda più soltanto un'onnicomprensività organica da parte della filosofia, ma si fa in Hegel questione metodica e, in quanto tale, problema essenziale di contenuto e di sostanza della filosofia stessa. Il circolo non è più garante unicamente dell'inglobamento delle scienze nella filosofia, del necessario raccordo, di una loro interpretazione che vada ai principi, ma diventa l'immagine stessa della scientificità e della enciclopedicità della filosofia, la quale rimane, in quanto idea, uguale a se stessa, pur nel trascorrere lineare del tempo dell'uomo e dei suoi bisogni filosofici».

<sup>52</sup> Cfr. Bignami, *Il concetto di "Enciclopedia"*, cit. p. 43: «è sufficientemente determinato in quali discipline debba distinguersi la filosofia. Ciò è insito nella filosofia stessa: quale che sia la differenza che possa manifestarsi nei principi, la natura dell'oggetto comporta una divisione nelle predette scienze e nella loro necessaria trattazione [...] Insomma, la suddivisione della materia discende dal concetto stesso di filosofia e non può non essere agevolmente trasmessa anche nell'insegnamento della filosofia».

## Capitolo II

verità, o meglio ancora, come si è visto, di permettere alla verità di interrogare se medesima. La “dialettica speculativa” altro non è che questa produzione concettuale che sorge dalle contraddizioni che emergono a partire dalle determinazioni concettuali proprie dei movimenti di sapere e dalle scienze già esistenti. In questo senso «la Scienza speculativa introduce e fa valere altre categorie oltre a quelle di cui si servono le scienze»<sup>53</sup>.

Così, il lavoro veramente filosofico sta nel far emergere queste contraddizioni a partire dalla problematizzazione – ancora una volta, operata dalla Filosofia sul e nel Sapere – dei concetti su cui il Sapere, in ogni sua forma determinata, fonda il suo lavoro di ricerca e di comprensione del reale. Nuovamente, si comprende a questo punto in che senso non ci può essere Filosofia senza le scienze e i saperi empirici. Qualora così fosse, essa, non relazionandosi allo sviluppo immanente di ciascun sapere, non sarebbe altro che un vuoto ragionare, privo di contenuto. Essa precluderebbe così l'autenticità epistemica alle scienze empiriche, si svuoterebbe essa stessa della sua autentica essenza epistemica, fino a perdere il suo sviluppo e, poiché essa è essenzialmente questo medesimo sviluppo, anche se stessa<sup>54</sup>, riducendosi a una puntualità<sup>55</sup>; essa, infine, perderebbe ciò che caratterizza il Pensiero, ossia la *Libertà*<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> *Enz. B.*, §9 ann. (p. 109).

<sup>54</sup> Cfr. Bignami, *Il concetto di “Enciclopedia”*, cit. p. 26: «l'enciclopedia filosofica è scienza; più precisamente, nei confronti delle scienze, essa è la scienza del sorgere filosofico dei loro concetti fondamentali e dei loro principi».

<sup>55</sup> Sul tema della puntualità del ragionare filosofico cfr. Cavarero, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, cap. IV (pp. 51-84), in particolare p. 76.

<sup>56</sup> È questo il tema della *Befreiung* operata dalla Filosofia. Sul punto cfr. Chiereghin, *L'unità del sapere in Hegel*, cit. p. 9: «lo scopo cui Hegel tende è quello di portare l'uomo ad una completa soddisfazione razionale dei suoi bisogni, al superamento delle alienazioni che impediscono all'individuo di godere in piena autonomia delle virtualità presenti nella sua essenza liberata. La *Befreiung*, che Hegel promette a chi voglia seguirlo nell'arduo cammino del sapere, è la capacità di possedersi pienamente, di essere presso se stesso e di riconoscersi nelle cose attraverso la comprensione dell'ordine razionale che governa il reale o attraverso la traduzione di quest'ordine nell'effettualità storica in virtù della propria azione». Ancora, cfr. *Enz. B.*, §14 (p. 119-21): «il pensiero libero e vero è, entro sé, *concreto*: esso è quindi *Idea*, e, nella sua intera Universalità è l'*Idea*, cioè l'*Assoluto*. Ora, la Scienza del pensiero libero è essenzialmente *sistema*. Il Vero, infatti, nella sua *concretezza*, non è altro che il dispiegamento entro sé, e ripresa e conservazione di sé nell'Unità: è, cioè, *Totalità*, e solo mediante la differenziazione e determinazione delle proprie differenze esso può essere la Necessità di queste stesse differenze e la *Libertà del Tutto*».

PARTE SECONDA

IL PROBLEMA POLITICO DELLA RELAZIONE  
E DELLA SCIENZA



CAPITOLO III  
L'ESPISTEMOLOGIA POLITICA NEL SAGGIO SUL  
"NATURRECHT"

La prima parte del presente lavoro, prendendo le mosse dalla riflessione hegeliana giovanile, ha cercato di indagare lo statuto del concetto di *Verhältnis* e la portata epistemologica che esso possiede nell'intera impostazione filosofica di Hegel. Come si è visto, essa caratterizza l'essenza epistemica del Pensiero e, più in generale, la stessa vita dell'Assoluto. Alla luce degli scritti successivi al periodo jenese, dunque, abbiamo sviluppato la questione della relazione tra la Filosofia e le scienze all'interno dell'impianto sistematico maturo: la suggestione che ci ha mosso fino a questo punto è stata quella per cui la Filosofia, in quanto Sapere dell'Assoluto – tanto secondo un senso soggettivo, quanto secondo un senso oggettivo del genitivo – dovesse caratterizzarsi come continuo ripensamento della forma della *assoluta Relazione*.

Ciò che ora emerge, al netto delle pagine che precedono questa seconda parte del lavoro, è l'idea che la *Verhältnis* sia il segno dell'effettiva *Libertà* dell'Assoluto medesimo: è, appunto, solo nel continuo ripensamento della forma di sé in quanto *assoluta Relazione* che l'Assoluto espone la razionalità della (sua) realtà, la sua *Wirklichkeit*. Tale ripensamento, infatti, proprio nella misura in cui porta l'Assoluto a riconoscersi sempre in una forma determinata, ancora e sempre *in sé* del suo essere, impedisce ad esso di fissarsi in una determinazione, in una forma determinata, dunque di assolutizzarsi astrattamente in un "cattivo assoluto". Ancora, il vero essere assoluto dell'Assoluto – se così vogliamo esprimerci –, il suo essere *autenticamente* Assoluto, ossia Assoluto *in sé e per sé*, non può essere altro che nel relazionarsi di sé a se medesimo, presentandosi sempre come finito, quindi da ricomprendere in un movimento infinito<sup>1</sup>. Ma se questo relazionarsi continuamente a sé e il conseguente ricomprendersi in se stesso sono il segno della

---

<sup>1</sup> Per queste considerazioni riassuntive cfr. *supra*, cap. I §2.

Libertà dell'Assoluto, allora la Relazione stessa e il relazionare in quanto tale esprimono la Libertà.

La prima parte del lavoro, quindi, indagando il problema teoretico della Relazione e della scienza ci ha mostrato che *la Relazione è Libertà*. Si tratta ora di rivolgersi al rovescio di questa affermazione, ovvero all'idea che *la Libertà è Relazione*. Il motivo per cui la parte del lavoro che qui introduciamo reca – non a caso – il titolo: “il problema *politico* della Relazione e della scienza” è presto spiegato. Servendoci prima del saggio sul *Naturrecht*, quindi dell'esposizione speculativa dei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, sarà possibile evidenziare in che senso, nel dominio del discorso sulla politica, la Libertà si costituisca come Relazione.

Anticipando le questioni che verranno sollevate nelle pagine che seguono, ci preme sottolineare che – come già in precedenza è stato fatto – solo grazie all'indagine e alla problematizzazione epistemologica che Hegel conduce nel saggio sul *Naturrecht* è possibile riconoscere come “autenticamente epistemica” l'esposizione dei *Lineamenti*. Così, nel primo testo, dove si compie l'attraversamento critico di maniera empirica e maniera formale – maniere inautentiche – di trattare il Diritto Naturale, emerge, in virtù di questo stesso attraversamento critico, la maniera autentica: quest'ultima è – lo si vedrà – la maniera sulla scorta della quale Hegel potrà maturare il lavoro condotto nei *Lineamenti*.

Come suggeriscono le anticipazioni qui svolte, tale “maniera autentica” non concerne altro che l'idea suggerita in precedenza: la Libertà è Relazione e si realizza solo nella misura in cui venga pensata come tale nello spazio della politica, ovverosia dello stare assieme delle singolarità libere nella relazione etica assoluta, lo Stato.

#### 1. Il saggio sul “*Naturrecht*” e l'*influenza platonica del Parmenide*

Alla luce di quanto abbiamo guadagnato fino a questo punto è ora possibile comprendere con maggiore consapevolezza le pagine introduttive al saggio sul

*Diritto Naturale*. Si ricordi che in quest'opera l'obiettivo di Hegel è di compiere un attraversamento critico delle "maniere di trattare scientificamente il diritto naturale", «cerca<ndo> di mostrare l'esito necessario delle posizioni giusnaturalistiche»<sup>2</sup>: come cercheremo di sviluppare nel prosieguo del capitolo, da questo attraversamento critico – non fine a se stesso come momento puramente negativo, ma anche come lavoro positivo, affermativo – Hegel mostrerà la necessità di una maniera autentica, propriamente speculativa, dunque essenzialmente epistemica, di trattare e produrre un discorso su un oggetto specifico: appunto, il Diritto.

Nei paragrafi introduttivi del saggio su *Le maniere* Hegel, compendiando quanto abbiamo cercato di porre a tema nei capitoli precedenti, espone in maniera chiara quale sia lo statuto epistemico del Sapere e in che modo esso debba essere compreso e messo in luce affinché un sapere particolare sia autenticamente (annoverabile come) "Scienza". Ancora una volta, il punto decisivo ruota tutto attorno alla relazione tra la Filosofia e la scienza – in questo caso alla scienza particolare del Diritto Naturale<sup>3</sup>. Quest'ultima, nota Hegel, «è stata riconosciuta da molto tempo come una scienza essenzialmente filosofica e, poiché la filosofia deve avere delle parti, come una sua parte essenziale»<sup>4</sup>: essa è e deve essere annoverata, in quanto scienza, all'interno del sistema – nel senso hegeliano, come relazione organica dell'unico Sapere con sé medesimo nelle sue differenti forme in funzione dell'oggetto che di volta in volta esso indaga. Tuttavia, Hegel riconosce che i precedenti tentativi sistematici hanno creato uno scompenso non solo per il Sapere, ma anche per i saperi particolari. In effetti, proprio perché i precedenti tentativi sistematici costituivano una raccolta disorganica di saperi e risultavano incapaci di cogliere la necessità che lega l'uno all'altro come movimento diverso dell'unico Pensiero, perdendo in questo modo, come si è visto, quel necessario riferimento al movimento infinito che è costitutivo del livello filosofico – il solo a rendere conto della finitezza di ciascun sapere, quindi della determinazione dell'ambito

---

<sup>2</sup> G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, G. Duso (a cura di), Franco Angeli, Milano 1993, cit. p. 312.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 319: «è dunque riportando il diritto naturale alla filosofia [a quel movimento infinito di problematizzazione, quel circolo tra epistemico ed epistemologico] che si può dar luogo a un processo che abbia il carattere della scientificità».

<sup>4</sup> *NR*, p. 219.

epistemico di sua competenza – così anche la scienza del diritto, nel suo sviluppo storico

ha condiviso con le altre [scienze] il destino per cui l'elemento filosofico della filosofia venne riservato alla metafisica; ad esse fu concesso di parteciparne per una quota limitata e addirittura, nel loro peculiare principio, furono trattate in modo del tutto indipendente dall'idea. Alla fine, quale più quale meno, le scienze [...] sono state costrette a prendere le distanze dalla filosofia ed a riconoscere come loro principio scientifico [non la Filosofia e l'autenticità epistemica che essa sola rende loro, bensì] ciò che comunemente si chiama esperienza. Così rinunciano alla pretesa di essere scienze autentiche [*wahrhafte Wissenschaften*, scienze vere perché "scienze di verità"] e si accontentano di consistere in una raccolta di conoscenze empiriche e di servirsi di concetti dell'intelletto elemosinati, senza volere affermare con essi qualcosa di obiettivo. Ciò che si è scelto il nome di scienza filosofica dapprima è stato estromesso, contro la propria volontà, dalla filosofia e dalla categoria della scienza in generale e poi si è finalmente accontentato di questo ruolo<sup>5</sup>.

La distanza delle scienze dalla Filosofia si è poi acuita con la «filosofia critica»:

---

<sup>5</sup> *Ibidem*. Il passo poi prosegue compendiando quanto abbiamo provato a rendere comprensibile nei primi due capitoli del presente lavoro (cfr. *supra*, capp. I-II): «una simile esclusione non si fonda sul fatto che quelle sedicenti scienze non derivino dalla stessa scienza della filosofia e che non abbiano intenzionalmente mantenuto il legame con questa. Ogni singola parte della filosofia è infatti capace di essere una scienza autonoma e disviluppare una perfetta necessità interna, perché l'assoluto [la nostra più volte citata *absolute Verhältnis*] è ciò grazie a cui essa è una vera scienza; in questa figura particolare [quella propria del sapere finito] è solo il principio particolare a trovarsi al di sopra della sfera del conoscere e della libertà della scienza ed è in rapporto ad esso che la scienza è parte di una necessità esteriore. L'Idea stessa, però, resta libera da questa determinatezza ed è in grado di rispecchiarsi in tale scienza determinata [mediante il ripensamento della Relazione secondo una sua nuova forma] con la medesima purezza, con cui la vita assoluta si esprime in ogni vivente. Ciò avviene senza che l'elemento scientifico di una simile scienza o la sua interna razionalità vengano alla luce nella pura forma dell'Idea [il problematizzare in quanto tale la Relazione], la quale è l'essenza di ogni scienza e nella filosofia, come scienza assoluta, è come questa pura idea. [...] Come ogni parte o lato della filosofia è in grado di essere una scienza autonoma, con ciò, allo stesso modo, ciascuna è immediatamente anche un'immagine autonoma e compiuta e può essere accolta e rappresentata nella figura di un'immagine da un'intuizione che, pura e beata, evita la contaminazione con i concetti fissi. Il compimento della scienza richiede tuttavia che l'intuizione e l'immagine siano unite con l'elemento logico e accolte nel puramente ideale; richiede altresì che la scienza separata, eppure autentica, sia privata della sua singolarità e che il suo principio sia conosciuto in base alla propria superiore connessione e necessità [ossia, quella resa comprensibile dal livello filosofico] e che, proprio così, essa venga liberata del tutto. Solo in tal modo è anche possibile riconoscere i limiti della scienza [particolare], la quale, in assenza di tale principio, deve rimanere in una condizione di ignoranza riguardo ad essi» (*ivi*, pp. 219-223).

la filosofia critica ha avuto sulle scienze teoretiche l'importante effetto negativo di provare che in esse l'elemento scientifico è qualcosa di non oggettivo, ma che appartiene a quella via di mezzo che sta tra il nulla e la realtà [...] e inoltre le ha spinte a confessare che sono solo nell'opinare empirico [...] il suo effetto positivo è risultato ancor più infruttuoso e non è stato in grado di restituire quelle scienze alla filosofia<sup>6</sup>.

Così, tornando alla particolare scienza del diritto, Hegel è costretto ad affermare che

rispetto all'essenza del pensiero scientifico non si deve riconoscere alcun valore ai precedenti modi di trattare il diritto naturale ed a ciò che dovrebbe essere considerato come i differenti principi di quest'ultimo<sup>7</sup>. Essi sono senz'altro nell'opposizione e nella negatività, ma non sono nella negatività assoluta [la hegeliana *negazione della negazione*] o nell'infinità [la dialettica speculativa], che è solo per la scienza [autenticamente epistemica]; al contrario non posseggono puramente né il positivo né il negativo e sono mescolanze di entrambi<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 225. Cfr. Duso, *La critica hegeliana*, cit. p. 318: «questo è l'elemento principale della non scientificità del diritto naturale: in quanto separato dal tutto, manca della consapevolezza dei propri limiti e così li trapassa in modo empirico, estendendo al tutto i suoi criteri e la sua forma». In effetti, come sottolinea Hegel, se una scienza particolare volesse vincere da sé la sua propria condizione di ignoranza rispetto alla definizione dell'ambito epistemico entro cui indaga, essa agirebbe «solo empiricamente nei confronti dei propri limiti e una volta <dovrebbe> compiere fittizi tentativi di superarli, un'altra supporli più angusti di quanto non siano e, perciò, fare l'esperienza di ampliamenti del tutto inattesi» (*NR*, p. 223).

<sup>7</sup> Empirismo e formalismo, come si vedrà, pretendono infatti di distinguersi l'uno dall'altro sulla base di differenti principi e concetti. In realtà, come noterà Hegel più avanti nel saggio, le due maniere lavorano con i medesimi elementi: ciò che le distingue, semmai, è il modo stesso di produrre un discorso scientifico sul diritto naturale: l'uno rivolgendosi a contenuti particolari di volta in volta astratti per raggiungere un grado di universalità, l'altro operando *a priori* l'astrazione dall'esperienza e lavorando unicamente con la pura formalità. Il guadagno tutto hegeliano sta nel riconoscimento che ciascuna maniera, invero, si serve implicitamente dell'altra, reciprocamente: l'astrazione compiuta dall'empirismo è già un operare formalistico, mentre il formalismo, producendo un'universalità vuota (perché elimina, in modo assoluto, il riferimento a un contenuto), deve riempire quest'ultima di un contenuto che è di volta in volta recuperato dall'empiria. In questo modo, ciascuna delle due maniere è in grado di dire la verità dell'altra, perché permette di pensare l'impensato di quest'ultima. È questa la direzione, allora, su cui si muove il lavoro critico hegeliano condotto nel saggio sul *Naturrecht*: non solo far emergere la nullità di ciascuna delle due posizioni singolarmente, ma anche mettere in luce la necessità di una nuova, autentica maniera di trattare scientificamente il diritto, al fine di eliminare il cortocircuito che si produce nel rimando continuo tra empirismo e formalismo. Tale maniera autentica, come si è cercato di suggerire nel lavoro fin qui svolto, è quella propriamente speculativa, che costringe a pensare i concetti che danno comprensione di un oggetto scientifico specifico in relazione a tutti gli altri concetti scoperti e insieme prodotti nei diversi movimenti di pensiero che costituiscono il sistema.

<sup>8</sup> *NR*, p. 225.

Ora, fra tutte le scienze, quella concernente l'etico, ossia la scienza del diritto (naturale), sembra essere particolarmente interessante da trattare criticamente: se, infatti, si pretende di indugiare sui modi di lavorare della scienza su un dato oggetto al fine di «vedere la condizione empirica del mondo riflettersi nello specchio ideale della scienza»<sup>9</sup>, a maggior ragione bisogna soffermarsi sull'attraversamento critico di quei saperi, che Hegel definisce “scienze positive del diritto”, che riflettono davvero «lo stato del mondo», lo stare assieme degli uomini e le relazioni che costituiscono questo loro stare assieme. In altre parole, la scienza del Diritto Naturale, più di tutte, ha come oggetto qualcosa che concretamente determina la vita umana<sup>10</sup>.

Se è vero quanto abbiamo cercato di sviluppare nella prima parte del presente lavoro – e che Hegel compendia anche in questa sede<sup>11</sup> –, soprattutto la scienza del diritto naturale ha a che fare con la Relazione, se non in quanto tale, nella sua forma determinata come relazione tra persone, e cioè tra individui, all'interno e sotto il potere dello Stato (nella sua forma moderna). In effetti

poiché le scienze pratiche, per loro natura, si rivolgono a qualcosa di realmente universale [ossia lo stare insieme degli uomini, la politica] o ad un'unità che è unità del differente [*die Einheit von differentem*], nell'empiria pratica neppure le sensazioni devono racchiudere in sé semplici qualità; al contrario devono comprendere relazioni, che si tratti di quelle negative come la spinta all'autoconservazione, oppure quelle positive come amore e odio, socievolezza e simili<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*: «stante la connessione di ogni cosa, l'esistenza empirica e la situazione di tutte le scienze esprimeranno parimente lo stato del mondo, ma più da vicino lo esprimerà la condizione in cui versa il diritto naturale, che si riferisce immediatamente all'elemento etico: il motore di tutte le faccende umane. E in quanto la scienza dell'etico ha un'esistenza e appartiene alla necessità, dev'essere tutt'uno con la figura empirica di questo (la quale si trova ugualmente nella forma della necessità) e, come scienza, deve esprimerla nella forma dell'universalità».

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*: «si può solo riconoscere come vera differenza del principio della scienza il fatto che questa sia nell'assoluto o fuori dell'unità assoluta, nell'opposizione. Nell'ultimo caso potrebbe non essere affatto scienza, a meno che il suo principio non fosse una qualche unità incompiuta e relativa o il concetto di una relazione, fosse anche solo la vuota astrazione della relazione stessa, che sia chiamata forza di attrazione o forza dell'essere uno. Alle scienze il cui principio non è un concetto di relazione o solamente la vuota forza dell'essere uno, non resta nient'altro di ideale che la prima relazione ideale con cui il bambino si differenzia dal mondo: la forma della rappresentazione [*Vorstellung*]». Tale passo, lo si ricordi, segna il problema da cui siamo partiti nel nostro lavoro (cfr. *supra*, p. 5, n. 5).

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 229.

Più di tutte le altre scienze, dunque, la scienza del diritto deve pensare una forma determinata della Relazione, che sia in pari tempo la forma determinata della relazione tra gli uomini: essa è la «unità del differente», quindi l'*identità dell'unità e della molteplicità*. Ciò che è significativo, per l'appunto, è che «il piano comune tra posizioni empiriche e formali si presenta nella scissione di molteplicità e unità e nell'incapacità di una loro compiuta sintesi»<sup>13</sup>. La maniera autentica che dovrebbe delinearci a partire dalla critica delle due maniere – empirismo e formalismo – cerca non solo di problematizzare tale forma determinata della Relazione, ma anche e soprattutto di darne un significato positivo, mediante cui la dialettica tra l'unità (universalità) e la molteplicità (particolarità) sia in grado di produrre la *mediazione* tra le due istanze, al fine di guadagnare ciò che Hegel definisce «l'eticità assoluta», la realtà (*Wirklichkeit*) dello Stato moderno.

È all'altezza di questa forma determinata della Relazione che si inserisce l'evidente recupero del problema cardine del *Parmenide* platonico: la relazione uno-molti<sup>14</sup>. Nell'opera platonica questa relazione viene approfondita nell'indagine delle note "otto deduzioni relative a due ipotesi"<sup>15</sup>: nello specifico, si cerca di indagare, mediante il tropo della "relazione", l'essere o il non essere tanto dell'uno quanto del molto in relazione mutua e reciproca. Con le parole dello stesso *Parmenide*,

se i molti sono, bisogna stabilire che cosa consegue in modo necessario per i molti stessi in relazione a se stessi e in relazione all'uno e poi all'uno in relazione a se stesso e ai molti. E all'inverso, nelle ipotesi che i molti non siano, occorre di nuovo

---

<sup>13</sup> Duso, *La critica hegeliana*, cit. p. 320.

<sup>14</sup> Cfr. Chiereghin, *Il Parmenide di Platone*, cit. pp. 266-67: «il carattere felicemente ambiguo del saggio sul diritto naturale, a metà strada tra lo scritto critico e l'abbozzo di sistema, consente di scorgere con particolare evidenza l'azione delle strutture speculative che organizzano la scepsi platonica. Innanzitutto, la relazione uno-molti viene fatta agire da Hegel in maniera quasi ossessiva sia nella critica alle forme inadeguate di concepire la realtà etica dello stato sia nella denuncia dei limiti dell'eticità relativa, in cui il singolo individuo o i diversi ceti cercano di organizzarsi in una parziale indipendenza dall'intero, sia infine nel momento costruttivo dell'eticità assoluta dell'organizzazione statale. Né poteva essere altrimenti, dal momento che l'idea assoluta della ragione viene vista svolgersi da Hegel "nei suoi momenti sotto il dominio dell'opposizione del molto e dell'uno"».

<sup>15</sup> Le otto deduzioni reciterebbero dunque: 1) se l'uno è, i molti non sono; 2) se l'uno è, i molti sono; 3) se l'uno non è, i molti non sono; 4) se l'uno non è, i molti sono; 5) se i molti sono, l'uno non è; 6) se i molti sono, l'uno è; 7) se i molti non sono, l'uno non è; 8) se i molti non sono, l'uno è. In effetti la seconda parte del dialogo (da *Parm.* 137c in poi) si svolge tutta attorno all'indagine di ciascuna di queste ipotesi.

### Capitolo III

esaminare quali saranno le conseguenze sia per l'uno, sia per i molti, tanto in relazione a se stessi, quanto nei loro rapporti reciproci<sup>16</sup>.

Non ci è possibile sviluppare determinatamente ciascuna di queste ipotesi. Tuttavia, ciò che è importante valorizzare del dialogo platonico – e che segna il guadagno che di esso fa Hegel nella sua riflessione speculativa – è la caratterizzazione del lavoro filosofico – almeno nei termini della “dialettica negativa” propria dello scetticismo<sup>17</sup> – nell’effettiva indagine ipotetica e discussione di ciascun oggetto in relazione a ciò che esso è e non è:

per qualsiasi cosa della quale di volta in volta ipotizzi che è e che non è, o che risulta soggetta a qualsiasi altra condizione, occorre esaminare le conseguenze sia in relazione a se stessa, sia in relazione a ciascuna altra singola determinazione che tu abbia scelto, e allo stesso modo in relazione a un numero maggiore a tutte quante. Le altre cose, a loro volta, vanno esaminate tanto in relazione a se stesse, quanto in relazione a qualunque altra determinazione che di volta in volta scegli, sia nel caso in cui ammetti per ipotesi che è, sia in quello nel quale ammetti che non è, se vorrai, esercitato alla perfezione, vedere con chiarezza il vero. [...] Infatti i molti ignorano che senza passare attraverso tutte le ipotesi, cioè senza questa indagine aperta, è impossibile per chi si imbatte nel vero averne intelligenza [*νοῦς*]<sup>18</sup>.

Il *Parmenide* platonico svolge però una funzione determinante per la critica hegeliana presentata nel saggio sul *Naturrecht* perché mostra, inoltre, che empirismo e formalismo non sono semplicemente “maniere scientifiche” di trattare un oggetto, bensì rappresentano veri e propri sviluppi della scientificità<sup>19</sup>, livelli di astrazione sempre maggiore dei contenuti epistemici. In altri termini, specificamente rispetto al saggio sul *Diritto Naturale*, nonché alla relazione uno-molti che esso indaga, bisogna riconoscere che in esso è possibile

---

<sup>16</sup> Platone, *Parm.* 136a (cfr. Platone, *Parmenide*, trad. it. a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004, cit. p. 237).

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, cap. II §2.

<sup>18</sup> Platone, *Parm.* 136b-e (cit. pp. 237-39).

<sup>19</sup> Le stesse considerazioni emergono anche sulla scorta dell’organizzazione ed esposizione presente nell’*Enciclopedia* di Berlino (cfr. *Enz.* B, §§37-60, pp. 153-93): ancora una volta, empirismo e formalismo non si riducono al solo operare nel dominio concettuale ristretto del *Diritto Naturale*, bensì costituiscono tappe e gradi del percorso nel quale la riflessione giunge ad essere Pensiero.

ritrovare la presenza delle tre forme di progressiva intensificazione della scepsti raffigurate nel *Parmenide*. Il vero e proprio sapere dell'eticità non può essere ritrovato a un primo livello, quello dell'empirismo, perché qui "il principio vien fatto consistere in rapporti e mescolanze dell'intuizione empirica e dell'universale". [...] Né sorte migliore spetta al secondo livello, quello della filosofia critica, dove alla mescolanza si sostituisce l'astrazione dell'unità pura rispetto alla molteplicità empirica. Anche qui l'assoluta separazione dell'uno e del molto finisce per produrre l'isostenia<sup>20</sup> di entrambi, dal momento che essi sussistono "con egual valore l'uno accanto all'altro". [... Così,] il compito della dialettica è quello di sviluppare le contraddizioni insite in queste forme monche e parziali di identità, fino a provare che "in generale il rapporto [*Verhältnis*] non consiste in nulla di in sé" [ma sempre qualcosa che è anche *per sé*]. [...] Empirismo, razionalismo [*alias* formalismo], eticità relativa mostrano all'opera tre diversi livelli di scepsti, attraversati tutti dalla scissione dell'uno e dei molti, la cui presenza costituisce pur sempre la traccia di ciò che nell'idea assoluta si mostra invece in indissolubile unità<sup>21</sup>.

Quest'ultimo punto ci permette non solo di comprendere più a fondo in che modo si sviluppi quel "salto epistemico" – dalla scienza particolare al livello filosofico in cui tale scienza è inserita nel movimento infinito della Scienza e del Pensiero – che abbiamo tentato di spiegare nel capitolo precedente<sup>22</sup>, ma anche di dare consistenza alla tesi per la quale, ancora una volta, solo l'attraversamento critico di queste maniere inautentiche è in grado di restituirci la maniera autentica di trattare scientificamente un dato oggetto, l'unica in grado di produrre un discorso vero, autenticamente epistemico su quest'ultimo – in questo caso il Diritto, o più generalmente la Politica. Come promette lo stesso Hegel, alla fine di questo attraversamento critico sarà possibile

*affrontare la natura e le relazioni delle scienze dell'etico come scienze filosofiche e la loro relazione a ciò che si chiama scienza positiva del diritto. Quest'ultima si mantiene all'esterno della filosofia e, rinunciando ad essa di propria iniziativa, ritiene*

---

<sup>20</sup> Ossia, «l'eguale forza con cui termini e argomentazioni che si escludono reciprocamente pervengono a autoelidersi» (Chiereghin, *Il Parmenide di Platone*, cit. p. 250).

<sup>21</sup> Chiereghin, *Il Parmenide di Platone*, cit. pp. 267-68.

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, cap. II §§2-3.

di potersi sottrarre alla sua critica; ma contemporaneamente avanza l'inaccettabile pretesa di avere una consistenza assoluta e un'autentica realtà<sup>23</sup>.

## 2. *Le maniere "inautentiche" di trattare il diritto naturale: empirismo e formalismo*

Riguadagnato il senso generale in cui Hegel, all'altezza dello scritto su *Le maniere*, tratta dell'autenticità epistemica del Sapere e, nello specifico, della scienza del diritto, si tratta ora di considerare, ancora nei termini dei paragrafi introduttivi del testo, queste «due maniere inautentiche di trattare il diritto naturale»<sup>24</sup>: empirismo e formalismo. Dopo questa premessa, che ci permette di notare a livello generale le caratteristiche di queste due maniere, si passerà a considerare ciascuna singolarmente, seguendo la lettera del testo hegeliano.

Innanzitutto, si noti la distinzione effettiva tra maniera empirica e maniera formale:

l'empiria più scientifica si divide da quella pura non in generale, per il fatto che a costituirne l'oggetto siano le relazioni più che le qualità, ma perché fissa tali relazioni nella forma del concetto e si attiene ad una simile assolutezza negativa, senza tuttavia separare questa forma dell'unità ed il suo contenuto. Queste le chiameremo *scienze empiriche*; invece chiameremo scienza puramente *formale* quella scienza in cui

---

<sup>23</sup> NR, p. 231. Tale scienza positiva del diritto non è altro che ciò che emerge dal lavoro congiunto di maniera empirica e maniera formale. Entrambe, nel loro attraversamento critico, portano a riconoscere la loro inevitabile mutua implicazione e al fatto che esse siano in grado di esprimere una parte della verità. Se tuttavia ci si ferma ad esse, pur assumendole e facendole lavorare assieme, si ottiene la scienza positiva del diritto: il *contrattualismo* (non solo quello empirico, ma anche quello formale) è questa scienza positiva del diritto. Come si è detto, per Hegel la necessità non si pone a livello di una scienza positiva del diritto, bensì di una scienza speculativa del diritto, una scienza filosofica, una scienza che pensi ciò a cui maniera empirica e maniera formale non pensano, ossia non solo le relazioni determinate, ma una forma determinata della Relazione: la relazione, come si vedrà (in particolare nell'*Introduzione ai Lineamenti di Filosofia del Diritto*), tra volontà libere. Per farlo, però, è necessario – ed è qui che si inserisce la necessità (oggettiva) del sistema come istanza che dà consistenza, sussistenza ed essenza epistemica alla Scienza stessa – il riferimento ad altri saperi, ad altri ambiti epistemici. Solo in questo modo, infatti, è possibile capire in che senso la scienza positiva del diritto che si produce a partire dal contrattualismo hobbesiano, dal suo inveramento kantiano, dalla commistione di due maniere, sia in realtà una *scienza inautentica*, che non dà la comprensione del reale, ma semplicemente una sua rappresentazione per "concetti fissi", per categorie.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 229.

l'opposizione è assoluta e la pura unità (o l'infinità, o il negativamente assoluto) è puramente separata da contenuto e posta per sé<sup>25</sup>.

Per comprendere questo passaggio è necessario spiegare che cosa intenda Hegel per "forma del concetto". Se il concetto è lo strumento che permette di dare comprensione ed essenza scientifica a un problema<sup>26</sup>, la forma del concetto – inteso hegelianamente – è l'unità, l'espressione di una relazione<sup>27</sup>, di un'identità che non è semplicemente uguaglianza, bensì compresenza nella stessa istanza di particolarità che devono essere tra loro mediate: il concetto è (strumento di) questa mediazione, che è l'identità assoluta medesima. All'altezza delle due maniere inautentiche l'identità che deve essere prodotta è pensata solo come semplice unità, come un termine unico che non ha a che fare con una mediazione, bensì con una sorta di "compromesso" tra istanze particolari. Ciò che accade nella maniera empirica è che questa forma del concetto, questa unità, viene legata a un contenuto: tale contenuto, però, non è un contenuto a sua volta "concettuale", che ha in sé una relazione e dunque l'istanza mediatrice, ma è un contenuto particolare, determinato, finito; di conseguenza, pur avendo la forma del concetto, se ci si rivolge a un contenuto determinato, questa unità perde la sua universalità e torna ad essere semplice particolarità. Nel caso, invece, della maniera formale si astrae totalmente dal contenuto, ci si ferma alla pura forma del concetto e di conseguenza, si produce una unità vuota che viene riempita, di volta in volta, da un contenuto determinato, particolare, da un'intuizione empirica: l'universalità, ancora una volta, viene a mancare<sup>28</sup>. Di conseguenza, è bene sottolinearlo, ciò che Hegel

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Come si vedrà, il problema è, per Hegel, l'"Idea": nel caso della specifica parte del sistema che tratta del diritto naturale e che prende il nome di "Spirito oggettivo", il problema concerne il Diritto: non a caso, nell'*Introduzione ai Lineamenti di Filosofia del Diritto*, al §1, Hegel riconosce che l'oggetto della sua trattazione è «l'*Idea del Diritto*» (cfr. *PhR*, §1, p. 73).

<sup>27</sup> Il concetto, per dare comprensione alla Relazione, deve essere a sua volta una forma che pone e indaga relativamente, "relazionalmente".

<sup>28</sup> Per dare maggiore comprensione a questo punto è sufficiente pensare, in via del tutto generale, a come viene determinata l'unità nel contrattualismo – tanto nella maniera empirica, quanto nella maniera formale con cui esso viene trattato. Questa "unità" deve essere l'unità di due volontà, di due *individui* (secondo la maniera empirica – il riferimento è a Hobbes, Locke e Rousseau) o di due *soggetti* (secondo la maniera formale – Kant e Fichte –). Nella maniera empirica questa unità è il momento del patto (Hobbes) o del contratto (Rousseau), nel quale c'è sì unità di due volontà particolari, ma tale volontà è pur sempre generale (mai universale), poiché rivolta alla particolarità, all'intuizione, al contenuto empirico, alla determinatezza del momento specifico dell'unità: si perde,

### Capitolo III

denuncia preliminarmente a queste due maniere inautentiche è il riferimento a un contenuto che non è mai in accordo con la “forma del concetto”, un contenuto che, proprio perché il concetto deve esprimere universalità, non è mai altrettanto universale, ma sempre particolare, determinato, finito.

Nel tentativo di ribadire e approfondire la distinzione tra empirismo e formalismo, Hegel sottolinea:

così è stata stabilita una specifica differenza tra le due maniere inautentiche di trattare scientificamente il diritto naturale, secondo la quale una ha come principio relazioni e mescolanze tra l'intuizione empirica e l'universale, l'altra l'opposizione e l'universalità assolute. Tuttavia risulta chiaro che entrambe hanno gli stessi ingredienti (intuizione empirica e concetto) e che il formalismo, passando ad un contenuto dalla sua pura negazione, ugualmente non può giungere ad altro che a relazioni o identità relative<sup>29</sup>.

Ancora una volta: la maniera empirica ha a che fare con la forma del concetto, ma “riempie” quest'ultima sempre con un contenuto particolare (astrazione dell'intuizione); il formalismo, dall'altro lato, ha a che fare *solo* con la forma. Entrambe hanno gli stessi elementi (intuizione empirica e concetto): questo è ben evidente nella maniera empirica; nel formalismo, invece, pur avendo a che fare solo con la soggettività (non direttamente con la relazione) – soggettività nella quale dovrebbe realizzarsi l'universalità (il soggetto, ugualmente a tutti gli altri, possiede la Ragione, che è facoltà dell'universale dell'Idea) – ritorna sempre e comunque a un riferimento empirico, dovendo riempire quella forma di un contenuto

---

dice Hegel, l'universalità proprio perché essa è sempre e solo una generalità, non è mai un momento che permette di arricchire l'universale, ma è un momento auto-aricchentesi nella misura in cui, proprio perché finito, è l'unità semplice (uno stare assieme non organico) del finito. La stessa cosa accade con il Bene nel formalismo: esso, essendo solo un'unità formale, deve necessariamente riempirsi di un contenuto, che guarda caso sarà sempre quello determinato (dall'arbitrio) di un soggetto – un soggetto che è universalmente uguale agli altri, poiché universalmente possiede ciò che lo rende uguale agli altri, ossia la (kantiana) facoltà della ragione (la quale è l'istanza che sola possiede la legislazione nel dominio della filosofia pratica): ma la ragione, proprio perché non può dare dei principi costitutivi, bensì solo regolativi, che guidano nelle azioni, ma non sono in grado di determinare nel loro contenuto, di far conoscere che cosa sia il Bene, dunque di permettere di lavorare con un contenuto che è a tutti gli effetti universale, tanto quanto lo è la forma dell'unità, porta l'unità prodottasi ad essere, essenzialmente, *vuota*. L'esclusione, nella maniera formale, di un contenuto, porta non solo a non avere il riferimento a un contenuto universale, ma anche a dover necessariamente riferirsi a un contenuto che è sempre particolare, *empiricamente* determinato.

<sup>29</sup> NR, p. 229.

determinato: inoltre, proprio perché esso crede di bastare a se stesso senza il riferimento a un contenuto ("negazione" del contenuto), deve tuttavia necessariamente passare ad esso (deve riempire il vuoto formale dell'universale) e pertanto «non può giungere ad altro che a relazioni o identità relative»<sup>30</sup> (ossia ciò su cui lavora direttamente l'empirismo).

Così, in entrambe le maniere,

poiché il puramente ideale o l'opposizione sono posti assolutamente, non possono esserci l'idea assoluta e l'unità. E dato che con il principio della contrapposizione assoluta o dell'essere assoluto del puramente ideale viene posto il principio assoluto dell'empiria, in rapporto all'intuizione le sintesi rappresentano solo intuizioni empiriche, in quanto non debbono avere il significato semplicemente negativo del togliimento di una parte dell'opposizione, ma anche un significato positivo dell'intuizione<sup>31</sup>.

Detto altrimenti, l'universalità – come accade nel caso della relazione tra Filosofia e scienze – si costruisce solo nel momento in cui la particolarità entra in un movimento infinito: tale universalità, infatti, non è qualcosa di dato a priori, ma se viene dato a priori – come accade nel caso di empirismo e formalismo attraverso la forma del concetto – esso viene assolutizzato, perdendo in pari tempo l'Idea assoluta e l'unità. Bisogna che si dia un contenuto, ma tale contenuto deve essere universale tanto quanto la forma<sup>32</sup>. Tale contenuto, allora, non può essere semplicemente il compromesso di finiti – un rapporto non organico, quindi non

---

<sup>30</sup> Queste "identità relative" altro non sono che il risultato della produzione, nel Patto, di una volontà generale: la loro relatività, infatti, si riferisce alla volontà generale che comprende in sé una parte identica per entrambe, ma esclude, tuttavia, una parte non-identica. Per questo motivo si tratta di un "compromesso", non di una mediazione, di un rapporto (non-organico), non di una relazione (organica), di sola generalità, mai di universalità: le volontà particolari, infatti, non rientrano interamente nella volontà generale, ma solo in parte. Ciò che da questa generalità rimane esterno è ciò che costituisce l'estraneità della generalità rispetto alla particolarità, l'istanza per la quale la generalità, nei confronti della particolarità, ricade sempre non in modo comprensivo su di essa, bensì esclusivo, quindi coattivo, coercitivo.

<sup>31</sup> *NR*, pp. 229-31.

<sup>32</sup> Rispetto a quest'esigenza, che nasce da una contraddizione, cfr. *NR*, p. 285-89: «materia e forma si contraddicono, in quanto quella è determinata e questa infinita [... quest'ultima è] forma del concetto, dell'unità formale e dell'universalità. [Ma, dato che] è proprio questa a togliere immediatamente l'essenza dell'eticità, poiché rende contingente ciò che è eticamente necessario [vedremo poi in che senso Hegel parla di *necessità*], facendolo apparire in contrasto con altro», bisogna allontanarsi da essa ed evitare che essa divenga principio della comprensione della natura etica e del Diritto.

mediato, tra essi –, ma deve essere la mediazione effettiva – quel movimento infinito stesso – tra le particolarità: dunque, tale contenuto non può costituire una generalità, ma deve necessariamente essere investito di universalità. Ancora, se ci si ferma al lato formale, alla forma del concetto, all'unità, al “negativamente assoluto”, tale forma universale deve avere anche un significato positivo, che è quello dell'intuizione (empirica). Tuttavia, dando a priori la forma dell'universalità, l'unico modo per dare un contenuto ad essa è *a posteriori*, cioè empiricamente, determinatamente alla situazione<sup>33</sup>.

Da tutto ciò si evince che questa distinzione tra le due maniere permette di capire, già a questa altezza, in che modo esse dialoghino tra di loro: nel testo, le pagine che seguono a questi paragrafi introduttivi, specificano infatti, per ciascuna maniera, il modo di lavorare autonomo – modo che, tuttavia, implica il rimando dell'una all'altra e viceversa. Lo ribadiamo: l'empirismo, nel momento in cui fa emergere la generalità a partire dalla particolarità, produce la prima dall'astrazione della seconda; questa astrazione, che rappresenta già un'istanza propria del formalismo, rende sufficiente – per trattare il diritto – la semplice forma universale (il Patto), e lascia che il contenuto, indeterminato universalmente, rimanga pur sempre particolare – perché solo generale tra le particolarità, come compromesso tra esse.

---

<sup>33</sup> Ancora una volta il confronto con il contrattualismo illumina il punto: il patto tra individui è sempre un patto che raggiunge un grado di sola generalità, dal momento che si svolge tra contraenti, tra particolarità; è tale patto che viene riconosciuto in sé come il momento universale: il suo contenuto, tuttavia, è particolare e determinato; inoltre, nel momento in cui la generalità (volontà generale) che si produce dal patto, ricade sulle particolarità, essa implica, proprio perché è semplicemente un compromesso e non una mediazione, che ogni particolarità debba identificarsi con la generalità stessa, la quale, però, ritornata alla particolarità non è mai uguale a quest'ultima: c'è sempre un'eccedenza, uno scarto, tanto dal lato della generalità verso la (o meglio le) particolarità, quanto dalla particolarità verso la generalità – questo è quello che si vede bene nel *Contratto sociale* di Rousseau: in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, ciascun individuo è suddito e cittadino; il problema è che non può esserci questa schizofrenia: nel momento in cui un individuo è cittadino esso non è più suddito, e, parimenti, quando è suddito non è più cittadino (esso subisce ciò che ha prodotto in quanto cittadino, cioè la volontà generale). Nel caso del formalismo, questo problema è ben evidente negli scritti di de Sade (in particolare, cfr. D.A.F. de Sade, *La filosofia nel boudoir*, trad. it. a cura di L. Binni, Garzanti, Milano 2004): il riempimento del vuoto dato dalla pura forma dell'unità, del Bene, è sempre un riempimento empirico e determinato (dall'arbitrio del soggetto): il Bene, che nella sua forma è universale, può essere *legittimamente* determinato di qualsiasi contenuto. Proprio per questo, c'è il rischio che il Bene assoluto sfoci, contrariamente a quanto vuole essere, nel Male assoluto: tutto può essere legittimato purché sia legittimamente conforme alla forma della universalità, ossia alla forma del Bene. È tuttavia importante sottolineare che queste sono le conseguenze che derivano da una concettualità del diritto trattata, come è tale, da due maniere inautentiche: la contraddizione che da entrambe le parti risulta è, cioè, strutturale al loro modo di lavorare con concetti specifici, ossia quelli del giusnaturalismo moderno.

Il formalismo, dall'altro lato, per riempire la vuotezza della forma da cui, non a caso, ha astratto il riferimento al contenuto, necessita sempre di rivolgersi a un'intuizione – intuizione presentatagli dall'empirismo –: quest'ultima può esser ritrovata, però, solo a partire dal riferimento a un contenuto determinato.

Passiamo ora a considerare nello specifico maniera empirica e maniera formale: per farlo, seguiremo l'esposizione critica delle stesse compiuta da Hegel all'interno del saggio sul *Naturanrecht*.

## 2.1. *Empirismo*

Per iniziare a trattare nel dettaglio empirismo e formalismo, prendiamo le mosse dalla concezione della totalità scientifica per ciascuna delle due maniere. Nel caso di empirismo, nota Hegel, la totalità scientifica viene pensata nei termini di *completezza*, in quanto «totalità del molteplice»<sup>34</sup>. Nello specifico, l'operazione dell'empirismo sta nell'elevare la particolarità di un contenuto presente nella totalità del molteplice a universalità<sup>35</sup>: una volta operata questa astrazione, l'empirismo possiede un principio di *coerenza*<sup>36</sup> per la sua scienza. Tuttavia, questa coerenza viene meno proprio nel momento in cui «altro materiale empirico (che contraddice il precedente, ma che ha un proprio e pari diritto ad essere pensato ed espresso come principio) non ammette più la coerenza della prima determinatezza e costringe ad abbandonarla»<sup>37</sup>. In questo modo, l'empirismo – per il suo peculiare modo di procedere<sup>38</sup> – salva non la coerenza, ma la completezza, non l'universalità, ma la particolarità: detto altrimenti, alla coerenza stabilita in precedenza risponde

---

<sup>34</sup> *NR*, p. 237.

<sup>35</sup> Nel caso della totalità della molteplicità degli individui, tale universalità – come si è detto in precedenza – altro non costituisce che una generalità.

<sup>36</sup> La *coerenza*, come si vedrà nelle pagine che seguono (cfr. *infra*, cap. III §2.2), è il principio mediante il quale il formalismo pensa la totalità scientifica.

<sup>37</sup> *NR*, p. 237.

<sup>38</sup> Il modo di procedere dell'empirismo prevede che sia riconosciuto il principio per cui «ciascun elemento gode di pari diritti rispetto agli altri ed essa [l'*empiria*] non fa preferenze tra le determinatezze, tutte dotate di uguale realtà» (*ivi*, p. 239). In questo senso, della totalità scientifica l'empirismo salva non la coerenza, ma la completezza.

non mantenendo la medesima coerenza, ma *incoerentemente*<sup>39</sup>, valorizzando una nuova particolarità.

Detto ciò, è possibile comprendere il senso dei paragrafi che aprono la trattazione della maniera empirica. Infatti, se quello dell'empirismo è un *trapassare continuo*<sup>40</sup> da una determinazione all'altra di volta in volta astratte e rese principio di coerenza per la totalità, dunque un trapassare volto alla costruzione della totalità scientifica nella completezza che le spetta, a buon diritto Hegel sottolinea che

non ci si può affatto impelagare con il contenuto delle determinatezze e dei concetti di relazione che essa [la maniera empirica] raccoglie e fa valere, chiamandoli principi; piuttosto dev'essere negato proprio questo astrarre e fissare le determinatezze. La natura di un simile astrarre comporta che l'elemento scientifico debba mirare solo alla *forma dell'unità* e che, quando non si debbano semplicemente enumerare le qualità molteplici in cui si lascia suddividere una relazione organica, sia necessario individuare una qualche determinatezza e considerarla come essenza della relazione, se si vuole raggiungere un'unità al di sopra di questa moltitudine. Ma con ciò non si ottiene la totalità dell'organico; quanto di esso resta escluso rispetto alla determinatezza scelta, cade sotto il dominio [*Herrschaft*<sup>41</sup>] di questa, che viene elevata ad essenza e scopo<sup>42</sup>.

Così, ciò che si crea come naturale conseguenza è questo:

poiché una simile determinatezza non è connessa in modo necessario con tutte le altre, che devono essere ulteriormente scovate e distinte, nasce al riguardo un tormento senza fine, per trovare il rapporto [*Beziehung*] necessario e il dominio

---

<sup>39</sup> Sull'incoerenza dell'empirismo cfr. *ivi*, pp. 251-53: «per ottenere l'unità di una relazione organica [...] si deve assegnare ad una determinatezza espressa come scopo, destinazione o legge, un dominio sopra le altre determinatezze del molteplice, che al suo cospetto devono essere poste come irreali e nulle. In quest'applicazione e coerenza viene distrutta l'intuizione come totalità interna; perciò grazie ad un'incoerenza si può correggere quell'accoglimento delle determinatezze nel concetto e togliere la violenza fatta all'intuizione. Infatti l'incoerenza distrugge immediatamente la valenza assoluta già attribuita ad una determinatezza».

<sup>40</sup> Si noti che è proprio dal «trapassare dell'opinare empirico» (*NR*, p. 261) che prende le mosse la trattazione della maniera formale, come maniera che intende superare, salvaguardando la *coerenza* e non la completezza, il «tormento senza fine» proprio della maniera empirica.

<sup>41</sup> Sul concetto di «potere» nella riflessione politica moderna cfr. G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci, Roma 2005 (in particolare, per il nostro problema, cfr. del testo pp.113-316).

<sup>42</sup> *NR*, pp. 231-33. Si noti il prosieguito, essenziale per le implicazioni politiche: «una simile determinatezza, che, come elemento essenziale viene elevata a legge, si determina e corrompe l'intera relazione organica» (*ibidem*).

dell'una sull'altra; ne consegue altresì che, in mancanza dell'intima necessità, la quale non è nell'elemento singolo [ma nella relazione delle determinazioni in cui il singolo è inserito], ciascuna può rivendicare a buon titolo l'indipendenza dall'altra<sup>43</sup>.

Ora, sebbene l'empirismo abbia a che fare, come si è visto, con la totalità del molteplice, esso non può eludere la necessità, «il bisogno dell'unità assoluta di tutte queste determinazioni sconnesse»<sup>44</sup>. È a questo punto del testo che Hegel, riferendosi strettamente al contrattualismo di Hobbes, Locke e Rousseau, si sofferma sulla determinazione della «finzione»<sup>45</sup> dello *stato di natura* e della conseguente astrazione di quest'ultimo nella costruzione dello Stato civile. Tale attraversamento critico ha l'obiettivo di evidenziare come, anche attraverso questi *due momenti dell'unità*, il sapere empirico non riesca a superare «il dominio dell'opposizione del molto e dell'uno»<sup>46</sup>.

Nel dettaglio, «l'unità assoluta»<sup>47</sup> appa«re» nel sapere empirico sia come unità semplice, sia come totalità; entrambe le unità che nell'assoluto sono uno e la cui identità è l'assoluto, in quel sapere devono presentarsi come un qualcosa di

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 233. Prosegue Hegel: «quel sapere [l'empirismo] chiama essenza e scopo simili qualità, dopo averle raccattate dalla molteplicità delle relazioni in cui un'intuizione empirica o insufficientemente riflessa disperde l'organico e dopo averle poste nella forma dell'unità concettuale. E grazie al fatto che la loro forma concettuale è espressa come l'essere assoluto della determinatezza, la quale costituisce il contenuto del concetto, esse sono enunciate come principi, leggi, doveri e così via» (*ibidem*). Quando si tratterà del formalismo, si riconoscerà che tale procedimento di astrazione dell'intuizione e la conseguente resa di questa nel puro concetto avvengono "in piena luce": sono, cioè, operazioni che la maniera formale compie di proposito, in virtù del convincimento che esse sole permettano di restituire l'universalità e l'unità della molteplicità delle determinazioni empiriche. Non a caso, il paragrafo prosegue: «affrontando il principio della filosofia critica [il formalismo], si parlerà più a lungo di una simile trasformazione dell'assolutezza della pura forma (che però è absolutezza negativa o pura identità, puro concetto, infinitezza) nell'assolutezza del contenuto. Mentre nel sapere empirico, di cui si sta trattando ora, quella trasformazione avviene in maniera inconsapevole, la filosofia critica la avvia con una riflessione specifica e come ragione assoluta e come dovere. [In questo procedere, che, a questo punto, vale tanto per l'empirismo quanto per il formalismo] il pensiero pone la determinatezza in questa unità *formale* che insieme dà l'apparenza della necessità, ricercata dalla scienza; trattata come reale in rapporto a questa, l'unità di contrapposti è infatti la sua necessità. Ma poiché la materia dell'unità formale, di cui si sta parlando non è l'intero dei contrapposti, ma solo uno di [e tra] essi, una determinatezza, così anche la necessità è solo formale analitica e si riferisce semplicemente alla forma di una proposizione identica o analitica, in cui può essere rappresentata la determinatezza. Ma con tale absolutezza della proposizione si può anche contrabbandare quella del contenuto e così costituire leggi e principi» (*ivi*, pp. 233-35).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>47</sup> Questa "unità assoluta", come sarà più chiaro nelle pagine dedicate al formalismo, sarà l'indice della Libertà.

diverso»<sup>48</sup> e, particolarmente, la prima come il momento superato nella seconda. Nel primo caso, l'unità è intesa come «unità originaria semplice»<sup>49</sup> e si qualifica solo come «un insieme di qualità, semplice e ridotto per quanto possibile, con cui l'empiria crede di poter arrivare alla coscienza della altre»<sup>50</sup>. Esso è un ideale, qualcosa di puramente finzionale, una produzione dettata da un movimento *logico*, non *crono-logico* o storico: in esso «viene cancellato ciò che in modo così approssimativo, si considera arbitrario e contingente e nel quale viene posta la minima quantità necessaria del molteplice»<sup>51</sup>. Esso costituisce un

*caos* sia dal punto di vista fisico, sia da quello etico; nel secondo caso esso viene rappresentato dalla fantasia come *stato di natura* [*Naturzustand*], privilegiando l'immagine dell'essere, ora, preferendo la forma della possibilità e dell'astrazione, come enumerazione delle facoltà ritrovate nell'uomo dalla psicologia empirica e cioè come *natura e destinazione dell'uomo* stesso<sup>52</sup>.

Ora, «l'immagine caotica del necessario non può contenere l'unità assoluta, ma solo la semplice molteplicità, gli atomi con il minor numero di qualità»<sup>53</sup>. In altri termini, sebbene la finzione dello stato di natura astragga l'unità dalla molteplicità, quest'ultima rimane reale, non si annulla, ed anzi produce l'annullamento, il togliimento dell'unità stessa: infatti, «nel caos rimane ancora una quantità indeterminabile di determinatezze qualitative, le quali non possiedono di per sé nessun'altra necessità che non sia quella empirica e l'una rispetto all'altra non ne posseggono affatto una interna»<sup>54</sup>. In una parola, nello stato di natura non c'è *relazione*, poiché le determinazioni che costituiscono il molteplice «possiedono solo

---

<sup>48</sup> NR, p. 239.

<sup>49</sup> Ivi, p. 241.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*. Tanto «l'immagine dell'essere» quanto l'«enumerazioni delle facoltà» umane si ritrovano nella concezione giusnaturalistica hobbesiana (cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989): nel primo caso si tratta dell'*uguaglianza* (*equality*) per natura di tutti gli uomini, nel secondo delle *passioni*, in particolare la paura (sul tema della paura in Hobbes come condizione individuale della volontà di unirsi socialmente nel Patto, quindi come condizione della produzione dello Stato, cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013). L'uomo a cui pensano Hobbes e il giusnaturalismo moderno, come nota Hegel, è «l'uomo nell'immagine della pura condizione di natura» (NR, pp. 241-43).

<sup>53</sup> NR, p. 243.

<sup>54</sup> Ivi, p. 245.

il rapporto come un molteplice [*Beziehung als Vieles*] e, poiché quest'ultimo è reciprocità (ma è senza unità interna), sono determinate come contrapposte»<sup>55</sup>.

In una simile condizione, «ciò che può cadere sotto il concetto di una loro connessione ed ordine (considerati come l'unità più debole, di cui è capace il principio della molteplicità) resta escluso come qualcosa che si aggiunge solo in un secondo momento a quella molteplicità»<sup>56</sup>: questo "qualcosa" altro non è che l'unità dello Stato prodotta mediante il Patto (o Contratto) tra gli individui. In altri termini, proprio perché il «nulla molteplice [che costituisce lo stato di natura] resta [...] una moltitudine di realtà» per l'empirismo l'unità positiva che si esprime come totalità assoluta deve aggiungersi come un qualcosa di altro e di estraneo a questa molteplicità»<sup>57</sup>.

Il passaggio dall'unità originaria semplice dello stato di natura alla totalità dello Stato<sup>58</sup> si esplica in una ulteriore finzione: il Patto sociale, come ciò che permette «semplicemente di presupporre ciò a cui si desidera arrivare e cioè che un accordo di quanto è in lotta sotto forma di caos sia il bene o l'obiettivo a cui si dovrebbe arrivare»<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*. Prosegue Hegel: «le distinte energie dell'etico devono essere pensate nella condizione di natura o nell'astrazione dell'uomo come coinvolte in una *guerra*, le cui parti si distruggono reciprocamente. Ma per questo stesso motivo è facile mostrare che simili qualità, in quanto sono semplicemente contrapposte e dunque meramente ideali, non possono avere alcuna consistenza in tale idealità e separazione, come invece dovrebbe essere, ma si tolgono e si riducono a nulla» (*ibidem*).

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 243.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 245. Continua Hegel: «in una simile forma del connettere i due lati dell'identità assoluta [questi "due lati dell'identità assoluta" troveranno comprensione e giustificazione nei paragrafi dedicati al formalismo] è già implicito che la totalità [il *Leviatano* hobbesiano] si presenterà tanto torbida ed impura quanto quella dell'unità originaria [propria dello stato di natura]» (*ibidem*).

<sup>58</sup> È lo stesso Hobbes, nei capp. XVI e XVII del *Leviatano*, a parlare di *Stato* come *persona ficta* che nasce dal Patto degli individui nello stato di natura. La definizione che egli dà recita: «[lo Stato] è una persona unica dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascun con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune» (Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 143). La sovranità che spetta a questa *persona ficta*, ovvero il *sovrano* (*soveraigne*) è il potere leviatanico: come recita la frase posta in cima all'incisione collocata sul frontespizio dell'intera opera e che rappresenta il *Leviatano* (si noti, il corpo di questo è costruito con la totalità degli individui che, attraverso il Patto sociale, escono dallo stato di natura ed entrano a far parte della *civitas*), *non est potestas super terram qua comparetur ei* ("non c'è potere sulla terra che possa essere paragonato al suo"). È evidente che il concetto hobbesiano di Stato intende dare concretezza a ciò che, senza di esso, sarebbe solo un "oggetto di pensiero", ossia il *popolo*.

<sup>59</sup> *NR*, p. 247. In realtà, come nota subito dopo, il passaggio si compie anche «sotto forma di istinto di socievolezza» [in tal caso, questo passaggio o] viene posto immediatamente nella rappresentazione delle qualità originarie intese come possibilità, o si rinuncia alla forma concettuale di una facoltà e si procede senz'altro verso l'elemento del tutto particolare della manifestazione di

### Capitolo III

Tuttavia, in base al principio della molteplicità qualitativa assoluta [...] al posto delle numerose qualità atomistiche l'unità stessa non può rappresentare altro che nuovi molteplici grovigli del molteplice originariamente posto come semplice e separato, contiguità superficiali di queste qualità che per se stesse sono indistruttibili nella loro particolarità e sono capaci solo di entrare in connessioni e mescolanze deboli e parziali. Dunque l'unità può solo rappresentare il molteplice di ciò che è scisso o di relazioni e, in quanto sia posta come intero, può attribuirgli il vuoto nome di un'armonia informe ed esteriore, chiamandolo società o Stato. Se questa unità, per sé, o in un rapporto empirico in base al suo sorgere, viene rappresentata anche come assoluta e tale che riceve da Dio la sua origine immediata; e se nel suo sussistere anche il nucleo e l'essenza interiore sono presentati come divini, questa rappresentazione rimane nuovamente *un qualcosa di formale, che aleggia sulla molteplicità, ma che non la penetra*<sup>60</sup>.

Alla luce di tutte queste considerazioni, è bene riepilogare il modo di procedere empirico nei termini stretti del Diritto e della natura etica. Infatti, tanto l'unità prodotta nella costituzione dello Stato mediante il Patto (o Contratto), che Hegel definisce giustamente come «relazione assoluta di sottomissione»<sup>61</sup>, quanto l'unità finzionale dello stato di natura sono «estranee agli individui che le compongono e proprio per questo [a loro volta] singolari e particolari»<sup>62</sup>: esse «sono le forme in cui vengono fissati come essenzialità particolari i momenti dispersi dell'eticità organica»<sup>63</sup>.

L'idea assoluta dell'eticità, al contrario, contiene lo stato di natura e la maestà [l'unità dello Stato] come assolutamente identici, in quanto proprio quest'ultima non è altro che l'assoluta natura etica e mediante l'essere reale della maestà non si può concepire

---

quella seconda unità: il *fatto storico* della sottomissione del debole al più forte» (*ibidem*). Il Patto sociale, lo si noti, è una finzione tanto quanto lo stato di natura, nella misura in cui rappresenta un momento logico della relazione tra individui: esso, *storicamente*, come tale mai si è dato e mai si dà.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 249. Sul punto cfr. *infra*, cap. III §2, n. 27.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*. Come sarà più chiaro nel prosieguo del lavoro questi “momenti dispersi dell'eticità organica” sono dispersi proprio nella misura in cui sono astratti e assolutizzati; essi sono «il momento dell'unità assoluta e di questa in quanto comprende in sé l'opposizione dell'unità e del molteplice (ed è totalità assoluta) ed il momento dell'infinità o del nulla delle realtà dell'opposizione» (*ibidem*).

alcuna perdita della *libertà*<sup>64</sup> assoluta, che si dovrebbe intendere come libertà naturale, né una fine della natura etica. D'altra parte [come accade nell'empirismo,] il naturale, che nella relazione etica dovrebbe essere pensato come qualcosa da abbandonare, non sarebbe esso stesso nulla di etico e sarebbe il meno indicato a rappresentarne l'originarietà. Neppure l'infinità o il nulla del singolo [il "negativamente assoluto", come lo chiamerà più avanti nel saggio], dei soggetti, sono fissati nell'idea assoluta e in un'identità relativa con la maestà, come se si trattasse di una relazione di sottomissione, nella quale anche la singolarità sarebbe qualcosa di semplicemente posto. Nell'idea, al contrario, l'infinità è *autentica*, la singolarità come tale non è niente, ed è tutt'uno con l'assoluta maestà etica. Solo questo autentico, vitale e non sottomesso essere uno è la vera eticità del singolo<sup>65</sup>.

In conclusione alla trattazione della maniera empirica<sup>66</sup> potremmo riconoscere, con Hegel, che

il principio di questa empiria esclude l'unità assoluta dell'uno e del molto. Sul punto di una simile relazione [che implicitamente formalizza una relazione di dominio] l'empiria concorda immediatamente con il principio ad essa contrapposto, in base al quale l'unità astratta è il primo; solo che l'empiria non è in imbarazzo a proposito delle proprie incongruenze, che nascono dalla confusione di cose poste in modo così specificamente diverso, come l'unità astratta e la molteplicità assoluta. Proprio per questo motivo essa ha l'ulteriore vantaggio di non precludere l'accesso a punti di vista che, oltre al loro lato semplicemente materiale, sono manifestazioni di

---

<sup>64</sup> Questo allora, il concetto di "Libertà" è ciò che dobbiamo tenere in considerazione e che dobbiamo porre come primo se intendiamo non solo comprendere la maniera autentica di trattare il Diritto Naturale, ma anche l'idea assoluta dell'eticità che tale maniera autentica pensa. Ancora una volta, tutto ciò che qui introduciamo, trova comprensione nella trattazione del formalismo.

<sup>65</sup> *NR*, pp. 249-51.

<sup>66</sup> Rendiamo presente che nel saggio sul *Naturrecht* Hegel conclude la trattazione della maniera empirica spiegando ciò che concretamente distingue questa dal formalismo. Le differenze che vengono sollevate in queste pagine (cfr. *NR*, pp. 251-61) riguardano, dunque, la distinzione, interna all'inautenticità che costituisce parimenti entrambe le maniere, tra il modo di procedere empirico rispetto a quello formale e le pretese che il primo deve far valere sul secondo per "salvare" quanto di scientifico rimane se non si abbandona totalmente alla riflessione che opera nella maniera formale. Tuttavia, dal momento che, per lo scopo del nostro lavoro, è più interessante vedere in che modo l'epistemologia di empirismo e formalismo sia qualificata come inautentica, dunque permetta, nel suo attraversamento critico, di aprire lo spazio di pensabilità della maniera autentica, tralasciamo l'analisi di questi paragrafi, suggerendo di rimandarla allo stesso lettore, nel momento in cui sarà compiuta anche l'analisi della maniera formale: solo in quel momento, infatti, le pagine che ora tralasciamo troveranno comprensione migliore rispetto a quella che può emergere dalla lettura delle stesse seguendo la lettera del testo hegeliano medesimo.

un'interiorità più pura e divina rispetto a quanto possa accadere in base al principio della contrapposizione, in cui sono possibili solo comandare e obbedire<sup>67</sup>.

A partire da queste ultime considerazioni «passiamo ora a considerare, come lato dell'infinitezza, il principio dell'apriorità contrapposta all'empirico»<sup>68</sup>.

## 2.2. *Formalismo*

Come l'empirismo pensa la totalità scientifica nei termini di “completezza”, il formalismo, dal canto suo, «la tratta come *coerenza*»<sup>69</sup>: a partire da una determinazione, il formalismo ne astrae e assolutizza «il contenuto illecitamente preso»<sup>70</sup> e lo pone come «ciò che è a priori ed assoluto»<sup>71</sup>. Tutto ciò che è *coerente* con tale principio entra allora a far parte della totalità scientifica; al contrario, di tutto ciò che, mediante questo principio, il formalismo non riesce a impadronirsi viene considerato «non assoluto e contingente»<sup>72</sup> ed escluso «altezzosamente dall'apriorismo della sua scienza»<sup>73</sup>. Questa coerenza o «principio dell'apriorità»<sup>74</sup>, nota Hegel, sorge dall'esigenza di risolvere l'«oscillazione»<sup>75</sup> tra determinazioni e il «trapassare che caratterizza l'opinare empirico e (contrariamente al concetto) la sua mescolanza tra molteplice e semplice»<sup>76</sup>. Tuttavia, questo principio dell'apriorità altro non è che «l'astrazione della forma»<sup>77</sup>, la resa in assoluto di un contenuto determinato: il contenuto, cioè, resta

---

<sup>67</sup> NR, p. 249.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*. Il paragrafo continua: «salvo poi, se [esso, il formalismo] non riesce a cavarsela diversamente, ricorrere all'empirico in generale e, da una determinatezza all'altra, trovare il passaggio formale del procedere del condizionato alla condizione e, poiché questa è di nuovo condizionato, così via all'infinito. In questo modo il formalismo non solo rinuncia a qualunque tipo di preminenza rispetto a ciò che chiama empiria, ma sprofonda completamente nella necessità empirica, dal momento che nella connessione del condizionato con la condizione tali contrapposti sono posti come assolutamente sussistenti. Inoltre dà alla necessità empirica l'apparenza di una vera assolutezza grazie all'identità formale o al negativamente assoluto con cui la tiene unita» (*ivi*, pp. 237-39).

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 261.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

determinato, ma la forma che esso assume viene *aprioristicamente* universalizzata<sup>78</sup>.

Ora, proprio perché il contenuto determinato viene astratto e assolutizzato nella forma, ma rimane, come contenuto, sempre e comunque determinato, si dà la necessità, per il formalismo, del ricorso all'empirismo: infatti

l'assoluto trapassare nell'opposto, che è l'essenza dell'infinitezza, e lo scomparire di ogni realtà nel proprio opposto non possono essere tratti in altro modo che fissando *empiricamente* un lato dell'infinitezza stessa, cioè la realtà o il consistere degli opposti, ed astraendo degli opposti, dal nulla di tale consistere. Questo contrapposto reale è da un lato l'essere molteplice o la finitezza; di contro a questa è l'infinitezza come negazione della molteplicità e, *positivamente*, come pura unità<sup>79</sup>.

Come è chiaro, fin da queste prime battute, la maniera formale, riconosciuta la necessità di organizzare in unità il molteplice offerto dall'*empiria*, altro non fa che astrarre la molteplicità stessa, portandola così ad unità, elevando un contenuto – empiricamente scelto tra gli altri – come principio di coerenza, quindi della stessa unità. Il problema è che, ugualmente, proprio perché non riesce a far scaturire l'unità dalla molteplicità (come relazione organica di quest'ultima, mantenendola viva nella sua pluralità), il formalismo ripropone, a un livello ulteriore (non empirico o empiristico) l'opposizione tra unità e molteplicità<sup>80</sup>. In altri termini, non riuscendo a portare a vera unità la molteplicità e dunque a costituire l'identità di entrambi, il formalismo – al pari dell'empirismo – quando si rivolge all'unità (pura, assoluta, astratta) perde la molteplicità e, all'inverso, quando si rivolge alla molteplicità perde l'unità. Unità e molteplicità ricadono, cioè, l'una fuori dall'altra:

---

<sup>78</sup> Non a caso, nota Hegel, tale determinazione assolutizzata secondo la forma «mentre è idealità pura, è altrettanto immediatamente pura realtà; in quanto è l'infinito, è l'assolutamente finito; in quanto è l'indeterminato, è l'assoluta determinatezza» (*NR*, p. 261).

<sup>79</sup> *NR*, pp. 261-63.

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, p. 263: «la relazione di questa pura unità con l'essere molteplice che le sta di fronte è essa stessa, a sua volta, un rapporto raddoppiato: quello positivo del consistere di entrambi oppure quello del loro essere annientati. Tuttavia sia quel consistere, sia questo essere annientati vanno intesi solo come qualcosa di parziale, perché se quel consistere di entrambi fosse assoluto, non ci sarebbe alcun rapporto tra i due; se invece fosse posto il completo annientamento [in quanto opposti], non ci sarebbe il loro consistere. Questo parziale consistere e parziale essere negato di entrambi [...] è il principio assoluto di questa filosofia». Ancora, sullo stesso punto, cfr. *ivi*, p. 289: «se l'unità è presa come universalità, essa è interamente nel rapporto con una molteplicità empirica e la determinatezza, in quanto è presente, è contrapposta ad una quantità infinita di empiricamente altre».

l'esteriorità reciproca che coinvolge la loro relazione – o meglio, si direbbe, il loro rapporto – implica sempre che l'una agisca surrettiziamente come principio di annientamento dell'altra e viceversa<sup>81</sup>.

Ora, radicalizzando la questione, Hegel riconosce che, rispetto a unità e molteplicità, il formalismo distingue, tra l'identità dei due termini, un'identità "teoretica" e una "pratica": la prima ha a che fare con «il primo rapporto, quello positivo» del «consistere di entrambi [i termini]»: in questo caso, quello dell'«unità pura», «il concetto assoluto, così costituito, diventa ciò che è stato chiamato ragion pura»<sup>82</sup>; nel secondo caso, «il rapporto negativo», «quello del loro essere annientati», l'unità pura «si chiama ragion pratica». In quest'ultimo caso, in particolare, l'unità deve prevalere nell'opposizione con la molteplicità: «il limite rappresentato dal molteplice viene tolto dall'azione dell'*uno* come soggetto finito, ma *libero* della "ragione pratica"»<sup>83</sup>. Se «la ragion pratica appare come quella *reale*, [...] la teoretica [appare invece] come quella *ideale*»<sup>84</sup>

Poco più oltre si legge:

[se] nella contrapposizione [tra unità e molteplicità] la realtà risiede nella molteplicità, l'idealità [invece] nell'unità [...], in quel che si chiama ragione pratica si deve riconoscere solo l'idea *formale* dell'identità dell'ideale e del reale e quest'idea dovrebbe essere in tali sistemi il punto assoluto di indifferenza<sup>85</sup>. Ma

---

<sup>81</sup> Per questo tanto il consistere, quanto l'annientamento reciproco dell'una e dell'altra sono *parziali*. È significativo che, in rapporto a questo, Hegel faccia riferimento all'Io fichtiano: «il contrapporre nell'Io un io divisibile ad un non Io divisibile» (NR, p. 263): se, da un punto di vista qualitativo, il non-Io annienta l'Io, l'unico modo per mantenere l'Io è opporre a ciò che lo annienta qualcosa che quantitativamente riduca la portata annientatrice del non-Io.

<sup>82</sup> Si pensi alla Ragion pura kantiana, che rappresenta il culmine della sussunzione del particolare nell'universale: la molteplicità, dunque consiste in rapporto all'unità nella misura in cui è sussunta interamente in essa.

<sup>83</sup> C. Sabbatini, *Introduzione*, in NR, p. 87.

<sup>84</sup> NR, p. 263.

<sup>85</sup> Attraverso questa idea, cioè, non si darebbe contrapposizione tra unità e molteplicità, ma l'uno sarebbe pienamente non-differente *dai* molti nella misura in cui esso è ciò che è *indifferente nei* molti: cioè, è già identico in essi. La comprensione di questa "idea formale" si ritrova nel "contratto originario" a cui pensa Kant: esso, infatti, è definito come «una semplice *idea* della ragione, che però ha indubitabile realtà (pratica): obbligare ogni legislatore ad emanare le sue leggi così come [*als ob*] esse sarebbero *potute* nascere dalla volontà riunita di un intero popolo, e considerare ogni suddito, in quanto voglia essere cittadino, *come se* avesse dato il suo assenso ad una tale volontà. Questa è infatti la *pietra di paragone* [il "principio di coerenza" direbbe Hegel] della legittimità di ogni legge pubblica [dunque dell'unità etica medesima]» (I. Kant, *Sul detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi"*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009, cit. pp. 143-44).

quell'idea non viene fuori dalla differenza e l'ideale non giunge alla realtà. Anche se in questa ragione pratica ideale e reale sono identici [nell'idea formale], il reale resta semplicemente contrapposto. Questo reale è posto essenzialmente fuori della ragione e solo nella differenza rispetto ad esso c'è la ragione pratica, la cui essenza è intesa come una relazione di causalità rispetto al molteplice: come un'identità che è assolutamente segnata da una differenza e non riesce ad andare oltre il fenomenico. Di conseguenza questa scienza dell'etico, che parla di identità assoluta dell'ideale e del reale [dell'identità di unità e molteplicità] non fa quello che dice; al contrario la sua ragione etica è, in verità, una non identità di ideale e reale<sup>86</sup>.

In contrapposizione a questo modo di affrontare l'identità tra unità e molteplicità nell'ambito del Diritto si pone la «ragione etica»<sup>87</sup> – quella, per intenderci, che tratta del Diritto Naturale secondo l'autentica maniera epistemica – che riconosce «la realtà autentica [dell'etico] e il suo assoluto [...] come identità di ideale e reale»<sup>88</sup>. Tale identità, tuttavia, non è né empirica né (idea) puramente formale: a maggior ragione essa non è *positiva*, giacché «l'assoluto [non è qualcosa di posto, ma] è riconosciuto in base alla propria idea come questa identità di differenti»<sup>89</sup>. Tanto l'unità, quanto la molteplicità – scrive Hegel – «la cui identità è l'Assoluto, è essa stessa unità dell'uno e del molto»<sup>90</sup>: per questo l'identità che la maniera autentica pensa è a tutti gli effetti un'identità assoluta. Ciascun termine, infatti, porta in sé la relazione con il suo opposto e non sta di fronte a questo come in un rapporto tra termini contrapposti, bensì come relazioni identiche (nell'Assoluto medesimo).

Ora, a questa altezza del saggio Hegel introduce la determinazione dell'Assoluto nei termini a partire da cui il nostro lavoro ha preso le mosse<sup>91</sup>: si tratta della formalizzazione per la quale l'*assoluta Relazione* si caratterizza come «identità dell'indifferenza e della relazione»<sup>92</sup>. Tale formalizzazione permette di sviluppare

---

<sup>86</sup> NR, p. 265.

<sup>87</sup> *Ibidem*. La ragione etica è, come ribadisce Hegel, «l'assoluto nella forma dell'unità» (*ibidem*).

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>89</sup> *Ibidem*. Rispetto al Diritto, questa Relazione, come *identità di differenti*, si determina nella forma della identità assoluta (cfr. *supra*, cap. I §2) secondo la quale «la determinatezza [della stessa identità rispetto ai differenti] è per gli uni l'unità e per gli altri la molteplicità e questa determinatezza è ideale e cioè si trova solo nell'infinita in base al concetto» (*ibidem*).

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Cfr. *supra*, cap. I §2.

<sup>92</sup> NR, p. 267.

proprio ciò che la maniera autentica di trattare il Diritto Naturale – a differenza di empirismo e formalismo – deve pensare: la Libertà (*Freiheit*). Come si vedrà, pensare la Libertà significa, per Hegel, ancora una volta, pensare la Relazione (assoluta). Il discorso sull'identità tra unità e molteplicità, infatti, trova qui una radicalizzazione teoretica essenziale per la determinazione tanto della maniera autentica, quanto per il lavoro filosofico che tale maniera autentica permette di svolgere. Riprendendo da dove ci siamo arrestati, seguiamo il ragionamento hegeliano.

Sebbene l'identità tra Unità e Molteplicità<sup>93</sup> sia identità assoluta, in quanto espressione dell'Assoluto, in essa la Molteplicità, nota Hegel, porta entro sé una «relazione raddoppiata»<sup>94</sup>: ovvero, la Molteplicità che compare in questa identità assoluta esprime, a sua volta, l'unità del molto e dell'uno. Tale unità, «la cui determinazione ideale è la Molteplicità»<sup>95</sup>, è e resta comunque «il consistere dei contrapposti»<sup>96</sup>, la cui identità deve essere pensata come «identità relativa»<sup>97</sup> ed espressione della «necessità», ossia il reale consistere di contrapposti (posti) «nella differenza»<sup>98</sup>. Inoltre, proprio perché la determinazione ideale della Molteplicità costituisce, a sua volta, una relazione, se l'altra determinazione ideale dell'identità assoluta, ossia l'Unità, viene riconosciuta come “indifferenza” ecco che l'Assoluto trova piena espressione come “identità di Indifferenza e relazione”.

Ora, in quella differenza che struttura l'unità nella Molteplicità (come “necessità”) sussiste, come si è detto, la relazione tra l'uno e il molto: in base alla considerazione primaria che si dà, di volta in volta, a ciascuno dei termini, la relazione stessa si determina come duplice<sup>99</sup>. Nello specifico, qualora in tale identità relativa della Molteplicità sia il molto ad essere posto come primo (nella relazione), l'identità assoluta esprime la «natura fisica»<sup>100</sup> (come *identità dell'indifferenza e*

---

<sup>93</sup> Da qui in poi ci riferiamo alle “determinazioni ideali” di questa identità assoluta marcandole con la prima lettera maiuscola. Questo dovrebbe aiutare – lo speriamo – a distinguere tra loro, con più chiarezza, i termini di tale identità assoluta da quelli a loro interni e in identità relativa.

<sup>94</sup> *Ibidem.*

<sup>95</sup> *Ibidem.*

<sup>96</sup> *Ibidem.*

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

<sup>98</sup> *Ibidem.*

<sup>99</sup> Cfr. *ibidem*: ««questa duplice relazione determina il lato raddoppiato della necessità o del fenomeno [*Erscheinung*] dell'Assoluto».

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 269.

della relazione di molto e uno); viceversa, nel caso in cui l'uno sia posto come primo, l'identità assoluta esprime la «natura etica»<sup>101</sup> (come *identità dell'indifferenza e della relazione dell'uno e del molto*).

Ora, «poiché l'Indifferenza o l'Unità è la Libertà, mentre la Relazione o l'identità relativa è la necessità, ciascuno dei due fenomeni [dell'Assoluto] è l'essere uno e l'indifferenza della libertà e della necessità»<sup>102</sup> (quest'ultima, ancora una volta, è proprio quella relazione raddoppiata, duplice, che costituisce la determinazione ideale della Molteplicità). Pertanto, la natura etica si determina come *l'identità della Libertà e della necessità*, nella misura in cui quest'ultima è *l'identità relativa dell'uno e del molto*. Più radicalmente:

poiché l'unità è il primo momento nella natura etica nella sua stessa relazione [ossia nell'identità relativa che costituisce la determinazione dell'Assoluto come natura etica], essa è libera anche in quest'identità relativa, cioè nella propria necessità, ovvero: poiché l'identità relativa non viene tolta dal fatto che l'unità è il primo, questa seconda libertà è determinata in modo tale che, sebbene l'elemento necessario ci sia per la natura etica, tuttavia è posto negativamente<sup>103</sup>.

Nella relazione (identità relativa) che caratterizza la natura etica, proprio perché il primo è l'uno, ossia la libertà, si esprime la libertà *nella* necessità: in altri termini, la natura etica si realizza non come libertà contrapposta alla necessità, bensì come libertà *nella* necessità, come libertà, cioè, che è tale proprio in virtù della necessità. Questo vuol dire che nella natura etica la relazione del molto (interno all'identità relativa della Molteplicità) è relazione di necessità (come stare assieme di particolarità differenti e contrapposte), ma trova la sua piena realizzazione e consistenza nella Libertà che la attraversa.

Ora, la necessità esprime generalmente un'opposizione: di questo ci rende consapevoli lo stesso Hegel nelle battute conclusive della trattazione sul

---

<sup>101</sup> *Ibidem*. È evidente che tanto per Hegel, quanto per noi, l'interesse volge lo sguardo a quest'ultima determinazione dell'Assoluto, in quanto espressione della natura etica.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*. Alla luce di queste righe, allora, la determinazione dell'Assoluto come natura etica si esprime nei termini dell'*identità di Libertà e libertà nella necessità*.

formalismo<sup>104</sup>. Infatti, la reciproca esterioresità delle particolarità individuali che si genera nella necessità (in particolare nella relazione del molto) è un'opposizione irrisolvibile nella misura in cui coinvolge delle singolarità che rivendicano pari validità sulle altre. Come ci ha insegnato l'empirismo, una situazione come questa, che, a buon diritto, potrebbe essere definita una "cattiva infinità", trova un arresto, quindi un punto da cui muovere nella determinazione delle libertà solo con la posizione esterna di un potere. Il potere, come momento positivo, perché *positum*, posto, coincide con un dominio: specificamente, il dominio di una particolarità di contro a un'altra particolarità. La relazione che si crea, allora, tra queste particolarità (quella che domina posta come universale, quella dominata relegata alla sua condizione di particolarità) prende il nome di *coazione* (*Zwang*).

Nella concretezza della realtà etico-politica, la coazione si esprime in un rapporto tra volontà particolari<sup>105</sup> che rivendicano il loro diritto a esprimersi, la loro libertà. Infatti, proprio perché la relazione tra queste volontà nella necessità viene determinata positivamente, esternamente alle volontà medesime, la libertà subisce sempre e comunque la coazione, giacché «nel concetto della stessa coazione è immediatamente posto qualcosa di esterno per la libertà»<sup>106</sup>. Tuttavia – prosegue

---

<sup>104</sup> Sul punto cfr., in particolare, *NR*, pp. 293-319. In queste pagine, dopo aver affrontato nel dettaglio la scienza kantiana del diritto, Hegel volge lo sguardo al sistema dell'eticità fichtiano (una trattazione più approfondita di quest'ultimo lo si ritrova, tra i testi hegeliani, nel coevo *System der Sittlichkeit*). Come vogliamo sottolineare, ciò di cui, in questo attraversamento, intendiamo servirci è il ripensamento hegeliano della relazione di coazione. Pertanto, rimandiamo ad altri l'analisi particolare della riflessione politica tanto di Kant, quanto di Fichte (a tale proposito, cfr. Duso, *La critica hegeliana*, pp. 325-31).

<sup>105</sup> Cfr. *NR*, p. 299: «il principale problema di un'«istituzione che agisce con necessità meccanica» [quale è quella che si dà nello Stato pensato da empirismo e formalismo] (cioè che l'attività di ciascuno sia costretta dalla volontà comune [quale è quella che si produce nel patto o contratto (sociale) ed è volontà particolare a sua volta, sebbene a un grado di generalità più ampio rispetto a quello della particolarità da cui è stata costruita]) è come sia reale questa volontà nei soggetti che ne sono organi e amministratori; a tale scopo viene presupposta la contrapposizione tra la volontà singolare e quella [formalmente] universale. Con una simile impostazione l'essere uno con la volontà universale non può essere compreso e posto come interna, assoluta maestà, ma come qualcosa che deve essere portato a termine per mezzo di una relazione esterna o coazione. Ma qui, in realtà, nel *progresso del costringere* [...], che deve essere posto [pena l'annullamento della relazione in quanto tale], non si può procedere in serie infinite e saltare dal reale all'ideale. Ci deve essere un punto supremo positivo, da cui comincia la costrizione in base al concetto della libertà universale [concetto che empirismo e formalismo trovano come astrazione di un contenuto particolare: o nei termini di completezza, o nei termini di coerenza. Infatti], questo punto, come ogni altro [essendo a sua volta particolare], dev'essere costretto in questo modo a costringere in base al concetto della libertà universale. Un punto che non fosse costretto in questo sistema universale della coazione, si sottrarrebbe al principio e sarebbe trascendente».

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 309.

Hegel – «una libertà per la quale ci fosse qualcosa di autenticamente esterno, di estraneo, non sarebbe affatto libertà, dato che la sua essenza e la sua definizione formale è proprio che non ci sia nulla di assolutamente esterno»<sup>107</sup>. A questo punto del saggio Hegel sviluppa una ridefinizione del concetto di volontà in relazione alla libertà<sup>108</sup>:

l'individuo è una singolarità, di cui la libertà è l'annientamento; attraverso la singolarità l'individuo è immediatamente tra le determinatezze e con ciò per lui è presente un qualcosa di esterno e quindi è possibile la coazione. Ma è diverso porre le determinatezze nell'individuo sotto la forma dell'infinita, oppure porle assolutamente in esso. In questo caso è subito tolta la determinatezza sotto forma dell'infinita e l'individuo è solamente come *essenza libera*<sup>109</sup> [*freie Wesen*]. In altri termini, in quanto vi siano poste le determinatezze, esso ne è l'indifferenza assoluta ed in ciò consiste formalmente la sua *natura etica*. Allo stesso modo l'organizzazione e con ciò (poiché la totalità c'è solo in essa) l'elemento positivo dell'eticità consistono nel fatto che, essendo gli individui in generale differenti tra loro o rispetto a qualcosa d'altro ed avendo un rapporto a qualcosa di esterno, questa stessa esteriorità è indifferente ed è un rapporto vivente<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Negli anni maturi questa ridefinizione porterà al concetto di *volontà libera* (*freie Wille*) che – non è un caso – viene definita come «il punto di partenza [...] del Diritto» (*PhR*, §4, p. 87). Ciò che suggeriamo, dunque, in controtendenza a quella parte della critica che riconosce il concetto di *volontà libera* come un'acquisizione dello Hegel maturo, è che tale ridefinizione concettuale sia già radicalizzata negli anni jenesi, e, in particolare nel saggio sul *Nurrecht*, nell'idea che la Libertà trovi comprensione nei termini proprio della volontà in relazione alla coazione, cioè alla necessità e alla conseguente possibilità di scelta della determinazione: «è da respingere senza riserve il punto di vista secondo cui la libertà dev'essere una scelta [l'*arbitrio*] tra determinatezze contrapposte [...] Qualcosa come questa possibilità di scelta [che implica un'*alternativa*] non è che una *libertà empirica*, che è tutt'uno con la comune *necessità empirica* [la coazione] e non può in alcun modo esserne separata. La libertà è piuttosto la negazione o idealità dei contrapposti [la negazione o idealità della stessa possibilità di scegliere tra i contrapposti una determinazione particolare]» (*NR*, p. 311).

<sup>109</sup> Tale "essenza libera" – questo il nostro suggerimento – esprime già il concetto hegeliano maturo della "volontà libera".

<sup>110</sup> *NR*, p. 313. Di questo "rapporto vivente" Hegel parla già nelle pagine precedenti, come ciò che viene espresso nella «unità dell'intuizione»: quest'ultima, a sua volta, è «l'indifferenza delle determinatezze che costituiscono l'intero, non un fissarle come separate e contrapposte, ma un raccoglierle e oggettivarle. E con ciò, dal momento che quest'indifferenza e le differenti determinatezze sono completamente unificate, tale unità non è affatto una separazione (dell'indifferenza come possibilità e delle determinatezze come realtà, o di queste stesse ora come possibili, ora come reali) ma è assoluta presenza. In questa forza dell'intuizione e della presenza risiede la forza dell'eticità in generale» (*ivi*, p. 287). Da queste considerazioni è interessante notare due cose: la prima è che questa "intuizione" ricoprirà un ruolo fondamentale nell'esposizione, secondo la maniera autentica di trattare il Diritto Naturale, della *figura* dell'eticità assoluta: il

### Capitolo III

Così, se si pensa inautenticamente la natura etica, isolando e assolutizzando, come realtà della libertà, la necessità, ciò che si produce non è altro che un «sistema della coazione»: la libertà, quindi, viene pensata sempre alla luce di questa coazione e, astratta da essa, diviene il riflesso di quest'ultima<sup>111</sup>.

Viceversa, pensata in questi termini, la natura etica autentica esprime una relazione nella quale la libertà non è mai il riflesso della *coazione*, poiché quest'ultima, che emerge proprio nella misura in cui, *per necessità*, ciascuna particolarità e determinazione rivendica la propria libertà su quella delle altre particolarità e determinazioni, è annullata come tale, perché è già attraversata dalla Libertà. La libertà riesce a essere pensata, dalla maniera autentica, *nella* necessità, come attraversamento di quest'ultima, proprio perché si relaziona a qualcosa di esterno e primo rispetto alla necessità assolutizzata, ossia al sistema della coazione: questo qualcosa a cui si relaziona non è altro che la Libertà medesima<sup>112</sup>.

---

possesso di quest'ultima è ciò che rende al popolo il suo spirito in modo che esso lo concretizzi divenendo, nella Libertà, «spirito assoluto ed eticità perfetta» (cfr. *ivi*, p. 425). In secondo luogo, dell'intuizione, lo si ricordi, si parla anche nelle battute esordiali dell'opera, proprio in riferimento (per quanto introduttivo) alla maniera formale: in essa «poiché il puramente ideale o l'opposizione sono posti assolutamente, non possono esserci l'idea assoluta e l'unità. E dato che con il principio della contrapposizione assoluta o dell'essere assoluto del puramente ideale viene posto il principio assoluto dell'empiria, in rapporto alle intuizioni le *sintesi* rappresentano solo intuizioni empiriche, in quanto non debbono avere il significato semplicemente negativo del togliimento di una parte dell'opposizione, ma anche un significato positivo dell'intuizione» (*ivi*, pp. 229-31). Per sottolineare ulteriormente il punto, si veda anche l'"Introduzione" dell'opera coeva al saggio sul *Naturrecht*, il *Sistema dell'eticità*: nelle battute che aprono lo scritto si legge infatti: «per conoscere l'idea dell'eticità assoluta è necessario che l'intuizione sia posta in maniera affatto adeguata al concetto, poiché appunto l'idea non è altro che l'identità di entrambi» (G.W.F. Hegel, *Sistema dell'eticità*, in G.W.F. Hegel, *Scritti di Filosofia del Diritto (1802-1803)*, trad. it. a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 127-256, cit. p. 129).

<sup>111</sup> Cfr. *NR*, p. 307: «l'elemento etico, se posto solamente in base alla relazione (e cioè l'esteriorità e la coazione), toglie se stesso in quanto pensato come totalità».

<sup>112</sup> Ancora: una situazione in cui la necessità si contrappone alla libertà e quest'ultima, conseguentemente, si trova a essere sempre l'altra faccia della necessità (che dunque ne costituisce l'implicito) è ciò che emerge dalla natura etica pensata dalla maniera formale e, parimenti, – visto il rimando di questa all'empirismo – dalla maniera empirica. Tuttavia, è bene sottolineare che tale determinazione della natura etica che emerge dalle maniere inautentiche è pensabile proprio nella misura in cui tali maniere racchiudono la considerazione della natura etica unicamente nel lato dell'identità relativa che la caratterizza: detto altrimenti, se una maniera autentica riconosce la natura etica nell'identità dell'indifferenza e della identità relativa di uno e molto, empirismo e formalismo esprimono solo parzialmente tale natura, precisamente nella misura in cui la fanno emergere nel dominio della sola necessità. Come scrive Hegel: «se ora noi isolassimo questo lato dell'identità relativa della natura etica e non riconoscessimo come essenza di quest'ultima l'unità assoluta dell'indifferenza e di questa identità relativa, ma [unicamente] il lato della relazione o della necessità, resteremmo fermi allo steso punto nel quale l'essenza della ragion pratica viene determinata come dotata di una causalità assoluta, oppure è determinata in modo tale che essa è certo libera e la necessità è solo negativa, ma, proprio per questo, è comunque posta ed in tal modo quella

La libertà che emerge nell'astrazione del molto e nella conseguente assolutizzazione della particolarità empiricamente scelta non porta a effettiva unità la natura etica proprio perché, *necessariamente*, essa, la libertà, diviene il rovescio della *coazione* (*Zwang*)<sup>113</sup>. Detto altrimenti, libertà e coazione, non riescono a essere pensate in unità proprio perché cadono sempre fuori l'una dall'altra, reciprocamente. Così, la natura etica pensata da empirismo e formalismo altro non è che una natura non-etica perché nasconde dietro alla libertà la stessa coazione: insomma, nasconde dietro alla libertà un rapporto di dominio e l'esercizio del potere in una relazione impolitica perché determinata non dalla libertà stessa, ma dalla necessità e dall'opposizione. Ciò che si tratta di pensare mediante una maniera autentica non è tanto la libertà della necessità, ma la Libertà assoluta, o meglio, la Libertà dell'Assoluto nella Relazione assoluta.

Le nostre considerazioni circa il formalismo raggiungono il loro punto di tangenza con il "problema della *Verhältnis*" proprio nel riconoscimento dell'inautenticità di empirismo e formalismo. Infatti, la formalizzazione dell'Assoluto come "identità di indifferenza e relazione" e l'espressione della natura etica mediante la riformulazione di questa identità assoluta nei termini di "identità di Libertà e Libertà nella necessità", quindi di "identità di Libertà (indifferenza) e Libertà (relazione)" ci permettono di sviluppare ulteriormente la questione.

Se è vero, come nota Hegel, che empirismo e formalismo riducono la natura etica alla sola identità relativa dell'uno e del molto, dunque alla relazione di questi nella necessità, assolutizzando quindi un momento dell'identità assoluta stessa, la loro inautenticità si esplica proprio in questo isolamento. Infatti, la natura etica che viene pensata dalla maniera autentica è espressione vera dell'identità assoluta nella misura in cui, oltre al momento della necessità (l'identità relativa nella Molteplicità

---

stessa libertà non viene fuori dalla differenza, la relazione o l'identità relativa è resa essenza e l'assoluto è inteso solo come negativamente assoluto o infinità» (*NR*, p. 269). Questo è quello che è successo, in generale, con i «precedenti modi di trattare il diritto naturale» e «a cui non si deve dare alcun valore»: infatti, «la più recente definizione del concetto di diritto naturale e della sua relazione nell'intera scienza dell'etico dipende dalla contrapposizione presentata [quella interna alla Molteplicità], dalla sua fissazione come una realtà [assoluta] e dalla sua imperfetta connessione, come quella di una *identità relativa*» (*NR*, p. 293).

<sup>113</sup> Per comprendere il punto – è interessante notarlo – è sufficiente servirsi del concetto kantiano di "coazione": essa è definita come «la limitazione della libertà attraverso l'arbitrio di un altro» (Kant, *Sul detto comune*, cit. p. 137).

nella formalizzazione dell'identità assoluta da cui ha preso le mosse Hegel), viene pensata nei termini della Libertà (l'Unità).

Ora, questa Libertà, che altro non è se non l'indifferenza dell'Assoluto, sembra essere la garanzia stessa della Libertà nella natura etica: in termini di Unità, essa è la medesima unità tanto nel momento della relazione (identità relativa, necessità), quanto nel momento dell'indifferenza. Proprio nella misura in cui tale relazione viene ricompresa continuamente nell'indifferenza, l'identità dei due momenti esprime l'Assoluto<sup>114</sup>. La domanda che ora sorge è: che cos'è, effettivamente, questa indifferenza, questa determinazione ideale dell'Unità, garanzia della Libertà nella natura etica? Nella considerazione "teoretica" del problema della Relazione abbiamo riconosciuto tale indifferenza come l'*in sé* dell'Assoluto, come *momento* che l'Assoluto riconosce non appena si pone di fronte a esso la Relazione. Il movimento continuo, infinto (di *vera infinità*) che costituisce la *Relazione assoluta*, altro non è che la ricomprensione di questa Relazione nell'Assoluto: è la Libertà di quest'ultimo nel riconoscere la sua stessa finitezza.

Questa ricomprensione – che abbiamo definito "il ripensamento continuo della forma della Relazione assoluta" e che dunque è ripensamento continuo della stessa Libertà – è ciò che spetta alla Filosofia<sup>115</sup>, o meglio, alla relazione che la Filosofia istituisce tra le scienze. Quest'ultima relazione è la Libertà dell'Assoluto esposta in forma sistematica: in questi termini la Relazione è Libertà<sup>116</sup>.

Se ora volgiamo di nuovo lo sguardo alla considerazione "politica" del problema della Relazione, ci rendiamo conto che, come abbiamo visto, la maniera autentica è tale solo nella misura in cui pensa, a differenza di empirismo e formalismo, la Relazione: precisamente, la relazione tra la Libertà nella necessità e la Libertà come indifferenza (ossia la Libertà *in sé* dell'Assoluto). Questa Libertà, lo abbiamo detto, si esprime nei termini di "relazione" proprio perché non isola e assolutizza, nell'identità assoluta, il momento della necessità. In questo senso, la Libertà è Relazione. Nell'evitare questo isolamento, la maniera autentica evita, contemporaneamente, che la Libertà sia determinata unicamente, come accade

---

<sup>114</sup> Cfr. *supra*, cap. I §2.

<sup>115</sup> Cfr. *supra*, cap. I §3.

<sup>116</sup> Una suggestione affine la riceviamo anche dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), al §576: «la Scienza appare come una *conoscenza* soggettiva il cui fine è la Libertà e che è essa stessa la via lungo la quale la Libertà si produce» (*Enz. B.*, §576, p. 939).

effettivamente in empirismo e formalismo, a partire dall'astrazione del molto, quindi a partire dall'astrazione della stessa singolarità individuale. Detto altrimenti: proprio perché la maniera autentica pensa l'Assoluto e lo pensa come identità assoluta, essa riconosce la necessità solo come *momento* di una Libertà più ampia, che la comprende. Questo significa pensare non solo la relazione all'interno della necessità (cosa che accade anche in empirismo e formalismo, con gli esiti che abbiamo cercato di sviluppare), ma soprattutto pensare la necessità in relazione alla Libertà e questa stessa relazione, ulteriormente, in relazione alla Libertà. Non ci può essere, cioè, un pensiero autentico della Libertà che non sia quello che volge lo sguardo – come si vedrà – al plesso di relazioni che sussistono prima del singolo e che lo comprendono in relazione: tale plesso di relazioni è il “popolo”: la maniera autentica pone esso prima, non solo di contro al singolo, quindi al molto (che vede il singolo come indistinto a tutti gli altri), ma anche *nel* singolo, pensandolo come *naturaliter* in relazione.

Lo sguardo della maniera autentica, ancora, evita che lo stesso plesso di relazioni in cui il singolo è inserito e che si pensa prima di questo sia solo un'unità astratta del molto e cioè, evita che la vita del singolo individuo in relazione agli altri individui sia solo qualcosa di coartato e coattivo, di esterno ed esteriore al singolo stesso, un *necessario*, *necessitato* e *necessitante* stare insieme dei singoli individui, regolato da un potere che è esterno a questa stessa relazione (quello dello Stato). Ciò che, in definitiva, permette di pensare la maniera autentica è lo stare assieme degli individui *voluto*, e non semplicemente *subito*, da questi ultimi: tale stare assieme è voluto proprio nella misura in cui il singolo riconosce che la *sua* libertà, in quanto Libertà, si realizza concretamente nella Libertà assoluta propria della relazione (nella natura) etica<sup>117</sup>.

Per questo, non solo la Relazione è Libertà, ma *la Libertà è Relazione*: il pensiero di ciò è quel che distingue la maniera autentica di trattare il Diritto Naturale da empirismo e formalismo e che la rende *maniera autenticamente epistemica*, o come la definirà Hegel “Filosofia del Diritto”.

---

<sup>117</sup> Su questo punto, si recuperi il passaggio citato in precedenza in *NR*, p. 313 (cfr. *infra*, cap. III §2.2, n. 110).

### Capitolo III

In conclusione dell'attraversamento critico di empirismo e formalismo, possiamo allora affermare – come abbiamo fin da subito suggerito – che l'inautenticità di queste maniere sta nel non pensare la relazione: ora, più precisamente, possiamo affermare che la loro inautenticità sta nel non pensare la Libertà *come* Relazione, nella misura in cui la libertà a cui esse guardano porta con sé il suo stesso annullamento in quanto Libertà.

Detto altrimenti, esse pensano la libertà prescindendo dalla relazione con l'Assoluto, che è Libertà: questo prescindere dall'Assoluto, concretamente, altro non è che il prescindere dalla Filosofia che pensa ed espone la Relazione assoluta. Nei termini stretti del Diritto, ciò significa pensare la libertà come risultato di un'astrazione, quella della particolarità<sup>118</sup> dell'arbitrio del singolo, e non come la stessa relazione, l'unità *nella* molteplicità. Per pensare quest'ultima è necessario un punto di vista diverso rispetto a quello di un sapere dell'Intelletto: è necessario il punto di vista filosofico, in quanto maniera autentica di trattare, in questo caso, il Diritto Naturale.

Ciò implica non partire dalla molteplicità, bensì dall'unità: significa non pensare astrattamente – perché risultato di un'astrazione – la libertà, ma pensarla pienamente nel luogo in cui si realizza: la Relazione. In questo senso, possiamo aggiungere che l'inautenticità di empirismo e formalismo sta nel porre *come primo* il soggetto, non le relazioni in cui esso è inserito e che realizzerebbero concretamente la sua libertà se fossero pensate pienamente come relazioni, dunque come necessità. Questo porre per primo il soggetto e non, come si vedrà, il popolo, è reso possibile nel momento in cui, a differenza di un'autentica maniera di trattare il Diritto Naturale, empirismo e formalismo non conoscono l'Assoluto, quindi la Libertà stessa, perché non vedono, essendo slegate da ciò che la espone (ossia il relazionare proprio della Filosofia), l'identità assoluta dell'indifferenza e della relazione<sup>119</sup>.

---

<sup>118</sup> Ciò è ben evidente nei termini della legge morale kantiana, la quale non è altro che l'assolutizzazione di una massima dell'arbitrio: se tale massima assolutizzata è *coerentemente* conforme alla forma della legge morale, ossia *formalmente* non contraddice quest'ultima, essa diviene principio di una legislazione universale, dunque anche di una legislazione di uno Stato (quale unità della molteplicità sulla base dell'idea di ragione del “contratto originario”).

<sup>119</sup> In questo modo, lo ribadiamo, non sono consapevoli che quello della necessità sia solo un *momento* dell'identità assoluta, un momento che, in quanto tale, viene sempre ricompreso nella Libertà dall'Assoluto stesso, in virtù della Relazione assoluta.

La maniera autentica, insomma, è tale proprio nella misura in cui pensando la Relazione, pensa la Libertà. Ciò si renderà ancor più evidente nei termini della relazione tra la Filosofia e le scienze positive del diritto: queste ultime, infatti, pensano la Libertà astratta di una determinazione particolare (quella del diritto pubblico, quella del diritto privato, quella del diritto civile, etc.), laddove solo uno sguardo relazionale come quello della Filosofia nei confronti di tali saperi permette di riconoscere che il Diritto non ha a che fare con la libertà nelle sue particolari determinazioni prese singolarmente, ma con la Libertà in quanto tale.

Porre in relazione le scienze positive del diritto, inserirle in un movimento epistemico infinito, quale è quello filosofico, restituire loro, mediante il ripensamento della Relazione, non solo l'Idea della Libertà, ma anche la figura più bella, quella etica, in cui la Libertà stessa si concretizza: questo, coerentemente al discorso fin qui prodotto, è il senso delle pagine che seguono nella *pars construens* del saggio sul *Naturrecht*; questo, coerentemente, l'impegno hegeliano una volta compresa l'essenza della maniera autentica di trattare il Diritto Naturale.

È ora a questo impegno che intendiamo rivolgere lo sguardo.

### *3. La maniera autentica e il ripensamento della positività delle scienze del diritto*

L'attraversamento critico di empirismo e formalismo ci ha permesso di riconoscere l'inautenticità epistemica di questi modi di trattare scientificamente il Diritto Naturale: come si è visto la critica che solleva Hegel ha a che fare con la presa d'atto, propria tanto della maniera empirica quanto di quella formale, di concentrare il Diritto nella figura del soggetto, facendo scaturire da esso, cioè dalla sua astrazione, il momento prettamente etico. In realtà, nota Hegel, non c'è individualità che venga prima delle relazioni in cui essa sia inserita: il soggetto, cioè, non sussiste mai né prima né di fronte alle sue relazioni, ma è pienamente inserito in esse al punto che sono queste ultime a costituirlo in quanto individualità particolare. In altri termini, l'errore compiuto dall'epistemologia del contrattualismo, tanto nella sua lettura empirista, quanto in quella formale, è l'aver

posto come principio del diritto non la totalità etica, bensì l'individualità astratta e resa uguale a tutte le altre.

In relazione a questo errore, empirismo e formalismo peccano di inautenticità epistemica perché non pensano la libertà della singolarità nella misura in cui non pensano l'intrinseca relazionalità di quest'ultima. Tanto la maniera empirica, quanto la maniera formale, infatti, astraggono e assolutizzano, per la Libertà della singolarità, una determinatezza (o il +A o il -A) e fanno sì che la determinatezza opposta agisca esteriormente sulla prima, come coazione, dominio, esercizio di potere, limitazione.

Un'effettiva "maniera autentica" allora, come cerca di fare l'esposizione hegeliana, che pensa la Relazione, riconosce la necessità di pensare la relazionalità intrinseca della Libertà della singolarità: non +A o -A, ma unicamente "A", ossia la Libertà che astrae dalle determinatezze nella misura in cui – come accade per l'Assoluto – si relaziona continuamente a sé, si scopre come singolarità libera nella misura in cui si rende libera da, a e per sé.

Per fare ciò, però, per riconoscere la necessità di tale ripensamento della relazionalità della Libertà, è doveroso ribaltare lo sguardo: non partire dal soggetto, bensì dalle relazioni in cui esso è inserito e che realizzano la Libertà che lo costituisce essenzialmente. Si tratta, cioè, di partire dalla «assoluta totalità etica», ossia dal "popolo" (*das Volk*)<sup>120</sup>.

Ancora una volta, quindi, riconosciamo come solo nel pensare la relazione, tanto da un punto di vista teoretico, quanto da un punto di vista politico, si dia effettiva

---

<sup>120</sup> Come scrive A. Nuzzo: «non si tratta di astrarre dalla natura dal punto di vista dell'individuo, di abbandonare la condizione naturale o di denaturalizzarlo (questa è infatti la prospettiva criticata nel diritto naturale), ma piuttosto di ripensare completamente dal punto di vista dei contenuti la struttura di quell'intero, in cui l'individuo, nella sua naturalità, può essere fondato *non come libero dalla natura, ma come libero nella natura che gli è propria*» (cfr. A. Nuzzo, *Natur und Freiheit in Hegel Philosophie der jener Zeit*, in K. Vieweg (hrsg.), *Hegel Jenaer Naturphilosophie*, Fink, München 1998, cit. p. 95). Quel che emerge qui è ciò che Sabbatini riconosce come il passaggio «dal diritto di natura alla natura del diritto» (cfr. C. Sabbatini, *Come cerchi sull'acqua. Filosofia e diritto nell'epistemologia del primo Hegel*, I libri di Emil, Bologna 2014); sullo stesso punto scrive F. Chiereghin: «per Hegel, infatti, il diritto naturale, che pone l'essere del singolo come l'elemento primo e supremo, è un'astrazione: vero diritto naturale è quello che appartiene a ciò che è primo *per natura* (e cioè secondo il concetto e non secondo l'immediatezza esterna e fenomenica), vale a dire alla realtà dell'organizzazione statale, la quale, mediante il diritto che le è *naturale*, ordina e dispone la realtà positiva *in modo che la natura etica pervenga al suo vero diritto*» (F. Chiereghin, *La concezione dello Stato prima della Fenomenologia in Dialettica dell'Assoluto e ontologia dell'essere*, Verifiche, Trento 1980, cit. p. 102).

consistenza ed essenza epistemica al discorso scientifico: se manca, come si è più volte suggerito, il pensare alla Relazione e al relazionare in quanto tale, questo discorso che pretende essere epistemico si riduce, come accade tanto nella maniera empirica quanto nella maniera formale, a una semplice rappresentazione intellettualistica, quindi a un'astrazione dalla realtà concreta – nel senso della *Wirklichkeit* hegeliana –, in definitiva, a un discorso non razionale e inautentico proprio nella misura in cui non coglie la razionalità del reale.

Tuttavia, ciò non vuol dire abbandonare le acquisizioni che il *Verstand* coglie in sé con sufficiente scientificità: in altri termini, empirismo e formalismo – come già sottolineato in precedenza<sup>121</sup> – risultano essere momenti fondamentali per l'esposizione speculativa, quindi per l'emersione del filosofico stesso. In effetti

per quanto siano nulle queste astrazioni e la relazione di exteriorità che ne deriva, il momento del negativamente assoluto o dell'infinità è momento dell'assoluto stesso e deve essere presentato nell'eticità assoluta<sup>122</sup>.

Non è un caso che la *pars construens* dell'opera, allora, si concentri sul momento positivo di quell'identità – già teoreticamente problematizzata nel *Parmenide* platonico – di unità e molteplicità: laddove per il contrattualismo – tanto dal punto di vista dell'empirismo, quanto da quello del formalismo – l'unità non può che presentarsi a partire dalla molteplicità e ricadere in modo esterno e coattivo nei confronti di quest'ultima (si pensi al Leviatano hobbesiano)<sup>123</sup>, per un'autentica maniera di trattare il Diritto Naturale si tratta di pensare la pluralità come essenza stessa dell'unità – come qualcosa, cioè, che l'unità non può perdere, pena il suo stesso annullamento, la sua astrazione. Lo stesso Hegel, sulla scorta del pensiero aristotelico, scrive:

per natura il positivo [in questo caso, la totalità etica assoluta del popolo] precede il negativo [la singolarità o individualità astratta da cui muove la riflessione di

---

<sup>121</sup> Cfr. *supra*, cap. III §1.

<sup>122</sup> *NR*, p. 319.

<sup>123</sup> Non a caso, sottolinea Hegel, «nell'eticità assoluta l'infinità o la forma come assolutamente negativo non è che lo stesso assoggettare [*Bezwingen selbst*] accolto nel suo concetto assoluto. In ciò l'assoggettare non si riferisce a singole determinatezze ma alla loro intera realtà e possibilità e cioè alla vita stessa; dunque la materia è uguale alla forma infinita, ma in modo tale che il suo elemento positivo è l'assolutamente etico, vale a dire l'appartenenza ad un popolo» (*NR*, p. 319).

### Capitolo III

empirismo e formalismo]; o, come dice Aristotele, *per natura* il popolo viene prima del singolo; infatti se il singolo isolato non è nulla di autonomo, come tutte le parti dev'essere in (una) unità con l'intero<sup>124</sup>.

Ora, questa seconda parte del saggio, in cui Hegel espone l'eticità, affronta questioni di vario genere: non mancano, infatti, considerazioni di Filosofia della Storia, temi di carattere naturalistico, implicazioni di carattere prettamente politico – in riferimento alla contemporaneità dello stesso Hegel<sup>125</sup> –, e oltre. Non ci è possibile affrontarle tutte, sebbene siamo consapevoli che esse, per quanto specifiche, permetterebbero di articolare e dare comprensione alla concezione hegeliana dello Stato negli anni jenesi<sup>126</sup>. Ci limiteremo pertanto a prendere in considerazione ciò che più si rivolge al problema che ci siamo posti con il presente lavoro, dunque a ciò che lo stesso Hegel promette nei paragrafi introduttivi del saggio: non tanto e non solo la comprensione della relazione etica, ma, ancora, la relazione tra la Filosofia e le scienze positive e la rilevanza che esse e il loro relazionarsi implicano nella stessa relazione etica. In altri termini, ciò che intendiamo valorizzare del ragionamento hegeliano è il lavoro che egli compie criticamente nei confronti dei saperi dell'Intelletto<sup>127</sup> che governano o regolano i rapporti tra individui nella relazione etica propria dello Stato moderno.

---

<sup>124</sup> NR, p. 371. Come suggerisce G. Duso: «l'assoluta indifferenza in cui consiste il popolo [...] non comporta l'assenza delle differenze, ma piuttosto l'unità di tutte le differenze. [...] Da questo punto di vista la negatività del singolo è la sua relazione all'intero, il suo non poter consistere che all'interno dei rapporti viventi con il popolo, e dunque il suo essere semplicemente *ideale*, nel senso che il termine prende nel contesto hegeliano. Ciò che viene negato è l'astrazione del singolo, la sua pretesa di porsi assolutamente, nella sua autosufficienza» (Duso, *La critica hegeliana*, cit. pp. 331-32).

<sup>125</sup> Per un'esposizione maggiormente mirata delle considerazioni politiche hegeliane cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti Politici (1798-1831)*, trad. it. a cura di C. Cesa, Einaudi, Torino 1972).

<sup>126</sup> Più onesto è rimandare tali questioni, ancora una volta, al lavoro di analisi svolto da F. Chiereghin (cfr. Chiereghin, *Dialettica dell'Assoluto e ontologia dell'essere*, Verifiche, Trento 1980, in particolare pp. 47-81 – *La critica al soggettivismo e alla società borghese negli anni di Jena* – e pp. 83-132 – *La concezione dello Stato prima della Fenomenologia* –).

<sup>127</sup> Distinguere in modo preciso le scienze che Hegel definisce “saperi dell'Intelletto” non è semplice: come si vedrà, nel caso del saggio sul *Naturrecht* le scienze che vengono problematizzate sono, oltre al contrattualismo, l'economia politica e l'amministrazione della giustizia. Tuttavia, a differenza del contrattualismo, questi ultimi saperi non vengono attraversati criticamente come nel caso di empirismo e formalismo. Lo stesso avviene anche nei confronti di un altro plesso di saperi sociali e di amministrazione, ovvero le *Polizeiwissenschaften*, trattate con maggiore interesse a partire dalle *Lezioni* del 1822-23. Sebbene anche per tale questione non possiamo svolgere, in questa sede, un approfondimento, che richiederebbe un'analisi specialistica dei testi hegeliani (in particolare le *Lezioni*: sul tema, cfr. P. Cesaroni, *Governo e costituzione in Hegel*, Franco Angeli,

In effetti, lo sforzo epistemologico di questa sezione dell'opera sarebbe pressoché annullato se, nel considerarne i paragrafi, si riducesse il discorso che Hegel produce ad una mera esposizione della sua concezione dello Stato: a maggior ragione, invece, è necessario inserire tale concezione in un quadro più ampio che comporta un vero e proprio ripensamento delle scienze del diritto e della loro positività. In altri termini, una coerente – si direbbe *speculativa* – concezione dello Stato trova la sua effettiva validità, nonché la comprensione che le spetta, solo nel momento in cui il lavoro filosofico, in quanto lavoro epistemologico, indaga e problematizza lo statuto epistemico di quei saperi, o sistemi di sapere, che operano nel dominio del pratico ed hanno rilevanza nella realtà costituzionale (*Verfassung*) dello Stato moderno<sup>128</sup>. Alla luce di questa impostazione e in virtù del lavoro svolto nelle pagine precedenti, la problematizzazione che Hegel compie rispetto alla relazione tra Filosofia e scienze positive del diritto non può e non deve essere considerata meramente come una, seppur precoce, anticipazione dell'impianto sistematico hegeliano, bensì come una interrogazione rivolta con maggior insistenza agli stessi "figli d'arte" di questi saperi, ovvero agli scienziati del diritto, ai giuristi, agli economisti politici, e via proseguendo.

Svolta questa premessa, il punto da cui, insieme a Hegel, prendiamo le mosse è la relazione tra Morale e Diritto Naturale<sup>129</sup>, in quanto relazione di scienze che, ancora sulla scorta di empirismo e formalismo, hanno per oggetto la determinazione

---

Milano 2006), ci limitiamo tuttavia a sollevare il problema, consapevoli che una più attenta distinzione tra le scienze dell'Intelletto e lo statuto che esse possiedono porterebbe una radicale quanto proficua comprensione non solo dell'opera che noi prendiamo in esame, ma dell'intero impianto sistematico hegeliano.

<sup>128</sup> Ci permettiamo di azzardare questa espressione ("la rilevanza dei saperi nella realtà costituzionale dello Stato moderno") sulla scorta del lavoro di P. Schiera, *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987, in cui emerge con forza l'idea che la scienza costituisca un «fattore costituzionale» (in particolare, cfr. Schiera, *op. cit.*, pp. 77-116).

<sup>129</sup> Rispetto alla necessità della relazione (e mediazione filosofica) di Morale e Diritto cfr. *NR*, p. 297: «se moralità e legalità divengono entrambe mere possibilità in questa separazione [nella scienza] dell'etico [...] sono tutt'e due ugualmente positive. Una è di certo negativa per l'altra, ma così sono entrambe e non avviene che una sia l'assolutamente positivo, mentre l'altra sia l'assolutamente negativo. Al contrario ciascuna è ambedue le cose nella reciprocità della relazione; né la legalità, né la moralità sono assolutamente positive o autenticamente etiche per il fatto che, in primo luogo, sono l'una e l'altra solo *relativamente* positive. E inoltre, poiché ciascuna delle due è altrettanto positiva dell'altra, sono entrambe assolutamente necessarie e la possibilità che il concetto puro ed il soggettivo del dovere e del diritto non siano una stessa cosa, dev'essere posta immutabilmente e semplicemente».

etica del singolo<sup>130</sup>, il lato del particolare nella forma specifica della Relazione che la Filosofia del Diritto pensa, ossia, «la relazione tra l'eticità dell'individuo e l'eticità reale assoluta» (*das Verhältniß der Sittlichkeit der Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit*)<sup>131</sup>. Si tratta infatti di pensare la relazione tra le individualità come ad uno stare assieme in cui «l'essenza dell'eticità del singolo è semplicemente l'eticità reale e per questo universale assoluta [...] una pulsazione dell'intero sistema»<sup>132</sup> nella particolarità del singolo appartenente al popolo: concretamente, ciò significa radicare l'eticità nei costumi del popolo, quindi nelle stesse singolarità che lo compongono; inoltre, significa fondare l'eticità a partire dal popolo e non, come accade per esempio in Kant, a partire dal singolo stesso. È pur vero, però, che «l'eticità del singolo è tanto essenzialmente l'eticità di tutti, che non se ne può dire che si rispecchi come tale nel singolo»<sup>133</sup>: semmai, «l'eticità, nella misura in cui si esprime nel singolo come tale è un negativo [...] essa non può esprimersi nel singolo se non è l'anima e lo è solo in quanto è un universale e il puro spirito di un popolo»<sup>134</sup>, o meglio, «la possibilità dello spirito universale»<sup>135</sup>, nella specifica determinazione di «qualità etiche» (*sittlichen Eigenschaften*). Queste ultime costituiscono l'oggetto proprio della morale: per questo motivo, nota Hegel,

la relazione del diritto naturale e della morale si è capovolta [...]: alla morale spetta solo l'ambito di ciò che è in sé negativo, mentre al diritto naturale, secondo il suo nome, l'autenticamente positivo e cioè che esso deve costruire come la natura etica pervenga al suo diritto<sup>136</sup>.

<sup>130</sup> Cfr. NR, p. 401: «il principio morale e il diritto privato risiedono solo nel finito e nel singolo».

<sup>131</sup> Come si renderà chiaro con il prosieguo del lavoro (cfr. *infra* cap. IV §§1-2), l'effettiva forma della Relazione che la Filosofia del Diritto dovrà pensare sarà quella esposta nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, vale a dire la relazione etica tra volontà libere, nonché quella della volontà libera nei confronti di sé medesima in quanto tale. A tale questione si lega quel principio moderno del "riconoscimento" (*Anerkennung*) delle volontà libere come tali tra loro, condizione essenziale affinché lo stare insieme della molteplicità costituisca non una reciproca esclusione, ma l'effettiva unità della totalità etica assoluta. Sul tema dell'*Anerkennung* negli anni di Jena, e in particolare nel saggio sul Diritto Naturale, rinviamo, ancora una volta al lavoro di Chierighin, *La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, op. cit., pp. 83-132.

<sup>132</sup> NR, p. 369.

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 373. Interessante è il prosieguo del paragrafo: «al contrario, si tratterebbe di un torto naturale, se tanto il negativo quanto esso come astrazione dell'esteriorità, della legge etica formale, del puro volere e del volere del singolo e poi le sintesi di queste astrazioni [...] esprimessero la

A maggior ragione il discorso vale per quella parte della popolazione che Hegel identifica nel «secondo cetto», ossia quello in cui il singolo vive le relazioni con le altre individualità in funzione della propria vita privata (*Privatleben*): è la condizione, tutta moderna, del *bourgeois*, per il quale il plesso di relazioni in cui è inserito si riducono alla puntualità e particolarità di «questa relazione» – quella del possesso, quella del debito, quella del contratto, etc. – e per il quale «la scienza di tale moralità [quella borghese] è perciò in primo luogo la conoscenza di queste stesse relazioni»<sup>137</sup> puntuali. Per questa singolarità specifica, ossia quella dell'uomo privato, non può sussistere altro modo di predisporre alle *qualità etiche*, quindi alla stessa potenzialità dello spirito universale e all'eticità medesima, se non l'educazione (*Erziehung*), in quanto «fenomenico procedere del togliimento del negativo o del soggettivo»<sup>138</sup>, una sorta di risanamento del membro del popolo dalla sua condizione egoistico-borghese di uomo privato.

Al di là di queste considerazioni, resta il fatto che «l'assolutamente etico ha il suo peculiare corpo organico negli individui ed il suo movimento e la sua vitalità sono assolutamente identici come universale e particolare nell'essere e agire di tutti»<sup>139</sup>. Tuttavia, non basta porlo nella sua particolarità, ma è necessario anche che si presenti nella «forma dell'universalità»<sup>140</sup>, ovvero fare in modo che quel plesso di *costumi* (*Sitten*) entri a far parte di un vero e proprio «sistema della legislazione»<sup>141</sup> (*System der Gesetzgebung*), affinché «possa essere riconosciuto dalle leggi di un popolo ciò che in questo [il popolo] è giusto ed è nella realtà»<sup>142</sup>. Questo è il lavoro che spetta al Diritto Naturale in quanto sistema di scienze positive del diritto.

A questo punto è possibile riconoscere che non vi è distinzione e separatezza tra diritto naturale e morale: in quanto scienze, i loro principi devono essere tolti nella

---

determinazione del diritto naturale. Infatti nel porre alla base simili negazioni come realtà, la natura etica è gettata nella somma rovina e nella disgrazia». Si tratta, come si è visto, di ciò che accade precipuamente nella teoria kantiana del diritto e, di conseguenza, dell'intero impianto formalistico del contrattualismo.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 377.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 379. Il paragrafo continua: «ma, nel contempo, questa idealità dei costumi e la forma dell'universalità che assume nelle leggi deve anche (in quanto essa permane come idealità) essere unificata di nuovo con la forma della particolarità in modo perfetto» (*ibidem*).

loro autonomia in modo da costituire, delle due, l'effettiva «identità etica assoluta»<sup>143</sup>. Questa è resa possibile perché tanto il diritto naturale, quanto la morale hanno per essenza *la vitalità dell'etico*, lo spirito del popolo: «la loro differenza concerne solo il lato esteriore e negativo»<sup>144</sup> di tale vitalità – nel caso del diritto naturale l'universalità di essa mediante il sistema di legislazione, nel caso della morale, la particolarità mediante le virtù.

Poiché allora la morale rappresenta il negativo, teoreticamente conseguente al suo opposto, si tratta ora di dare comprensione al momento positivo, quello del diritto naturale in relazione alle scienze del diritto, ossia a quei saperi che ne costituiscono il sistema in quanto ne sviluppano – ciascuno per parte sua – il contenuto. Come già si cercava di introdurre in precedenza, il lavoro che Hegel svolge a partire da questo punto dell'opera ha il carattere di problematizzazione e fondazione della positività delle scienze del diritto<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> Premettiamo, prima di procedere con l'analisi dei paragrafi che, circolarmente, chiudono la trattazione nel saggio sul *Naturrecht*, sollevando una questione ermeneutica essenziale. Infatti, se i molti passaggi che trattano della relazione tra filosofia e scienze positive del diritto vengono lette "internamente" a Hegel, ossia riferendosi a ciò che – come emerge chiaramente in altri testi – concerne la sede e il ruolo della Filosofia nel sistema hegeliano, non solo non si cava nulla di più di quanto è già stato sviluppato – seppur modestamente – nel presente lavoro (cfr. *supra*, cap. II §3), ma si trascura anche la portata fondativa del lavoro epistemologico condotto da Hegel ne *Le maniere*. In altri termini, per valorizzare il contenuto delle pagine conclusive dell'opera è bene slegarsi, per un momento, dall'immagine dell'impianto sistematico hegeliano – tanto di quello giovanile, quanto di quello degli anni della maturità –, nel tentativo di comprendere che ruolo assuma la Filosofia nel sistema delle scienze del diritto naturale. Essa, certo, non trova una così radicale ridefinizione – il suo ruolo è pur sempre di carattere epistemologico-fondativo –, ma di importante rilevanza è lo statuto che essa assume in quanto, come si vedrà, «filosofia dell'etico» o – come verrà chiamata nei testi maturi – *scienza filosofica del diritto*. Ci teniamo a sottolineare questo punto nella misura in cui proprio questa scienza – almeno questo sembra suggerire Hegel nel saggio sul *Naturrecht* – è deputata a mediare la relazione tra le scienze positive del diritto, a fondarne e delimitarne l'ambito epistemico, sulla scorta di ciò che solo essa è in grado di comprendere, ossia «la figura più bella per la nobile idea dell'eticità assoluta» (*NR*, p. 425), la cui consapevolezza sarebbe indice della «vitalità etica del popolo» (cfr. *NR*, p. 407): tale figura, infatti, orienterebbe, attraverso la mediazione operata dalla Filosofia – in quanto, lo ribadiamo, la Scienza, unica dotata di autenticità epistemica –, le scienze del diritto a operare sincronicamente per raggiungere tale figura, limitando di volta in volta le *potenze* che a ciascun sapere del dominio pratico si connettono – negli anni giovanili, in particolare, Hegel ha in mente come potenze il *sistema dei bisogni e l'economia politica* e la *amministrazione della giustizia*. Alla luce di queste considerazioni è bene chiarire ciò che tutto questo implica al fine di limitare le possibili incomprensioni che potrebbero nascere da questa lettura: non si tratta di dire che la Filosofia, nella concezione politica hegeliana, abbia direttamente un ruolo di governo, né che lo Stato si regga su una sorta di "governo epistemico" (la suggestione potrebbe trovare un precedente nella *Repubblica* di Platone). Più radicalmente, si tratta di riconoscere che se la vitalità etica di un popolo si misura con specifiche potenze, quali stadi di sviluppo dell'assoluta totalità etica medesima, e che tali potenze vengono prese a oggetto da

Come si è visto ciò che, in generale, può determinare il dominio epistemico di ciascuna scienza è la Filosofia<sup>146</sup>. Questo, come abbiamo evidenziato, implica che le scienze positive (del diritto), sebbene rivendichino una certa autonomia epistemica «per il fatto di costituirsi come scienze dotate di uno statuto autonomo, non sono escluse dalla filosofia, né le sono contrapposte»<sup>147</sup>. Tuttavia, «affinché si possa parlare di relazione di queste scienze con la filosofia, si deve prima stabilire e determinare una differenza, in base a cui siano scienze positive»<sup>148</sup>.

La positività della scienza è, innanzitutto, dovuta alla compresenza nel sapere tanto di «concetti, principi e relazioni e, in generale, molto di ciò che in sé appartiene alla ragione e deve esprimere un'interna verità e necessità»<sup>149</sup>, quanto dell'«elemento storico nella realtà a cui [quel dato sapere] pretend(e) di riferirsi»<sup>150</sup>. In realtà, è proprio la presenza di un tale richiamo all'esperienza nella scienza a costituire, per quanto in modo «inammissibile», la pretesa di validità che essa rivendica a prescindere dalla Filosofia, dunque la sua stessa positività. Tuttavia, è esattamente a questa altezza che Hegel sottolinea l'inevitabile relazione della

---

specifiche scienze positive del diritto – che producono leggi affinché ne sia normato l'operare nella e per la totalità etica –, il lavoro epistemologico che la Filosofia svolge nei riguardi del diritto naturale è quello di organizzare, per mediazione, i saperi che ne costituiscono il sistema, riportando questi ultimi a un equilibrio, quindi equilibrando le stesse potenze, sulla scorta proprio di quella figura più nobile, lo spirito del popolo *in sé e per sé*, «il proprio tempo colto in pensieri» (*PhR*, p. 61), la *Wirklichkeit* dello Stato moderno.

<sup>146</sup> Essa, come nota Hegel, «mediante l'universalità del concetto di una determinatezza o di una potenza, si pone arbitrariamente i propri limiti in rapporto ad una determinata scienza. Quest'ultima non è nient'altro che la progressiva esposizione e analisi [...] di ciò che la filosofia lascia privo di sviluppo in quanto determinatezza semplice. Ma la possibilità di un simile sviluppo risiede *formalmente* nel fatto che nell'idea [vero e proprio oggetto della Filosofia] si trova immediatamente la legge della forma assoluta e della totalità [in questo senso, come lo abbiamo definito, si tratta del "continuo ripensamento della *forma* della (assoluta) Relazione"], in base alla quale è possibile conoscere ulteriormente e sviluppare una determinatezza. La possibilità *reale*, invece, è presente grazie al fatto che una simile determinatezza o potenza, non sviluppata dalla filosofia, non è un'astrazione o un atomo veramente semplice, ma, come tutto nella filosofia, è una realtà e una realtà è tale perché è totalità ed è essa stessa il sistema delle potenze; *esporre la potenza come tale è lo sviluppo che spetta alla scienza determinata*» (*NR*, p. 381).

<sup>147</sup> *NR*, p. 381. Proseguendo, si legge: «con l'essere per sé e con la differenza empirica di questo corpo delle scienze non è posta alcuna sua vera differenza dalla filosofia. Non si determina alcuna distinzione che le escluda necessariamente da quest'ultima, per il fatto che si chiamino scienze empiriche, le quali in parte hanno la loro applicabilità nel mondo reale e vogliono far valere le proprie leggi e protocolli anche rispetto al comune modo di rappresentare ed in parte si riferiscono a sistemi individuali di costituzioni e legislazioni, così come ad un certo tempo: niente può essere altrettanto applicabile alla realtà e altrettanto giustificato rispetto all'universale modo di rappresentare [...] quanto quello che viene dalla filosofia. Allo stesso modo, nulla può essere altrettanto individuale, vitale e consistente» (*ivi*, pp. 381-83).

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 383.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

### Capitolo III

scienza alla Filosofia, nella misura in cui quest'ultima è in grado, ancor una volta, di mostrare il carattere limitato e astratto di ciascun sapere: questo nella misura in cui la stessa "esperienza" a cui pretende di riferirsi la scienza è già, in realtà, un'astrazione, operata dal pensiero (sebbene nella sua determinazione del *Verstand*) del dato empirico e reale<sup>151</sup>.

Con maggior forza, Hegel prosegue sostenendo che

un simile pensiero, che si richiama alla realtà, si sforza di essere veramente positivo nel proprio opinare, per il fatto che si trova nella contrapposizione e fissa delle determinatezze e così prende per assoluti delle astrazioni o degli oggetti dell'immaginazione e ne deriva i suoi principi; ma in questo modo si espone al rischio che in ogni determinatezza gli venga sempre dimostrata quella contrapposta e che, da quanto ammette, si derivi piuttosto l'esatto contrario<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, p. 385: «quanto viene mostrato nell'esperienza e come esperienza non dipende da ciò che possiamo chiamare realtà, in rapporto alla separazione che il pensiero introduce nell'intuizione; ma una volta che l'intuizione è portata sul terreno del pensiero, l'opinare deve cedere alla verità della filosofia».

<sup>152</sup> *Ivi*, pp. 385-87. È quanto accade nel procedimento scettico che, come abbiamo visto (cfr. *supra*, cap. II §2), non fa altro che porre nei confronti di una determinatezza il suo contrario: questo non con l'obiettivo di non trovare una soluzione, ma nel riconoscere come, usando le parole di Hegel, «una cosa ha senso solo in rapporto a un'altra» (cfr. *ivi*, p. 387), giacché «il razionale è la relazione stessa» (*Skept*, p. 99). Già nelle pagine precedenti troviamo una chiarificazione di questo punto: «se la filosofia dimostra che qualcosa è irreali, è impossibile che accada veramente nell'esperienza e se la scienza positiva si richiama alla realtà ed all'esperienza, anche la filosofia può enunciare, in base al rapporto empirico, la propria dimostrazione dell'irrealità di un concetto sostenuto dalla scienza positiva e può negare che si troverà nell'esperienza e nella realtà ciò che essa pretende di trovarvi. [...] La filosofia] può ritorcere *ad hominem* contro la scienza positiva il suo modo di procedere e, oltre a negarle il fatto che una sua rappresentazione si presenti nell'esperienza, può sostenere all'opposto che in quest'ultima si debba trovare solo la rappresentazione della filosofia» (*NR*, pp. 383-85). Ancora, «in quanto una determinatezza, fissata dall'opinare della scienza positiva, è l'esatto contrario di se stessa, per entrambi i partiti che si attengono ad una delle determinatezze contrapposte è ugualmente possibile confutare l'altro; una simile possibilità consiste nel fatto che ogni determinatezza si mostra che non è affatto pensabile e che non è affatto senza un rapporto alla sua contrapposta. Poiché essa è solamente ed ha significato solo in rapporto a questa, tale determinatezza contrapposta può e deve essere altrettanto immediatamente presente e dev'essere mostrata» (*NR*, p. 391). Perché questo discorso sulle scienze positive trovi un riscontro concreto nella realtà attuale, si pensi, per esempio, al caso della relazione tra il principio del diritto pubblico e quello del diritto privato: ognuno dei due vale tanto quanto l'altro, e l'uno non può sussistere se non sussiste l'altro. Proprio tali questioni vengono, sebbene sempre in modo implicito, sollevate nei paragrafi successivi del saggio sul *Naturecht*, quando Hegel tratteggia l'implicazione di queste scienze alle potenze ad esse connesse. La soluzione hegeliana, lo anticipiamo, consisterà nella necessità di una "filosofia dell'etico" che, coerentemente con i presupposti epistemici, non intenda mediare direttamente tali potenze, ma le scienze che le espongono: questo sarà possibile alla filosofia dell'etico perché solo essa possiede la comprensione della realtà *oggettiva* (usiamo questo termine non a caso: la suggestione rimanda allo *Spirito oggettivo* dei *Lineamenti* e, più in generale, all'intero impianto sistematico hegeliano), dello *spirito del popolo*. Tale comprensione permette alla filosofia dell'etico di orientare le scienze positive, di mediarne, ancora una volta, la pretesa di autonomia epistemica che ciascuna rivendica nei confronti delle altre.

La positività di una scienza giuridica è tale proprio perché questa «si attiene all'opinare e ad astrazioni inesistenti»<sup>153</sup>. Tale carattere positivo, dunque, è dato unicamente dalla *forma* che la scienza giuridica assume, dal fatto che «in quanto ciò che è ideale è un qualcosa di contrapposto e di unilaterale (ed ha una realtà solo nell'identità assoluta con il suo opposto) viene posto come isolato, essente per sé e trattato come qualcosa di reale»<sup>154</sup>. Ciò ha delle conseguenze disastrose non solo da un punto di vista strettamente epistemico, ma anche da un punto di vista etico-politico. Infatti:

mediante questa forma è possibile che non solo [...] un'astrazione puramente formale sia fissata e sia falsamente affermata come una verità ed una realtà, ma anche che una vera idea ed un autentico principio siano giudicati in modo errato sotto l'aspetto del loro limite e siano posti fuori della potenza in cui hanno la propria verità, perdendola completamente<sup>155</sup>.

Per questo motivo, dal momento che la potenza viene esposta dalla stessa scienza positiva, l'unico modo affinché una potenza non sovrasti le altre, non inglobi indebitamente il principio di un'altra potenza, è che la scienza stessa che la espone abbia chiaro il limite di tale principio<sup>156</sup>: infatti, «una singola potenza diviene

---

<sup>153</sup> NR, p. 395.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 395-97. Il prosieguo del paragrafo recita inoltre: «l'appartenenza di un principio ad una potenza è il lato della sua determinatezza; ma nella potenza medesima quest'ultima è altrettanto presente come indifferenziata e realmente penetrata dall'idea e per questo è un vero principio. E quindi questo è riconosciuto come l'idea che appare in tali determinatezze come nella propria figura, ma solo come principio di questa potenza. Con ciò ne sono conosciuti il limite e la condizionatezza; ma se viene assolutizzato in quest'ultima, lo si sottrae alla propria verità o, addirittura, lo si sovrappone alla natura di altre potenze» (*ibidem*).

<sup>156</sup> Così, per esempio, servendoci ancora una volta del caso specifico che vede coinvolti diritto pubblico e diritto privato, si tratterebbe di fare in modo che la scienza di ciascuna di queste potenze, il pubblico e il privato, fosse consapevole dei propri limiti, ovvero della limitatezza del proprio principio e del principio della potenza che essa espone. Tutto ciò permetterebbe di evitare una confusione interna al Diritto medesimo, impedendo, per esempio, che il diritto pubblico abbia pretese giuridiche sul dominio del diritto privato e viceversa. Ancora una volta, però, se si tratta di evitare una "contaminazione" tra principi di scienze diverse, l'unica deputata a mettere ordine è la Filosofia stessa: solo essa, infatti, in quanto esposizione dell'assoluta Relazione, del relazionarsi stesso del Sapere nelle sue determinazioni particolari che sono le scienze, è in grado di delimitare il dominio epistemico di ciascuna scienza rispetto alle altre (laddove queste ultime, proprio perché per loro natura – si direbbe intellettualistica e astrattiva, assolutizzante – non permette loro di cogliere la relazione con gli altri saperi, rivendicano *per sé* porzioni del terreno epistemico-concettuale proprio, invece, di un'altra scienza). Per questo motivo, come ormai risulta chiaro, la Filosofia non solo gioca un ruolo fondamentale nel sistema del Sapere in generale, ma anche, nella particolarità dell'etico, nel sistema dei saperi del diritto (o saperi pratici), ossia, appunto, il Diritto Naturale.

positiva, se essa ed il suo principio dimenticano la loro condizionatezza, tanto da sovrapporsi alle altre e assoggettarle a sé»<sup>157</sup>. Per Hegel, invece, è evidente che

l'unità assoluta e chiara dell'eticità è assoluta e viva grazie al fatto che non possono essere fissi né una singola potenza, né in generale il consistere delle potenze [...]»<sup>158</sup>. Invece c'è malattia e inizio della morte se una parte si organizza e si sottrae al dominio dell'intero; con questo isolamento l'intero viene determinato negativamente o perfino costretto ad organizzarsi solo per questa potenza<sup>159</sup>.

Ecco, allora, il senso di un'autentica *filosofia dell'etico* (*Philosophie des Sittlichen*): essa, che sola «può evitare un simile consolidamento ed isolamento di singoli principi [quelli delle scienze e, di conseguenza, quelli delle potenze stesse] e la loro invasione dei domini altrui»<sup>160</sup>, possedendo «la figura più bella per la nobile idea dell'eticità assoluta»<sup>161</sup>, «non come qualcosa di positivo (secondo l'accezione del termine fin qui utilizzata), bensì come assolutamente unificata con l'universalità e da essa animata»<sup>162</sup>, restituisce alle potenze etiche medesime, nella mediazione con le scienze che le espongono, «la vitalità etica del popolo»<sup>163</sup>, il suo

---

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 399.

<sup>158</sup> Proseguendo: «al contrario, così come [l'unità assoluta e chiara dell'eticità] eternamente le espande, in modo ugualmente assoluto le abbatte e le toglie e gode di se stessa in unità e chiarezza non sviluppate. In rapporto alle potenze, sicura della propria vita interna ed indivisibile, ora ne danneggia una attraverso l'altra, ora passa completamente in una e annienta l'altra, così come in generale da questo movimento si ritrae essa stessa nella quiete assoluta, in cui sono tolte tutte quante» (*ivi*, p. 397).

<sup>159</sup> *Ivi*, p. 397.

<sup>160</sup> *Ivi*, pp. 401-03.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 425. Tale «figura» non sarebbe altro che, come abbiamo suggerito in precedenza, «il proprio tempo colto in pensieri», lo «spirito vivente» dell'etico. Infatti, «dal momento che l'idea assoluta in sé è intuizione assoluta, con la sua costruzione è immediatamente determinata anche l'individualità più pura e libera, nella quale lo spirito si intuisce in modo compiutamente oggettivo nella propria figura e riconosce completamente (senza ritorno a sé dell'intuizione, ma anzi immediatamente) l'intuizione stessa come sé; proprio per questo è spirito assoluto e eticità perfetta». Per questo motivo, lo Spirito Oggettivo è parte dello sviluppo dell'Assoluto ed è inserito nel Sistema della Scienza.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 407. L'«accezione del termine» a cui Hegel fa riferimento è proprio quella per cui positivo è ciò che si astrae dall'intero e si assolutizza come tale. L'universalità propria della Filosofia, invece, non elimina, come si è visto molte volte nel presente lavoro, la particolarità e la singolarità, bensì la inserisce in un movimento infinito, quello, per l'appunto, speculativo. Si legge, infatti, nel prosieguo del paragrafo: «questo aspetto è molto importante anche per riconoscere come la filosofia insegna ad onorare la necessità e lo è altrettanto perché essa è un tutto, mentre solo un sapere limitato si attiene alla singolarità e la disprezza come una contingenza; inoltre lo è perché la filosofia toglie il punto di vista della singolarità e della contingenza, mostrando che esso non impedisce di per sé la vita, ma che al contrario la vita, lasciando sussistere così com'è secondo la necessità, contemporaneamente lo sottrae anche a quest'ultima, lo compenetra e lo anima» (*ibidem*).

<sup>163</sup> *Ibidem*.

crescere, il modificarsi dei suoi costumi, quindi il modificarsi dello stesso sistema di legislazione. In una parola, il mutare del Diritto Naturale nel mutare della stessa *natura del Diritto*.

Se non si pensa questo mutamento la stessa individualità etica si positivizza, si arresta, si fissa in una determinazione che è quella della potenza che, nella vitalità dell'etico, primeggia sulle altre in un dato momento storico<sup>164</sup>. Infatti:

non è la filosofia a prendere il particolare per qualcosa di positivo, per il semplice fatto che è un particolare; al contrario, lo considera positivo solo in quanto esso abbia raggiunto l'indipendenza di una parte a sé, al di fuori della connessione assoluta dell'intero. Come necessità, la totalità assoluta si arresta in ogni sua potenza ed in questa si produce come totalità, ricapitolando in essa le potenze precedenti ed anticipando le successive; ma una di queste è il potere più grande e nel suo colore e determinatezza si manifesta la totalità, senza però limitare la vita [...]. Contemporaneamente, affinché ogni stadio della necessità si mostri come tale nell'individualità, è necessario che essa progredisca, che compia una metamorfosi e che si indebolisca e muoia ciò che appartiene alla potenza dominante. La disgrazia

---

<sup>164</sup> Cfr. *ivi*, pp. 415-17: «precedentemente, in rapporto alla scienza, è stato mostrato che ogni singola potenza può essere fissata e che, per questo motivo, la scienza può diventare positiva; la medesima cosa si può affermare dell'individuo etico o del popolo. Infatti, secondo necessità, la totalità si deve presentare come un sussistere delle determinatezze disperse nel popolo e la singola maglia della catena, sotto la quale esso si trova al presente, deve passare e ne deve subentrare un'altra. Con una simile crescita dell'individuo una potenza si manifesta con più forza e l'altra recede; così accade che le parti, che si sono organizzate nella seconda, si ritrovano scartate e morte. Questa divisione, in cui qualcosa matura in una nuova vita, mentre l'altro, che si è consolidato allo stadio di una determinatezza, resta indietro e vede che la vita gli sfugge, è possibile solo per il fatto che la determinatezza di uno stadio è stata fissata ed è resa formalmente assoluta. La forma della legge, che è stata attribuita a determinati costumi e che è l'universalità o il negativamente assoluto dell'identità, dà ai costumi l'apparenza di qualcosa che è in sé. E se la massa di un popolo è grande, ne è grande anche la parte che si è organizzata in quella determinatezza; e la coscienza, che di questa si ha nella legge, esercita un grosso peso sull'elemento incosciente della vita, che nuovamente cerca di farsi avanti. Quando costumi e legge erano una sola cosa, la determinatezza non era niente di positivo; ma essi si separano appena l'intero smette di progredire di pari passo con la crescita dell'individuo: si indebolisce l'unità vivente che lega le membra e, nello stato presente dell'intero, non c'è più connessione assoluta e necessità. Qui l'individuo [etico] non può essere conosciuto a partire da lui stesso, poiché la sua determinatezza è senza la spiega e la rende comprensibile. E mentre i nuovi costumi cominciano anch'essi a ricomprendersi nelle leggi, deve senz'altro apparire un'interna contraddizione tra di esse». Di qui la necessità dell'aspetto storico delle scienze positive del diritto: «questo conoscere storico della legge (il quale sa solo indicare il principio di quest'ultima in costumi perduti ed in una vita morta) dimostra proprio che adesso, nella vita presente, ad essa mancano la comprensione ed il significato, se essa ha ancora potere e forza attraverso la forma della legge e grazie al fatto che parti dell'intero continuano ad essere nel suo interesse e le devono la propria esistenza» (*ibidem*).

### Capitolo III

del periodo di passaggio, il fatto che questo rafforzamento della nuova costruzione non sia assolutamente purificato dal passato, è ciò in cui risiede il positivo<sup>165</sup>.

Per questo motivo è necessaria una *filosofia dell'eticità* (*Philosophie der Sittlichkeit*): essa, infatti, «insegna a comprendere (*begreifen*) questa necessità ed a riconoscere la connessione e determinatezza del suo contenuto come assolutamente uniti con lo spirito e come il corpo vivente di quest'ultimo»<sup>166</sup>; essa, valorizzando la necessità, ossia il fatto che la particolarità dei costumi e dello spirito del popolo di un determinato tempo sia mutevole,

riconosce contemporaneamente che questa vita dell'individualità in generale (quale che sia la figura) è una vita formale. Infatti la limitatezza di ciò che appartiene alla necessità, anche se accolto assolutamente nell'indifferenza, è solo una parte della necessità, non la stessa necessità assoluta totale; quindi è sempre una non coincidenza tra lo spirito assoluto e la sua figura<sup>167</sup>.

In conclusione, non ci resta altro che vedere come tale discorso sulle scienze positive del Diritto si intersechi con quello della relazionalità della Libertà.

Le scienze positive del Diritto non fanno altro che astrarre, dalla Libertà del singolo, una determinatezza specifica (un +A o un -A) e assolutizzarla. Tale determinatezza astratta e assolutizzata diviene il principio di tali scienze; esse considerano la piena realizzazione della Libertà proprio nel dominio del loro principio<sup>168</sup>, in quella specifica determinatezza che esse prendono a oggetto ed espongono come assoluto. Nel loro positivizzarsi, ossia nel loro rendere autonomo

---

<sup>165</sup> *Ivi*, pp. 421-23.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 423.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> Recuperando l'esempio di diritto pubblico e diritto privato, si direbbe: tanto il primo quanto il secondo rivendicano il proprio principio rispetto all'altro nella misura in cui pensano la libertà del singolo solo nei termini del loro medesimo principio; come a dire: la libertà del singolo è tutta privata, dunque non esiste diritto pubblico, o, inversamente, la libertà del singolo è tutta pubblica, dunque non esiste diritto privato. In altri termini, se assumiamo che ogni ambito del diritto è una determinazione della libertà, ogni scienza positiva (o dell'intelletto) si limita a considerare un aspetto della libertà e perde di vista il suo carattere complessivo (che si dà solo nello Stato inteso come totalità etica, cioè non come insieme delle istituzioni politiche ma come *Verfassung* complessiva). Seguendo tale ragionamento, ciò che qualifica il proprio della scienza speculativa non sarebbe un contenuto particolare in quanto tale accanto a quello delle altre scienze (positive), ma lo sguardo complessivo che articola dialetticamente gli ambiti della libertà nella loro complessità e unità.

e indipendente il proprio principio, le scienze del diritto positivizzano la stessa (relazionalità della) Libertà, la fissano in una determinazione.

Tuttavia, proprio perché ognuna di esse rivendica a buon diritto il suo principio come valido, nessuna delle scienze positive può primeggiare sulle altre (se non, come si è visto, nella misura in cui la potenza che essa espone primeggia nello stesso intero etico). Questo implica la necessità che esse si "de-positivizzino": è necessario, cioè, che tutte riconoscano che la Libertà della singolarità è una, semplicemente "A", e che tutte, in pari tempo e sotto il medesimo rispetto, hanno a che fare con essa in quanto tale, cioè in quanto Libertà assoluta, e assoluta in quanto intrinsecamente relazionale (in grado, cioè, di essere sempre ripensata dalla singolarità stessa, sempre voluta come tale, perché Libertà, da quest'ultima).

Questa de-positivizzazione, nota Hegel, è ciò che si realizza per i saperi positivi nel momento in cui ciascuno di essi si relaziona agli altri nella mediazione operata dalla Filosofia: come abbiamo visto, infatti, quest'ultima è l'unica a poter mostrare loro la limitatezza del loro principio nella misura in cui è ciò che, relazionando ciascun sapere agli altri, ha chiaro, per ciascuno di essi, il dominio epistemico che ad esso spetta. Nel momento in cui tali scienze si relazionano alla Filosofia esse perdono il loro statuto di positività e divengono "scienze filosofiche": nel caso del Diritto, le scienze positive si relazionano tra loro nella mediazione della Filosofia dell'Etico e si ricostituiscono come vere e proprie «scienze dell'etico come scienze filosofiche»<sup>169</sup>.

Dal canto suo, la Filosofia dell'Etico, essendo la sola a comprendere – e qui si gioca l'autenticità della maniera su cui si fonda il suo trattare scientificamente il Diritto – che la Libertà del singolo è tale perché è assoluta, cioè voluta dalla singolarità in quanto Libertà e non scelta in quanto determinatezza assolutizzata<sup>170</sup>, è la sola a possedere quella «figura più bella per la nobile idea dell'assoluta eticità». Questa figura, sulla base della quale la Filosofia dell'Etico sembra orientare l'operare delle scienze, ricordando loro che la Libertà non è un +A o un -A, ma "A" in quanto tale, è la figura in cui la Libertà stessa meglio si realizza.

---

<sup>169</sup> NR, p. 231.

<sup>170</sup> In quest'ultimo caso ("la Libertà in quanto determinatezza assolutizzata") la libertà altro non è che l'arbitrio della maniera formale.

### Capitolo III

Per questo la Filosofia dell'Etico è, come la chiama Hegel nei *Lineamenti, Scienza dello Stato*: essa, comprendendo concettualmente la *Wirklichkeit* dello Stato, comprende lo spazio (politico) nel quale la Libertà si realizza concretamente in quanto intrinsecamente relazionale (tanto in qualità di libertà della singolarità, quanto in qualità di relazione tra singolarità libere)<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Non è un caso, infatti, che Hegel, al §260 dei *Lineamenti*, presenti lo Stato come «la realtà della Libertà concreta» (*PhR*, §260, p. 429).

CAPITOLO IV

LA RICADUTA DELL'ESPISTEMOLOGIA POLITICA DEL  
SAGGIO SUL *NATURRECHT* SULL'ESPOSIZIONE  
SPECULATIVA DEI *LINEAMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO*

L'attraversamento critico del saggio sul *Naturrecht* ci permette ora di volgere uno sguardo più consapevole all'opera politica di Hegel per eccellenza: i *Lineamenti di Filosofia del Diritto* (1820). In questa sede, il cui scopo è di essere un compendio alle lezioni sulla filosofia del Diritto tenute all'Università di Berlino, la riflessione epistemologica sul Diritto Naturale lascia il posto all'esposizione *epistemica* della Scienza speculativa – o *filosofica* – del Diritto.

Vediamo, dunque, in che senso le acquisizioni dell'analisi del saggio sul *Diritto Naturale* ci permettono di riconoscere la continuità di quest'opera della maturità con lo scritto jenese.

1. *L'esposizione dei Lineamenti come maniera autentica di trattare il diritto naturale*

Le considerazioni da cui prendiamo le mosse sono di carattere puramente formale e concernono la struttura dell'opera: tuttavia, non si deve pensare che esse siano inutili, a maggior ragione quando si tratta delle opere “sistematiche” di Hegel, tra cui – per l'appunto – i *Lineamenti*: nella particolarità di tale scritto, infatti, «si ha a che fare con la *Scienza*, e nella *Scienza* il contenuto è legato in modo essenziale alla *forma*»<sup>1</sup>.

Innanzitutto, come accade nell'intero sistema hegeliano, l'esposizione della materia si ripartisce, in modo *ologrammatico*, in tre momenti (del Concetto): nel

---

<sup>1</sup> *PhR*, p. 41.

caso dei *Lineamenti*, oltre alla *Prefazione* e all'*Introduzione*, il contenuto dell'esposizione viene articolato in una prima sezione dedicata al *Diritto Astratto*, in una seconda dedicata alla *Moralità* e, infine, in una terza sezione volta alla trattazione dell'*Eticità*. Ora, il lettore dei *Lineamenti* che, al pari di quanto facciamo noi, si avvicini all'opera a seguito dell'attraversamento critico compiuto nel saggio sul *Diritto Naturale* noterà che, tanto nella forma quanto nel contenuto, questi momenti dell'esposizione ricalcano, se così si può dire, le parti dell'analisi epistemologica condotta da Hegel nello scritto jenese: al *Diritto Astratto* e alla *Moralità* corrisponderebbe, in buona sostanza, la *pars destruens* del saggio, in cui si compie l'attraversamento critico di empirismo e formalismo, mentre alla sezione dedicata all'*Eticità* la *pars construens*, in cui viene esposta la concezione dello Stato e la funzione delle scienze positive del diritto. Tuttavia, sebbene questa sovrapposizione non sia del tutto illegittima, se fissata dogmaticamente rischia di far perdere il senso dell'intera operazione epistemica condotta nello scritto berlinese: in quest'opera, infatti, la materia trattata nelle prime due sezioni non è in alcun modo separabile da quella trattata nella terza, ed anzi, pur conducendo a quest'ultima, vengono entrambe ricomprese in essa.

In effetti, come già si è visto affrontando le pagine conclusive del saggio sul *Naturrecht*, il compito di una "filosofia dell'etico" o «Scienza dello Stato» come la definisce Hegel nel sottotitolo dei *Lineamenti*, è quello di esporre «la figura più bella per la nobile idea dell'eticità assoluta»: questo vuol dire che lo scopo dello scritto berlinese, lungi dall'addurre nuove argomentazioni alle considerazioni prodotte nel saggio jenese, si serve di queste proprio per lavorare direttamente ed *epistemicamente* sui concetti che comprendono la realtà statuale o, più in generale, il Diritto<sup>2</sup>.

Come si vedrà a breve<sup>3</sup>, *Diritto Astratto* e *Moralità* costituiscono certo, nel contenuto di cui trattano, qualcosa di propedeutico per l'*Eticità* e per l'esposizione

---

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 61: «questa trattazione, dunque, nella misura in cui contiene la scienza dello Stato, non dev'essere nient'altro che il tentativo di *comprendere concettualmente* [*begreifen*] lo Stato e di *esporlo come qualcosa di intimamente razionale* [*in sich Vernünftiges*]. In quanto scritto filosofico, essa non può non tenersi lontanissima dal dover costruire uno *Stato così come esso dev'essere*. L'insegnamento contenuto in tale scritto non può consistere nell'indicare come dev'essere lo Stato, ma, piuttosto, nel mostrare in che modo esso, che è l'universo etico, dev'essere conosciuto».

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, cap. IV §2.

della Filosofia del Diritto in generale: tuttavia, ancora una volta, in quanto parte di un'esposizione epistemica – o speculativa, che dir si voglia – essi rappresentano già *in sé* un superamento di quelle maniere inautentiche di trattare il diritto naturale, empirismo e formalismo, e delle contraddizioni che emergono dai discorsi prodotti a partire da esse. Ancora, l'esposizione dei *Lineamenti* ha a che fare con un unico oggetto e questo rende tale esposizione organica e sistematica: nel primo caso perché l'oggetto è il medesimo per tutte le sezioni dell'opera, ossia il «concetto del Diritto e la [sua] realizzazione»<sup>4</sup>, nel secondo perché «la scienza del Diritto è *una parte della Filosofia*»<sup>5</sup>. Vediamo brevemente ciascuno di questi due punti.

1) Come si è visto<sup>6</sup>, nel saggio sul *Naturrecht* emerge l'idea che ciò a cui deve pensare la scienza speculativa del Diritto è la Libertà, in quanto Relazione. Non è un caso che la stessa idea emerga anche nei paragrafi introduttivi dei *Lineamenti*, nei quali Hegel sottolinea che

la Libertà costituisce la sostanza e la destinazione del Diritto, e il sistema giuridico è il regno della Libertà realizzata, è il mondo dello Spirito prodotto, come una seconda Natura, dallo Spirito stesso<sup>7</sup>.

Inoltre, se l'obiettivo dell'esposizione dei *Lineamenti* è quello di esporre la figura più bella per la nobile idea dell'eticità assoluta, si comprende a pieno in che senso sia proprio “lo Stato” (*der Staat*) a rappresentare il culmine dell'intera trattazione: esso, non a caso, viene definito come «la realtà dell'Idea etica»<sup>8</sup> e «la realtà della Libertà concreta»<sup>9</sup>. Tuttavia, lo Stato è, concretamente, anche lo stare assieme delle soggettività all'interno di una relazione politica e istituzionalizzata: per questo motivo l'intera trattazione dei *Lineamenti* non può prescindere dal riferimento al

---

<sup>4</sup> Cfr. *PhR*, §1 (p. 73): «la scienza filosofica del Diritto ha per oggetto l'Idea del Diritto [si potrebbe azzardare, “l'idea come Diritto”, per rimanere fedeli alla tesi del ripensamento continuo della forma determinata dell'unica Relazione assoluta], cioè il concetto del Diritto e la realizzazione di questo concetto».

<sup>5</sup> *Ivi*, §2 (p. 73). Si noti il prosieguo del paragrafo: «in quanto è una parte, la scienza del Diritto ha un punto di partenza determinato, il quale è sia il risultato, sia la verità di ciò che, *precedendo*, ne costituisce la cosiddetta dimostrazione. Secondo il lato del suo *divenire*, perciò, il concetto del Diritto cade fuori dalla scienza del Diritto, la sua deduzione è qui presupposta ed esso va assunto come concetto dato».

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, cap. III §2.2.

<sup>7</sup> *PhR*, §4 (p. 87).

<sup>8</sup> *Ivi*, §257 (p. 417).

<sup>9</sup> *Ivi*, §260 (p. 429).

principio moderno della Libertà individuale<sup>10</sup>. Consapevole di questo, lo stesso Hegel parla di Libertà non nei termini di un semplice ideale, bensì come vera e propria «autodeterminazione della volontà»<sup>11</sup>. Queste ultime considerazioni ci portano direttamente al secondo punto, ossia alla sistematicità dell'esposizione dei *Lineamenti*, permettendoci di comprendere in che senso «il terreno del Diritto è, in generale, lo *Spirituale*, e, precisamente, il suo luogo e punto di partenza è la *volontà libera*»<sup>12</sup>.

2) Il concetto di “volontà libera” – da noi ravvisato già, sebbene in termini differenti, nello scritto sul *Naturrecht*<sup>13</sup> – rappresenta, nell'esposizione sistematica degli anni della maturità, il punto di passaggio tra lo *Spirito Soggettivo* e lo *Spirito Oggettivo*, dunque tra lo Spirito «nella forma della *Relazione a se stesso*»<sup>14</sup> (*Idealità dello Spirito*) e lo Spirito nella forma della *Relazione a ciò che lo oggettifica*, ossia la realtà delle relazioni e delle istituzioni che costituiscono la socialità umana nel suo complesso (*Realtà dello Spirito*)<sup>15</sup>. Che proprio la “volontà libera” sia il punto di tangenza tra la determinazione soggettiva e quella oggettiva dello Spirito lo attesta l'opera sistematica più vicina, cronologicamente, alla stesura dei *Lineamenti*: nell'*Enciclopedia* di Heidelberg (1817) si legge infatti:

---

<sup>10</sup> Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013, cit. p. 13: «il pensiero hegeliano mantiene questo concetto come caratteristica del moderno, ma mostra come esso non sia in grado di esprimere la verità che contiene e nemmeno di comprendere la realtà a cui dà luogo. La libertà del singolo per porsi nella sua verità e realtà implica la relazione con l'altro, l'insieme delle relazioni, e dunque il superamento della sua unilateralità. Realtà e verità di questo concetto emergono in quel modo più complesso di pensare la libertà che si esprime nell'*idea di libertà*. È questa che determina tutta la *Filosofia del Diritto* e dunque la concezione politica hegeliana», la quale «non offre una teoria dello Stato all'interno della razionalità formale del diritto naturale, come avveniva nei trattati a lui coevi, ma mostra la necessità di tenere assieme i principi del diritto naturale con un sapere che ha per oggetto lo Stato nella sua concretezza e storicità. [... Tale concezione] rimane incompresa se la si considera come una concezione che si pone *accanto* e *contro* le altre, contrapponendo la propria verità alla loro falsità» (*ivi*, p. 10).

<sup>11</sup> *Enz. B.*, §480 (p. 785).

<sup>12</sup> *PhR.*, §4 (p. 87).

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, cap. III §2.2.

<sup>14</sup> *Enz. B.*, §385 (p. 643)

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, §483 (p. 791): «lo Spirito oggettivo è l'Idea assoluta, ma soltanto come Idea assoluta esente-*in-sé*. Poiché con ciò lo Spirito oggettivo si trova sul terreno della Finitezza, la sua Relazionalità reale conserva in sé l'aspetto della fenomenicità esteriore. Innanzitutto, la volontà libera ha immediatamente in sé quelle differenze, per cui la Libertà costituisce la sua determinazione e finalità *interna* e si relazione a un'Oggettività *esteriore* trovata. Tale Oggettività si scinde 1) nel tratto antropologico dei bisogni particolari, 2) nelle cose naturali esterne che sono per la coscienza, e 3) nella relazione della volontà singolare con le volontà singolari che sono autocoscienti di sé come di volontà diverse e particolari. Questo aspetto costituisce il materiale esteriore per l'esistenza della volontà».

lo spirito oggettivo è l'unità dello spirito teoretico e pratico; volontà libera, che è per sé come volontà libera, poiché si sono tolti il formalismo, l'accidentalità e la soggettività della sua attività pratica. Mediante il togliere questa mediazione esso è singolarità immediata, posta mediante sé, la quale è altrettanto universale, la libertà stessa. La volontà soltanto così è per sé, in quanto si pensa ed è volontà come libera intelligenza<sup>16</sup>.

Allo stesso modo, nei paragrafi introduttivi dei *Lineamenti* Hegel riprende in mano i tre momenti della volontà: *volontà naturale*, *arbitrio*, *volontà libera*. Nel primo caso si tratta della volontà che *decide* di rivolgere la sua attività a una determinazione particolare<sup>17</sup>; nel secondo della volontà che *riflette* e *sceglie* tra le molte determinazioni possibili una determinazione particolare<sup>18</sup>; nel terzo della volontà che *sceglie* non una determinazione della libertà, ma la *Libertà in quanto tale*<sup>19</sup>. In quest'ultimo caso, come già visto in riferimento al §480 dell'*Enciclopedia* di Berlino (1830)<sup>20</sup>, si tratta della volontà autodeterminantesi nell'*universalità* della Libertà: essa ha «come suo oggetto e fine soltanto questa determinazione *universale*»<sup>21</sup>. Ancora, nei *Lineamenti*:

*l'universalità che determina se stessa è appunto la volontà, la Libertà. Quando la volontà ha per contenuto, oggetto e fine l'universalità, cioè se stessa in quanto è la forma infinita, allora essa non è soltanto la volontà libera in sé, ma è altrettanto la volontà libera per sé, e con ciò è l'Idea vera della Libertà*<sup>22</sup>.

Questa è la *determinazione assoluta dello spirito libero*: essa

---

<sup>16</sup> *Enz. A*, §400 (p. 237). Per pura coerenza ipertestuale, cfr. *PhR*, §4 ann. (pp. 87-89).

<sup>17</sup> Cfr. *PhR*, §§11-13 (pp. 99-101).

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, §§14-20 (pp. 101-07).

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, §§21-24 (pp. 109-13).

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, cap. IV §1, n. 11.

<sup>21</sup> *Enz. B*, §481 (p. 785).

<sup>22</sup> *PhR*, §21 (p. 109). Si noti anche i paragrafi che seguono a quello appena citato: «la volontà essente-in-sé-e-per-sé è *veramente infinita* perché il suo oggetto è essa stessa» (*ivi*, §22, p. 111), «solo in questa Libertà la volontà è puramente e semplicemente *presso sé*, perché essa non si relaziona ad altro che a se stessa [...] qui la volontà è *vera*, o meglio, è la *Verità* stessa, perché la sua determinazione è di essere nella propria *esistenza* (in quanto entità che sta di fronte a se stessa), ciò che è il suo proprio concetto, vale a dire: perché qui il Concetto puro ha per proprio fine e propria realtà l'intuizione di se stesso» (*ivi*, §23, p. 111).

consiste nell'aver per oggetto la propria Libertà, affinché sia per sé, in quanto Idea, ciò che la volontà è in sé. Lo spirito deve avere la propria Libertà come oggetto tanto nel senso che essa è il sistema razionale dello spirito stesso, quanto nel senso che tale sistema è realtà immediata. Il concetto astratto dell'Idea della volontà è, in generale, *la volontà libera che vuole la volontà libera*<sup>23</sup>.

Giacché «che un'esistenza in genarle sia *esistenza della volontà libera*: questo è il Diritto [e, pertanto,] il Diritto è la Libertà in quanto Idea»<sup>24</sup>, volgiamo ora lo sguardo al movimento interno alla Scienza speculativa del Diritto, dunque alla dialettica della volontà libera medesima nell'esposizione effettiva dei *Lineamenti*.

### 2. La “volontà libera” e la dialettica dei Lineamenti

Come è già stato suggerito, la partizione dei *Lineamenti*, lungi dal ricalcare semplicemente la struttura del saggio sul *Diritto Naturale*, ha lo scopo di presentare la dialettica del concetto di Libertà nella sua determinazione della “volontà libera”. In questo senso, “Diritto Astratto” (*das Abstrakte Recht*), “Moralità” (*die Moralität*) ed “Eticità” (*die Sittlichkeit*) rappresentano i momenti che danno comprensione a tale concetto nell'orizzonte della riflessione politica del giusnaturalismo moderno. Pertanto, se i riferimenti filosofici di ciascun momento si sovrappongono alle teorie dello Stato prodotte in precedenza rispetto alla stesura dei *Lineamenti* – in buona sostanza, nel “Diritto Astratto” ci si rivolge al contrattualismo *empirico* di Hobbes, Locke e Rousseau, mentre nella “Moralità”, alla riflessione formalistica di Kant e Fichte – ciò è dovuto al fatto che Hegel, coerentemente con i suoi stessi intenti, lavora direttamente con e sui concetti che le strutturano.

Tuttavia, lo ribadiamo, il senso proprio dell'intera trattazione, dunque lo sviluppo pieno del concetto di Libertà nel regno dello Spirito Oggettivo, è reale e concreto solo nell'Eticità: in altri termini, non vi è realtà politico-sociale se non quella che viene pensata nella terza sezione dell'opera: quella è la *Wirklichkeit* della forma-Stato moderna, solo essa comprende concretamente le relazioni tra le

---

<sup>23</sup> *Ivi*, §27 (p. 115).

<sup>24</sup> *Ivi*, §29 (p. 117).

soggettività che costituiscono la realtà politica e sociale. Pertanto, se si volesse intendere a pieno il lavoro hegeliano operato nei *Lineamenti*, la lettura non dovrebbe certo partire dalla sezione dedicata al “Diritto Astratto”, bensì, per l'appunto, dall’“Eticità”.

L'interrogativo che, allora, sorge spontaneo è: *per quale motivo l'esposizione dei Lineamenti parte proprio dal “Diritto Astratto”?* La risposta a questa domanda viene data dallo stesso Hegel nel §33, in cui viene esposta la partizione dell'opera, quindi, preliminarmente, la dialettica del concetto di “volontà libera”. In questa sede il “Diritto Astratto” viene riconosciuto come l'esposizione della «volontà immediata»<sup>25</sup> nella figura della *persona (Person)*, capace di *proprietà (Eigentum)*: in questo caso la relazione viene a determinarsi nella figura del *Contratto (Vertrag)*, nella quale due volontà particolari si riuniscono nella mediazione di una *volontà comune*, cioè una volontà più generale della semplice volontà particolare, nella misura in cui ricomprende in sé un'altra volontà particolare differente dalla prima; la possibilità del venir meno di questa relazione, attraverso l'*illecito (Unrecht)*, apre al campo della “Moralità”: l'illecito, infatti, è il momento in cui la volontà particolare si pone come fine di vincere la forza coattiva prodotta dalla semplice volontà comune<sup>26</sup> e di ristabilire se stessa nella sua autodeterminazione, dunque di porsi nuovamente come *universale*: la Moralità, dal canto suo, altro non è che la determinazione della volontà come «volontà riflessa *entro sé* a partire dall'esistenza esterna, cioè volontà determinata come *singularità soggettiva* di fronte all'*universale*»<sup>27</sup>. Ora, la contraddittorietà di quest'ultima posizione sta, come si è visto nel confronto con il principio del formalismo, nel fatto che il porre un fine a sé da parte della soggettività non porti già in sé l'universalità del contenuto, ma solo quella della forma. In altri termini, il risultato a cui porta la dialettica interna alla “Moralità” è la definizione solo formale dell'universale a cui sta di fronte la particolarità. La possibilità di dare un contenuto a tale fine, la cui determinazione più universale è il *Bene (das Gute)*, emerge solo nell’“Eticità” che, non a caso, rappresenta:

---

<sup>25</sup> *Ivi*, §33 (p. 123).

<sup>26</sup> Per comprendere meglio questo punto, cfr. *supra*, cap. III §2, nn. 28, 30, 33.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Sullo stesso punto cfr. *ivi*, §§105-07 (pp. 219-21).

## Capitolo IV

l'*unità e verità* di questi due momenti astratti [ovvero Diritto Astratto e Moralità]: essa è cioè l'Idea pensata del Bene realizzata sia nella *volontà riflessa* entro sé, sia nel *mondo esteriore*. In tal modo la Libertà, in quanto è la *sostanza*, esiste tanto come *realtà e necessità*, quanto anche come *volontà soggettiva*. Qui si ha dunque l'*Idea* nella sua esistenza universale in sé e per sé<sup>28</sup>.

Non ci è possibile seguire pedissequamente lo svolgimento delle determinazioni concettuali di ciascun momento, né evidenziare in che modo ad una determinazione ne segua un'altra che la comprende, nella misura in cui risolve la contraddizione che nella precedente si produce<sup>29</sup>. Tuttavia, le considerazioni prodotte nel capitolo precedente attraverso l'analisi del saggio sul *Naturrecht* ci permettono di restituire un senso più complessivo a tale dialettica.

Infatti, come si nota leggendo la terza sezione dei *Lineamenti*, la realtà delle relazioni tra le soggettività è interamente pensata nell'"Eticità". Se questo è vero, ciò significa che i modi di relazionarsi della volontà libera esposti nelle prime due sezioni dell'opera sono concreti proprio nei termini delle figure dell'Eticità: la *Famiglia*, la *Società Civile* e lo *Stato*. Particolarmente significativo è il caso della Società Civile (*die Bürgerliche Gesellschaft*): in questa, infatti, le relazioni tra le soggettività si danno tanto nei termini del contratto, dunque del perseguimento da parte di ciascuna volontà del proprio fine egoistico, quanto nei termini della pura predisposizione al Bene<sup>30</sup>. Come suggerisce lo stesso Hegel:

uno dei due principi della società civile è la persona concreta che, in quanto persona *particolare* è fine a se stessa, e che è una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e di arbitrio. L'altro principio, invece, è la persona particolare in quanto essere in *rapporto* [*Beziehung*] a un'altra particolarità analoga, per cui ciascuna si fa valere e si appaga mediante l'altra ed è, al tempo stesso, puramente e semplicemente *mediata* dalla forma dell'*universalità*<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> A tale proposito rinviamo il lettore al lavoro di P. Cesaroni, *La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel. Una rilettura*, "Dianoia: Rivista di Filosofia", n. 26 (33), 2021, pp. 13-29.

<sup>30</sup> È questo il caso, per esempio, della *previdenza*: «l'aspetto soggettivo della povertà, e in generale di ogni stato di bisogno cui ciascun individuo è esposto già nella sua cerchia naturale, richiede anche un aiuto *soggettivo* rispetto sia alle circostanze *particolari*, sia ai *sentimenti* e all'*amore*. È questo il luogo in cui, nonostante ogni organizzazione generale, la *Moralità* ha spazio sufficiente per muoversi» (*PhR*, §242, p. 401).

<sup>31</sup> *PhR*, §182 (p. 337).

Così, riprendendo il discorso sulla dialettica della volontà libera, si deve riconoscere che, presi per sé, “Diritto Astratto” e “Moralità” non costituiscono altro che astrazioni dell’Idea di Libertà e – azzardiamo – astrazioni *dall’*Idea di Libertà: il punto è presto spiegato riferendoci, ancora una volta, all’analisi condotta precedentemente<sup>32</sup>. In effetti, se l’inautenticità di empirismo e formalismo era stata riconosciuta nella mancanza di riferimento da parte di questi alla Libertà in quanto tale e alla conseguente determinazione *positiva* di quest’ultima entro il solo dominio della necessità, parimenti accade nei termini di “Diritto Astratto” e “Moralità”: essi, astratti, presi singolarmente, assolutizzati e resi, *per sé*, sistemi dell’eticità – come accade proprio nelle riflessioni di Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Fichte – si separano dall’Idea di Libertà, comprensibile solo nei termini dell’“Eticità”. Ancora una volta, dunque, il saggio sul *Diritto Naturale* si presenta come il discorso sulle condizioni di possibilità dell’esposizione operata nei *Lineamenti*: a quest’altezza del nostro lavoro, inoltre, è possibile riconoscere che quella “Libertà” di cui si è parlato affrontando la determinazione dell’identità assoluta come *identità di Indifferenza e Relazione*, altro non è che l’idea della Libertà pensata, nella sua concretezza, nel momento conclusivo e pienamente speculativo dell’“Eticità”.

Alla luce di queste considerazioni, allora, possiamo abbandonare lo sguardo alla dialettica dei *Lineamenti*, riconoscendo che “Diritto Astratto” e “Moralità” sebbene vengano, *per necessità*, ricomprese all’interno della “Eticità”, esigono comunque un posto all’interno dell’esposizione della Filosofia del Diritto in quanto momenti propedeutici alla comprensione dei modi di relazionarsi della volontà libera, tanto con le altre volontà libere (Diritto Astratto), quanto con sé medesima (Moralità).

Volgiamo ora lo sguardo all’ultimo dei nostri problemi: la relazione delle scienze del Diritto all’interno dell’esposizione complessiva del Diritto Naturale e della Scienza dello Stato.

---

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, cap. III, §§2-3.

### 3. *La Verhältnis nei Lineamenti: la Filosofia del Diritto e la relazione delle scienze positive del diritto*

Oltre a “Diritto Astratto” e “Moralità” in cui Hegel si confronta direttamente con la concettualità politica moderna, l’esposizione dei *Lineamenti* si misura in modo altrettanto diretto con i saperi dell’Intelletto che concernono l’ambito del diritto e dell’amministrazione: è proprio nelle pagine dedicate alla “Società Civile”, infatti, che la “Scienza dello Stato” esposta nello scritto berlinese apre lo spazio di pensabilità all’economia politica, alle scienze positive del diritto e alla scienza dell’amministrazione (*Polizeiwissenschaft*). Di più, la seconda sezione dell’“Eticità” sembra essere l’ultima sede in cui si articola il confronto con le scienze dell’Intelletto: in effetti, nei paragrafi dedicati allo “Stato” non emerge alcun sapere particolare, alcun *sapere di governo* nella dimensione dei processi di unificazione politica. In altri termini, nell’orizzonte della realtà statale non c’è spazio per un unico ambito epistemico, ma, ancora una volta, unicamente per quel tipo di interrogazione che concerne la *Verfassung*, la Costituzione. Che tale interrogazione sia assimilabile all’operazione condotta dalla Filosofia è evidente nella misura in cui, ancora sulla scorta delle acquisizioni del saggio sul *Naturrecht*, essa sola è in grado di operare una mediazione epistemica tra quei saperi che positivizzano il proprio principio e rivendicano esso come *il* principio del Diritto. Ad ogni modo, sospendiamo per un momento tali considerazioni, che troveranno maggior senso solo alla luce dell’analisi circa la relazione tra la Filosofia del Diritto e le scienze positive che si inseriscono all’interno del campo epistemico da essa delineato<sup>33</sup>.

Particolarmente rilevante ai fini della nostra ricerca e coerentemente con quanto si è visto in precedenza<sup>34</sup> è l’analisi dei paragrafi dei *Lineamenti* dedicati alla *amministrazione della giustizia (Rechtspflege)*: in queste pagine, infatti, Hegel

---

<sup>33</sup> L’analisi che ora prende avvio traslascia, volontariamente, di rivolgere il proprio sguardo all’economia politica e alle scienze dell’amministrazione, preferendo, invece, coerentemente con il lavoro svolto fin qui, servirsi dei guadagni dell’attraversamento critico operato sul saggio jeneso nei termini della relazione tra la Filosofia del Diritto e le scienze positive del diritto. Un’indagine sui primi due saperi nell’esposizione complessiva dei *Lineamenti* richiederebbe infatti un’ulteriore ricerca nell’intera riflessione politica hegeliana, nonché un importante lavoro di problematizzazione sulla performatività di queste scienze nell’organizzazione politico-costituzionale propria della modernità (sul punto, ancora una volta, cfr. Schiera, *Il laboratorio borghese*, op. cit.).

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, cap. III §3.

riprende in mano il tema della positività delle scienze del diritto già affrontato due decenni prima proprio nei termini del saggio sul *Diritto Naturale*.

Tuttavia, è bene iniziare notando che già nell'*Introduzione* si delinea una definizione della positività del diritto:

in generale, il Diritto è *positivo* a) per la *forma* di essere in vigore in uno Stato; e questa autorità legale è il principio della cognizione del diritto, cioè il principio della *scienza positiva del diritto*; b) quanto al *contenuto*, questo diritto riceve un elemento positivo α) dal particolare *carattere nazionale* di un popolo, dal grado del suo sviluppo *storico* e dalla connessione di tutti i rapporti che appartengono alla *necessità naturale*; β) dalla necessità che un sistema giuridico-legale contenga l'*applicazione* del concetto generale alla conformazione particolare – *esternamente data* – degli oggetti e dei casi; questa applicazione non è più pensiero speculativo e sviluppo del Concetto, bensì assunzione operata dall'intelletto; γ) dalle determinazioni *ultime* richieste, nella realtà, per la *decisione*<sup>35</sup>.

Possiamo chiarire subito queste righe riconoscendo che rispetto al *contenuto*, il Diritto è positivo in virtù α) dello *Spirito del Popolo* che intende portare a universalità con la produzione di un sistema di legislazione di un particolare Stato<sup>36</sup>; β) del costituire il sistema delle norme atte alla *amministrazione della giustizia*<sup>37</sup>; γ) del poter essere ulteriormente modificato, o reso oggetto di discernimento dalla particolare figura del giudice nel contesto del giudizio del tribunale<sup>38</sup>.

Più interessante è considerare l'altro aspetto: secondo la *forma*, infatti, il diritto positivo si distingue dal Diritto Naturale – che è *Diritto filosofico* nella misura in cui è la *considerazione filosofica del Diritto*<sup>39</sup> – perché, a differenza di quest'ultimo<sup>40</sup>, si propone come sistema di legislazione di uno Stato. In effetti, al Diritto Naturale, come abbiamo visto nel confronto con lo scritto jense, spetta la determinazione del principio del Diritto stesso: questa è la Libertà; al diritto

---

<sup>35</sup> *PhR*, §3 (p. 77).

<sup>36</sup> È questo il passaggio, già sottolineato nel saggio sul *Naturrecht*, tra il sistema dei costumi di un popolo e la sua resa in forma universale nel sistema della legislazione (cfr. *supra*, cap. III §3). Sul punto, cfr. *PhR*, §§211-14 (pp. 365-73).

<sup>37</sup> Cfr. *PhR*, §§215-18 (pp. 373-79).

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, §§219-28 (pp. 379-91).

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, §3 ann. (p. 79).

<sup>40</sup> È ciò che Hegel definisce «il limite del Diritto filosofico» (*ibidem*): la sua incapacità a portare se stesso ad esistenza se non attraverso la *positivizzazione* di sé.

positivo, invece spetta la determinazione *positiva* di tale principio, dunque la determinazione di una forma particolare di esso nella complessità della costituzione statale. Questa può essere la Libertà nei termini del diritto pubblico, nei termini del diritto privato, nei termini del diritto civile, di quello penale, e così via. Come viene chiarito nel §211:

ciò che è *in sé* Diritto, è *posto* nella sua esistenza oggettiva – è, cioè, per la coscienza, determinato dal pensiero ed è *noto* come ciò che è Diritto e che è valido –: questa è la *legge* [*das Gesetz*]. Mediante questa determinazione, il Diritto è diritto *positivo* in generale<sup>41</sup>.

Pertanto, come già abbiamo visto, il Diritto *deve* rendersi positivo, nella misura in cui non può non arrivare ad esistenza. Ciò che, però, deve conservarsi nel passaggio da ciò che è *in sé* Diritto a ciò che è *per sé* Diritto è il principio costitutivo di esso: la Libertà nella sua determinazione assoluta. Se si rinuncia ad essa nella sua essenza intrinsecamente relazionale, quindi se una forma particolare della Libertà viene resa determinazione assoluta della Libertà stessa – compito, questo, che può spettare unicamente al *Diritto filosofico* –, si produce un ulteriore scarto tra il Diritto Naturale e la determinazione positiva particolare dello stesso. È questo scarto a determinare la *differenza materiale* tra i due:

in questa identità dell'*essere-in-sé* e dell'*essere-posto*, solo ciò che è *legge* ha obbligatorietà in quanto diritto. Poiché l'*essere-posto* costituisce il lato dell'esistenza, e poiché in questo lato può entrare anche l'accidentalità del capriccio e di qualsiasi altra particolarità, ecco allora che la legge, nel proprio contenuto, può essere anche diversa da ciò che è *in sé* Diritto<sup>42</sup>.

In questo senso, se assumiamo che ogni ambito del diritto è una determinazione della libertà, ogni scienza positiva (o dell'Intelletto) si limita a considerare un aspetto della libertà e perde di vista il suo carattere complessivo (che si dà solo nello Stato inteso come totalità etica, cioè non come insieme delle istituzioni politiche ma come *Verfassung* complessiva). Seguendo tale ragionamento, ciò che qualifica

---

<sup>41</sup> *Ivi*, §211 (p. 365).

<sup>42</sup> *Ivi*, §212 (p. 369).

il proprio della scienza speculativa non sarebbe un contenuto particolare in quanto tale accanto a quello delle altre scienze (positive), ma lo sguardo complessivo che articola dialetticamente gli ambiti della libertà nella loro complessità e unità. Tale sguardo complessivo, altro non è che quello rivolto al concetto della Libertà nei termini della “volontà libera”, la quale si realizza, cioè *esiste*, solo nei termini delle relazioni pensate all'interno dell'Eticità. Ancora una volta si tratta di pensare l'unità tra il concetto della volontà libera e la sua realizzazione, giacché

tale unità fra il *Concetto* della volontà e la *sua* esistenza – esistenza che è la volontà particolare – è sapere. Di conseguenza è data la consapevolezza della differenza tra questi momenti dell'Idea, ma di modo che ciascun momento è ormai, per se stesso, la totalità dell'Idea, e ha questa totalità per fondamento e contenuto<sup>43</sup>.

Questa unità, che è la forma determinata della Relazione assoluta a cui pensa la Filosofia del Diritto, è l'unità pensata proprio dal *sapere etico*, dalla *filosofia dell'etico*, come viene definita nel saggio sul *Naturrecht*, dalla *Scienza dello Stato*, in quanto scienza della Costituzione (*Verfassung*), come viene definita nei *Lineamenti*.

In questo modo, riprendendo le considerazioni proposte all'inizio del presente paragrafo e che emergono sullo sfondo dell'intero lavoro che ci siamo proposti di compiere, la Filosofia del Diritto, come Scienza speculativa del Diritto non può che emergere dall'attraversamento e dalla messa in discussione della positività delle scienze del diritto: la mediazione che essa instaura tra esse non è solo ciò che rende organica la loro relazione, ma anche ciò che permette di riconoscere il principio che a tutte sottende: la Libertà in quanto tale.

---

<sup>43</sup> *PhR*, §143 (p. 293).



## CONCLUSIONI

Il lavoro che ci siamo proposti di compiere ha raggiunto ora gli obiettivi da cui ha preso le mosse: le questioni poste in apertura hanno trovato risposta e l'analisi del saggio sul *Naturrecht* è stata condotta fino al punto a cui si prefiggeva di arrivare, ovvero al punto d'essere legittimamente riconosciuta come esposizione delle condizioni di possibilità di un discorso epistemico sulla politica, quale quello prodotto da Hegel nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto*.

Provando a riattraversare brevemente il percorso svolto in queste pagine, riconosceremo come il filo rosso che lo attraversa, "il problema della *Verhältnis*", ci abbia permesso di valorizzare un movimento di problematizzazione che, sebbene ancora *in fieri*, trova già negli anni giovanili di Hegel una radicale valenza teoretica. In effetti, la ricerca da noi condotta ha preso avvio proprio dalla riflessione hegeliana giovanile, dalla sua evidente impostazione romantica e dall'affinità con il pensiero di autori quali Schelling e Hölderlin: il riferimento a queste due figure, importantissime per la maturazione filosofica del nostro autore, ci ha permesso di comprendere la radice del problema della Relazione e la sua coincidenza con la figura dell'Assoluto e del Sapere in genere. Abbiamo visto poi in che senso tutto ciò venga progressivamente a specificarsi nei termini della relazione del Sapere con sé medesimo, quindi con la necessità di formulare, dal punto di vista della Filosofia – l'unico legittimo per compiere questa operazione –, un vero e proprio Sistema del Sapere che sia giustificato in virtù della sua stessa esposizione. A tale proposito le pagine dedicate agli scritti maturi ci hanno permesso di riconoscere come l'impostazione giovanile, per quanto approfondita e radicalizzata ulteriormente nei decenni post-jenesi, sia rimasta, in fin dei conti, la medesima anche dopo la *Fenomenologia* e abbia costituito le fondamenta del pensiero hegeliano maturo.

Se la prima parte del lavoro ha voluto concentrarsi sul senso teoretico del problema della Relazione, la seconda ha voluto indagarne, invece, la ricaduta

“politica”, o meglio, filosofico-politica. Come si è visto, né nel capitolo dedicato all’analisi del saggio sul *Diritto Naturale* né nei paragrafi dedicati ai *Lineamenti* è venuto meno il riferimento alla relazione tra Filosofia e scienze: questo non deve sorprendere, se si riconosce lo sforzo che ha impegnato Hegel per tutta la sua vita filosofica: la domanda sull’*episteme*<sup>1</sup>. Così, anche il nostro lavoro si è radicalizzato ulteriormente, soffermandosi su quei punti nei quali, tanto nel saggio jenese, quanto nello scritto berlinese, Hegel produce un discorso epistemologico, prima ancora che epistemico – posto che, come abbiamo visto<sup>2</sup>, i due sono continuamente co-implicati nel circolo dell’*episteme* in quanto tale –, lavorando direttamente sullo statuto delle scienze che entrano nel novero dei saperi politici, del diritto, del governo, etc.

In questo senso, lo si riconoscerà, la tesi che qui portiamo a termine non poteva che concentrarsi su un’opera quale quella sul *Diritto Naturale*: in questa, infatti, è massimo lo sforzo di problematizzazione epistemologica operato tanto nel particolare delle scienze positive del diritto, quanto, più generalmente, della relazione tra la Filosofia, in quanto sapere dell’Assoluto, e le scienze dell’Intelletto. È proprio a quest’altezza, inoltre, che la nostra lettura del problema della *Verhältnis* ci ha permesso di valorizzare l’organicità di un testo che la critica ha spesso preferito, non senza guadagni utili alla comprensione della riflessione hegeliana, considerare in maniera parziale. A ciò si aggiunge anche l’uso che si è fatto di esso: sempre come appoggio alle argomentazioni addotte nell’analisi di altri testi hegeliani (primo fra tutti, i *Lineamenti*), mai come lavoro critico, preliminare ed essenziale agli scritti politici maturi. Questo, dal canto suo, ha portato di volta in volta a dare sempre meno peso al saggio sul *Diritto Naturale* e ai problemi che in esso vengono sollevati, ritenendolo solo un abbozzo, un’opera oscura, completa sì, ma da leggere sempre con un occhio di riguardo per gli eventuali errori, la fumosità delle argomentazioni, il linguaggio poco chiaro, etc.

Noi, nel modo più modesto, abbiamo cercato di restituire un senso più coeso all’intera opera, nonché una potenziale coerenza con gli scritti maturi del filosofo

---

<sup>1</sup> L’eco è, ancora una volta, hegeliana: «collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore del sapere* per essere *vero sapere*, ecco ciò ch’io mi son proposto» (*PhdG*, p. 4).

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, cap. II §3.

di Stoccarda: questo ci ha permesso di valorizzare dei nodi problematici solamente sfiorati dalla critica e di permettere, a nostra volta – questo è ciò che ci auguriamo a conclusione di questo lavoro –, di gettar luce proprio sui risultati del “laboratorio filosofico” che caratterizza gli anni jenesi di Hegel.

A maggior ragione, tornando alla nostra ricerca, l’analisi dello scritto *Sulle maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, ci ha permesso di leggere gli stessi *Lineamenti* con una consapevolezza ulteriore: anche in questo caso, ci siamo allontanati dall’idea di sovrapporre la struttura dei *Lineamenti* a quella del saggio sul *Diritto Naturale*<sup>3</sup> (o, peggio ancora, l’operazione inversa), preferendo, invece, dare comprensione all’esposizione dell’oggetto della scienza filosofica del Diritto nelle determinazioni specifiche che di esso possono essere date dalle scienze che hanno per oggetto lo *jus naturalis*. Detto altrimenti, anche in questo caso, coerentemente con il lavoro hegeliano, non abbiamo voluto analizzare contenutisticamente ogni paragrafo dei *Lineamenti*, ma far emergere il ragionamento, il movimento di pensiero volto a cogliere la *Wirklichkeit* che soggiace alla trattazione sistematica dello *Spirito Oggettivo*. In questo senso, allora, il lavoro che si trattava di compiere non poteva che riguardare la relazione tanto delle scienze che vengono prese in esame nella specificità della scienza filosofica del Diritto quanto delle determinazioni particolari (*positive*) del loro medesimo oggetto: la Libertà.

È sulla scorta di queste ultime considerazioni che il nostro lavoro, nel suo terminare, *circolarmente* si riapre a nuove suggestioni e pone nuovi interrogativi che attendono d’essere approfonditi.

Se si accetta che l’esposizione dei *Lineamenti* altro non sia che l’esposizione di quella «figura più bella per la nobile idea dell’eticità assoluta» – come recita il saggio sul *Naturrecht* – e che tale figura sia appannaggio del punto di vista filosofico, bisogna parimenti riconoscere che la Filosofia gioca un ruolo essenziale nella costituzione politica. A ciò si aggiunge che, nei termini stretti della riflessione hegeliana, la stessa relazione degli uomini, come stare assieme degli uni con gli

---

<sup>3</sup> Tale sovrapposizione vede una formale coincidenza tra le sezioni del saggio jenesi e quelle del compendio berlinese: alla trattazione della maniera empirica corrisponderebbe, in buona sostanza, la sezione dedicata al “Diritto Astratto”; al formalismo, quella dedicata alla “Moralità”; alla *pars construens* del saggio, la sezione che tratta dell’“Eticità”.

altri e che costituisce l'essenza della Politica, viene pensata sulla scorta di una concettualità che non riguarda solo l'ambito stretto dell'interrogazione filosofica sulla politica, ma più in generale, del Sapere in quanto tale, quindi dell'Assoluto medesimo. Ancora, se i termini di questo stare assieme degli uomini e della relazione politica che intesse tale stare assieme è quello, come si evince dai paragrafi dei *Lineamenti* dedicati allo Stato<sup>4</sup>, della *mediazione*, nuovamente, la relazione tra l'Assoluto e lo Stato stesso, come sua manifestazione nell'oggettività dello Spirito, aprirebbe a una problematica analogia: in questo caso, tra il Concetto e lo Stato politico<sup>5</sup>. Infine, restando sempre sul tema della relazione tra la Filosofia e le scienze affrontate nei *Lineamenti*, resta inevasa la questione relativa al ruolo della scienza dell'economia politica: il motivo per cui proprio tale scienza costituisca un problema decisivo per la riflessione politica si rende evidente nel lavoro svolto da Karl Marx, che, non a caso, riconosce, con hegeliano spirito, la necessità di lavorare criticamente sui saperi<sup>6</sup>. Più in generale, quest'ultimo punto aprirebbe allo studio e all'analisi di quei saperi che potrebbero essere foucaultianamente definiti *saperi governamentali* e che costellano non la sezione dei *Lineamenti* dedicata allo Stato – dove non compare alcun sapere e che, pertanto, potrebbe far pensare da un lato che non esista un sapere specifico dell'eticità, dall'altro che tale sapere sia nient'altro che la stessa scienza speculativa del Diritto –, bensì quella dedicata alla “Società Civile” (lo stesso luogo concettuale entro cui si sviluppa l'analisi marxiana e la critica all'economia politica).

Chiosando, non possiamo esimerci dal riprendere in mano il titolo che abbiamo assegnato a questo lavoro: “il problema della scientificità” è e resta un problema politico, nella misura in cui la politica costituisce assieme agli altri un oggetto di interrogazione filosofica. Sulla scorta di ciò affermiamo, con le parole di Pierangelo Schiera, che «la scienza è anch'essa, sempre, parte costitutiva della politica»<sup>7</sup> e che se l'obiettivo, la spinta alla ricerca e la destinazione della Filosofia è, come insegna

---

<sup>4</sup> Cfr. *PhR*, §257 ss. (p. 417 ss.).

<sup>5</sup> Sul punto, cfr. P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020.

<sup>6</sup> Il tema dello studio e del lavoro critico condotto da Hegel sulla scienza dell'economia politica richiederebbe un ulteriore impegno: a tale proposito, rimandiamo le nostre considerazioni allo scritto di W. Tommasi, *La natura e la macchina. Hegel sull'economia e le scienze*, Liguori, Napoli 1979.

<sup>7</sup> Schiera, *Il laboratorio borghese*, cit. p. 10.

Hegel, quello di comprendere il proprio tempo nel pensiero, ciò è possibile solo a partire dall'interrogazione di quei saperi che per primi, indagandolo, ce ne restituiscono la realtà.



## BIBLIOGRAFIA

### Opere di G.W.F. Hegel

G.W.F. Hegel, *Systematik Fragment*: trad. it. di E. De Negri, *Il così detto "Frammento sistematico"*, in *I principi di Hegel*, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze, 1949, pp. 25-41.

G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie*, trad. it. a cura di S. Cavallini, *Sull'essenza della critica filosofica e in particolare sul suo rapporto con lo stato presente della filosofia*, Editrice Clinamen, Firenze 2019.

G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*; trad. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 2014, pp. 1-120.

G.W.F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationene, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*; trad. it. a cura di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Bari 1970.

G.W.F. Hegel, *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (1802-03)*; trad. it. a cura di C. Sabbatini, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale, la sua posizione nella filosofia pratica e la sua relazione con le scienze positive del diritto*, Bompiani, Milano 2016.

G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*; trad. it. di A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in G.W.F. Hegel, *Scritti di Filosofia del Diritto (1802-1803)*, trad. it. a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 127-256.

G.W.F. Hegel, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*; trad. it. a cura di F. Chiereghin, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Verifiche, Trento 1982.

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie der Geist*; trad. it. a cura di G. Garelli, *Fenomenologia dello Spirito*, Einaudi, Torino 2008.

G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*; trad. it. di Giorgio Radetti, *Propedeutica filosofica*, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze 1977.

G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; trad. it. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Verifiche, Trento 1987.

G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; trad. it. a cura di V. Cicero, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Bompiani, Milano 2006.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Bari-Roma 2009.

G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*; trad. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Bompiani, Milano 2000.

#### Altre traduzioni consultate

G.W.F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di Filosofia del diritto (1802-1802)*, trad. it. a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 1-125.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, “La Nuova Italia” Editrice, Firenze 1973.

#### Lista delle abbreviazioni delle opere hegeliane

*Wesen* G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie*, trad. it. a cura di S. Cavallini, *Sull'essenza della critica filosofica e in particolare sul suo rapporto con lo stato presente della filosofia*, Editrice Clinamen, Firenze 2019.

*Diff* G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*; trad. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 2014, pp. 1-120.

*Skept* G.W.F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationene, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*; trad. it. a cura di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, Laterza, Bari 1970.

- NR G.W.F. Hegel, *Über die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* (1802-03); trad. it. a cura di C. Sabbatini, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale, la sua posizione nella filosofia pratica e la sua relazione con le scienze positive del diritto*, Bompiani, Milano 2016.
- LM G.W.F. Hegel, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*; trad. it. a cura di F. Chiereghin, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Verifiche, Trento 1982.
- PhdG G.W.F. Hegel, *Phänomenologie der Geist*; trad. it. a cura di G. Garelli, *Fenomenologia dello Spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- Phän G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze 1973.
- Enz. A G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; trad. it. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Verifiche, Trento 1987.
- PhR G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; trad. it. a cura di V. Cicero, *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Bompiani, Milano 2006.
- GdPh G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*; trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Bari-Roma 2009.
- Enz. B G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); trad. it. a cura di V. Cicero, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Bompiani, Milano 2000.

#### Opere di altri autori

- T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2019.
- *Leviatano*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989.
- I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, trad. it. a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995.
- *Sul detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi"*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2009

Platone, *Repubblica*, trad. it. a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano 2009.

- *Parmenide*, trad. it. a cura di F. Ferrari, BUR Rizzoli, Milano 2004.

- *Timeo*, in Platone, *Tutti gli scritti*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

D.A.F. de Sade, *La filosofia nel boudoir*, trad. it. a cura di L. Binni, Garzanti, Milano 2004.

### Letteratura critica

Bignami L., *Concetto e compito della Filosofia in Hegel*, Verifiche, Trento 1990;

- *Il concetto di "Enciclopedia"*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'"Enciclopedia" hegeliana del 1817*, F. Chiereghin (a cura di), Verifiche, Trento 1995, pp. 23-61.

Bodei R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014;

- *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, il Mulino, Bologna 2016.

Cavarero A., *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, Verifiche, Trento 1984.

Cesaroni P., *Governo e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2006;

- *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020;

- *Struttura della coscienza e sapere assoluto. La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*, "Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane", n. 37 (1), 2008, pp. 83-104;

- *La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel. Una rilettura*, "Dianoia: Rivista di Filosofia", n. 26 (33), 2021, pp. 13-29.

Chiereghin F., *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963;

- *Hegel e la metafisica classica*, CEDAM, Padova 1966;

- *Dialettica dell'Assoluto e ontologia dell'essere*, Verifiche, Trento 1980;

- *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008;

- *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011;

- *Ipocrisia e dialettica*, "Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane", n. 9 (4), 1980, pp. 343-376;

- *Il "Parmenide" di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, "Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane", n. 24 (3), 1995, pp. 243-272.

- Duso G., *Hegel interprete di Platone*, CEDAM, Padova 1969;
- *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jene*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, G. Duso (a cura di), Franco Angeli, Milano 1993;
  - *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 2005;
  - *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Farnesi Camellone M., *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013.
- Fazioni N., *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015.
- Nuzzo A., *Rappresentazione e concetto nella "logica" della Filosofia del Diritto di Hegel*, Guida Editori, Napoli 1990;
- *Natur und Freiheit in Hegel Philosophie der jener Zeit*, in K. Vieweg (hrsg.), *Hegel Jenaer Naturphilosophie*, Fink, München 1998.
- Pitillo, F., *La meraviglia del Barbaro: l'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Il Mulino, Bologna 2022.
- Rametta G., *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, INSCHIBBOLETH, Roma 2020;
- *Filosofia come "sistema della scienza". Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, INSCHIBBOLETH, Roma 2022.
- Rustighi L., *Back over the sexual contract: a hegelian critique of patriarchy*, Lexington Books, Lanham 2021.
- Sabbatini C., *Come cerchi sull'acqua. Filosofia e diritto nell'epistemologia del primo Hegel*, I libri di Emil, Bologna 2014.
- Schiera P., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Tommasi W., *La natura e la macchina. Hegel sull'economia politica e le scienze*. Liguori Editore, Napoli 1979.



## RINGRAZIAMENTI

Lo sforzo e la fatica compiuti per giungere fin qui si perderebbero d'un fiato se ad essi non fosse accostato un *grazie*. Esprimere tutta la riconoscenza che devo a chi mi è stato vicino durante questi anni è forse più importante di tutto quello che può essere scritto in una tesi di laurea in Filosofia. Certo di non poter esaurire in questa sede tale pretesa, mi si permetta di tentare, ancora una volta, modestamente, l'impresa.

Al professor Rustighi, mio relatore, per aver creduto nelle mie capacità e per aver voluto intraprendere con me questo lavoro: la pazienza e la costanza mi rendono debitore.

Al professor Cesaroni, il cui dialogo sempre aperto sui temi e i problemi che questo lavoro ha sollevato ha permesso il confronto, l'ascolto e la comprensione reciproca. Ai professori Gambaro, Farnesi e Rametta, per essere stati un esempio nella ricerca, nello studio e nell'impegno dedicati alla Filosofia.

Alle professoresse e ai professori che mi hanno accompagnato durante gli anni scolastici, che, senza rendersene conto, hanno saputo curare la mia giovinezza.

Alle amiche e agli amici, per essere sempre pronti ad ascoltare e spendere una parola, per quanto semplice, efficace: il confronto che trovo in loro è motivo di crescita e maturazione personale e, io spero, reciproca.

Alle mie sorelle e ai miei fratelli scout, perché mi insegnano a valorizzare l'essenziale che tutto riempie: la *Felicità*.

Alla mia famiglia, cui questa tesi è dedicata, per essere, come direbbe Francesco de Gregori, "sempre e per sempre dalla stessa parte": alla mamma e al babbo, perché, con amore, sanno valorizzare e prendersi cura costantemente della persona che sono; ai nonni, la cui dolcezza mi ha insegnato e insegna tuttora a dare gratuitamente, perché gratuitamente ho ricevuto; a Irene e Matteo, per avermi fatto capire la forza delle parole semplici: a loro il mio augurio di trovare nuove parole che sappiano essere occasioni di riavvicinamento e reciproca comprensione. Grazie.