

REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

ISSN 1980 8372



v. 12, n. 19 (2015)

Sumário

Editorial

Editorial

Márcia Gonçalves

Artigos

[The Transition from Nature to ‘Spirit’ in Hegel’s Lectures on the History of Philosophy](#)

Alexis J. Papazoglou

[Hegel e la disputa tra Antichi e Moderni](#)

Danilo Manca

[Infinite vs. Singularity. Between Leibniz and Hegel](#)

Antonio M. Nunziante

[The Missing History of European Colonialism and Modern Right in Hegel’s Phenomenology](#)

Chad Kautzer

[Hegel’s Sublation of Kant’s Transcendental Philosophy: Absolute Idealism as a Non-Metaphysical or Rational Metaphysics](#)

Leonardo Abramovich

[Thesen zur Geschichtlichkeit der Philosophie bei Hegel und](#)

Christian Iber

[Realismo e anti-realismo em Hegel](#)

Paolo Giuspoli

ISSN: 1980-8372

Hegel e la disputa tra Antichi e Moderni

Danilo Manca

Università di Pisa

ABSTRACT: In the following article I shall discuss two controversial Hegel's sentences. The first is that according to which the sequence of the systems of philosophy in history is the same as the sequence of thought-determinations in the logical deduction of Idea. The second is that according to which the latest philosophy of the history (chronologically speaking) is the most developed, richest and concrete. My thesis is that these sentences could be understood only if we consider some logical issues. Therefore the first step of my paper will be to give an account of Hegel's logic of contingency [*Zufälligkeit*], by showing that Hegel recognizes that the contingency is the form of spirit's self-actualizing in the history, but, at the same time, he thinks that if the determined manifestation of Idea occurs contingently, it has no contingency this same fact. As second step, I will consider the notion of development [*Entwicklung*], by arguing that it should not be connected with the notion of linear progress, but rather with the idea of a gradual increase of complexity. After that, I will show how the key question those sentences raise has to do with the position Hegel takes regarding the German version of famous quarrel between Ancients and Moderns. Although he claims that the latest philosophy appeared in history is the most developed, richest and concrete, he attributes the first place to an ancient philosopher like Aristotle; by contrast he considers a modern philosopher like Spinoza as only the beginning in the philosophy. Are these claims compatible with Hegel's controversial sentences?

KEYWORDS: Contingency, Development, Quarrel between Ancients and Moderns, Aristotle, Kant, Spinoza, Effectuality, Hegel's theory of subjectivity.

1. Introduzione

In questo articolo vorrei discutere due delle più controverse asserzioni hegeliane. Le cito nelle versioni più attendibili, riconducibili direttamente a Hegel e non alle trascrizioni degli uditori delle sue lezioni.¹

¹ Citerò le opere Hegel indicando la pagina in italiano e tra parentesi quadra la pagina dell'edizione tedesca di riferimento. Mi avvarrò delle seguenti sigle e abbreviazioni:

W = **Werke in zwanzig Bänden**. E. Moldenhauer e K.M. Michel (A cura di). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

ENZ I = **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. W8. Trad. it. V. Verra (a cura di). Torino, 1981 (vol. 1), Torino 2002 (vol. 2), e A. Bosi. Torino, 2000 (vol. 3).

EGPh 1820 = Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Synopsis der Manuskripte 1820. In: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung, Orientalische Philosophie. W. Jaeschke (A cura di). Hamburg: Meiner, 1993. Trad. it. di M. Biscuso. In: **appendice a Lezioni sulla storia della filosofia**. Roma-Bari: Laterza, 2009, pp. 557-614.

PhG = Phänomenologie des Geistes. W3. Trad. it. E. De Negri (A cura di). rist. con Introduzione di G. Cantillo: **Fenomenologia dello spirito**. Roma, 2008.

Nel manoscritto del 1820 dell'*Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia*, Hegel sostiene quanto segue: “La sequenza dei sistemi di filosofia nella storia è la stessa della sequenza delle determinazioni di pensiero dell’idea nella deduzione logica.”²

Nel §13 dell'*Enciclopedia* Hegel si esprime così: “La filosofia che nel tempo appare come ultima è il risultato delle filosofie precedenti e deve perciò contenere i principi di tutte; di conseguenza, se è filosofia, essa è la più sviluppata, la più ricca e la più concreta.”³

La prima asserzione riguarda il rapporto tra la storia della filosofia e la scienza della logica, quindi tra lo studio dei pensieri che si sono avvicinati nel corso del tempo e lo studio del modo in cui il pensare concepisce se stesso. La seconda invece riguarda il rapporto tra le diverse filosofie determinate che si avvicinano nella storia.

Si tratta di due asserzioni strettamente connesse. Infatti, si può dire che l’ultima delle filosofie che appaiono nella storia sia la più sviluppata, ricca e concreta, proprio perché si ritiene che la storia della filosofia segua nel suo svolgere un ordine razionale, teleologicamente orientato, analogo a quello che segue il pensiero nell’atto di pensarsi.

Queste due asserzioni destano, a ragione, diverse perplessità. I motivi sono almeno due: 1. Perché Hegel sembra voler scorgere una necessità in qualcosa che invece sembra dipendere da circostanze contingenti; 2. Perché così facendo Hegel pretende che la propria filosofia, di fatto l’ultima ad apparire nella storia e che con sguardo retrospettivo si rivolge alle precedenti, sia la più sviluppata, la più ricca, la più concreta.

Quello che vorrei mostrare in questo articolo è che Hegel ha delle argomentazioni per diradare le perplessità sollevate. Tuttavia, è mia convinzione che dalle risposte fornite da Hegel sorga una questione ancora più decisiva, che riguarda il modo in cui Hegel interpreta il rapporto tra filosofia antica e moderna a vantaggio della propria prospettiva di pensiero. Detto altrimenti: le argomentazioni che Hegel può addurre in difesa delle sue controverse asserzioni inducono a individuare il nodo teoretico della teoria hegeliana della storia della filosofia nel rapporto che per Hegel intercorre tra gli Antichi e i Moderni, o per essere più precisi tra i principi fondamentali della filosofia antica – di Platone e Aristotele in particolare – e quella moderna inaugurata da Cartesio e che vede in Spinoza e Kant i massimi esponenti.

VGPh = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. W18-20. Trad. it. E. Codignola e G. Sanna (A cura di). 3 voll. Firenze: La Nuova Italia, 1964.

² EGPh 1820, 568 [27].

³ ENZ I, 140 [58].

Per far ciò suddividerò il testo in quattro sezioni. Nella prima focalizzerò la mia attenzione sul problema della contingenza del fatto storico e mi chiederò come possa esserci una storia di ciò che non dovrebbe essere contingente, ma necessario. Nella seconda sezione individuerò nella categoria dello ‘sviluppo interno’ il modello concettuale attraverso cui pensare la storia della filosofia come una totalità in divenire. Mostrerò come Hegel tragga questo modello da Kant e da Aristotele, da un filosofo d’epoca moderna e da un filosofo d’epoca antica. Mi chiederò perciò come ciò sia possibile e se per caso ciò non sia in contraddizione con la concezione hegeliana secondo cui le filosofie che nel tempo vengono dopo sono più sviluppate di quelle che invece vengono prima. Nella terza sezione cercherò di fornire un quadro teorico del modo in cui Hegel interpreta la natura del filosofare antico e di quello moderno. Servendomi di quello che Hegel dice del rapporto tra Antichi e Moderni. Nella quarta e ultima sezione proverò a gettare luce sulle controverse asserzioni hegeliane sopracitate. A tal proposito introdurrò due complementari forme di opposizione dialettica: quella tra semplicità e complessità e quella tra astrattezza e concretezza.

Prima di procedere secondo questa scansione mi si consenta di soffermarmi brevemente sul titolo. L’argomentazione che qui svolgo è da intendersi come un confronto con una specifica tradizione interpretativa del ‘900, ossia quella derivante da Leo Strauss e dalla sua volontà di mettere in discussione l’assunto di matrice modernista – spesso fatto risalire proprio a Hegel – secondo cui la modernità rappresenterebbe necessariamente un progresso rispetto la concezione antica del mondo; quest’assunto induce a sostenere che si dovrebbe studiare quest’ultima solo strumentalmente per capire meglio il nostro presente. Strauss lo mette in discussione chiedendosi se gli Antichi, e in particolare la filosofia greca, non abbiano per caso ancora delle ragioni da addurre e qualcosa da insegnare⁴. Sulla scia di Strauss, ma non senza muovergli delle obiezioni, Stanley Rosen⁵ ha provato a interrogare Hegel a riguardo dimostrando com’egli non faccia altro che tradurre il dibattito dei moderni sul rapporto tra mondo e autocoscienza nei termini antichi del rapporto tra *logos* ed *essere*, tra identità e non-identità. Anche Rosen è convinto che l’originalità di Hegel risieda nella sua capacità di portare sul piano logico, sul piano di una scienza del *logos*, un dibattito abbastanza

⁴ Cfr. ad esempio Leo Strauss: STRAUSS, L. *Progress or return?* Trad. it. R. Esposito (a cura di): *Progresso o ritorno?* In: Strauss, L. **Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’occidente**. Torino: Einaudi, 1998, pp. 37-85.

⁵ ROSEN, S. **G.W.F. Hegel. An introduction to Science of Wisdom**. New Haven and London: Yale University Press, 1974. In particolare vedi pp. 3-25.

diffuso tra gli intellettuali tedeschi dopo la Rivoluzione francese⁶. Ma Rosen ritiene anche che Hegel in fondo faccia questo proprio per mostrare la complessità della situazione politica e sviluppare una scienza dello spirito che poi sappia esprimersi su questioni reali come il superamento dello stato di alienazione.

Rosen segue percorsi tematici diversi rispetto a quelli qui preferiti. Tuttavia la mia argomentazione prende spunto proprio dalla questione da lui sollevata e cerca di trovare nella posizione presa da Hegel sulla disputa tra Antichi e Moderni alcuni dei nodi tematici più intricati della sua filosofia, ma anche uno dei maggiori punti di originalità, che ne dimostrano l'attualità e lo spessore.

2. *Accidentalità [Zufälligkeit] e realtà effettiva [Wirklichkeit]*

Il primo problema da discutere è quello dell'accidentalità di qualsiasi fatto storico. Se, infatti, il divenire storico della filosofia è contingente, allora come si può connetterlo alla deduzione logica dell'idea? Come si può scorgere un ordine razionale nel procedere della storia della filosofia, se ogni filosofia determinata dipende da circostanze che sarebbero potute non accadere o verificarsi diversamente?⁷

Di questo problema Hegel era ben conscio. Infatti, nell'*Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia*, si chiede come sia possibile immaginare la storia di una scienza che riguarda l'idea, ossia ciò che non muta, ma è eterno. La storia – osserva Hegel – ha a che fare con ciò che è finito e contingente; come si può avere una storia di ciò che è necessario?⁸ Eppure nel corso della storia si sono avvicendate filosofie diverse, che hanno proposto argomentazioni molteplici, e principi di comprensione della realtà assolutamente alternativi tra loro. Da questa constatazione consegue forse di necessità che la filosofia ha a che fare con semplici opinioni, con mere rappresentazioni soggettive del mondo, e che quindi la filosofia sia estranea a ciò che è vero indipendentemente dal tempo e dal luogo in cui è pensato?

Hegel è convinto che non sia così, ma che la differenza tra storia della filosofia e logica speculativa – quindi, tra studio del divenire storico della filosofia e studio del logos che

⁶ Come esempio si consideri HUMBOLDT, W. Von. *Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben*. Trad. it. G. Moretto e F. Tessitore (a cura di). *Sul carattere dei Greci. La loro immagine storica e ideale*. In: Humboldt, W. Von. **Scritti filosofici**. Torino: UTET, 2002, pp. 875-888.

⁷ Sull'apparente natura paradossale della concezione hegeliana della storia della filosofia cfr. NUZZO, A. *Hegel's Method for a History of Philosophy*. In: Duquette, D. (ed.). **Hegel's History of Philosophy. New Interpretations**. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 21-26.

⁸ Cfr. EGPh 1820, 559 [13].

permea il mondo e del sapere che se ne ha –, riguardi esclusivamente il modo di manifestazione dell'idea. Il contenuto sarebbe lo stesso: l'idea che si presenta nel suo sviluppo interno. Mentre nella logica speculativa si mostra lo sviluppo del logos con coscienza di necessità, la ricostruzione storica del divenire della filosofia invece restituisce un processo apparentemente accidentale, che esibisce una forma empirica. Ma questa differenza è per Hegel appunto una semplice parvenza.

Quando nel §13 dell'ENZ Hegel osserva che la nascita e lo sviluppo della filosofia si presentano come una storia esterna della scienza filosofica, aggiunge che “la storia della scienza filosofica dà ai gradi di sviluppo dell'idea la forma di una successione contingente, come se si trattasse di una semplice diversità dei principi e della loro realizzazione nelle diverse filosofie, ma l'artefice di questo lavoro millenario è quell'unico spirito vivente la cui natura pensante consiste nel portare alla sua coscienza ciò che egli è.”⁹

In altre parole, è convinzione di Hegel che il divenire storico della filosofia, se spogliato di tutto ciò che riguarda la sua forma empirica, allora mostra di seguire lo stesso percorso dell'idea nel suo concetto logico.

Tuttavia, la domanda è sempre la stessa: perché ciò che è eterno e necessario appare in forma accidentale? La risposta di Hegel è che è nella natura dell'idea uscire da sé, exteriorizzarsi per ritrovare se stessa nel suo altro, e quindi mostrare come la presenza di qualcosa che sia esterno all'Idea sia solo un'apparenza necessaria.

Nella *Logica dell'essenza* Hegel chiarisce che con l'atto di exteriorizzarsi l'idea acquista realtà. “Quello che qualcosa è, lo è interamente nella sua exteriorità.”¹⁰ Questo significa che l'idea se non si rivela per quello che è nella realtà storica allora è sempre e soltanto in sé, è potenza che non è ancora atto. “La sua apparenza [*Erscheinung*] non è soltanto riflessione in altro, ma in sé, e la sua exteriorità è quindi estrinsecazione di ciò ch'esso è in sé.”¹¹ Di conseguenza, l'essenza dell'idea o di quello che è necessario e più di ogni altra cosa vero, “sta nell'essere come si manifesta.”¹² Apparire esternamente per come si è internamente: questo è il movimento che esplicita il concetto di realtà. Di conseguenza indagare qual è il rapporto che intercorre tra la scienza filosofica e la sua storia esterna significa soffermarsi sul modo in cui l'idea mostra e scopre la sua concretezza, la sua realtà effettiva.

⁹ ENZ I, 140 [58].

¹⁰ WdL II, 591 [184].

¹¹ *Ibidem*.

¹² WdL, 592 [185].

Si può quindi dire che sia necessario che l'idea si presenti sotto le sembianze di un processo accidentale? La risposta di Hegel è affermativa, perché, estrinsecandosi l'idea spoglia il fatto della sua accidentalità, lo mostra per quello che necessariamente è, come qualcosa di finito che è destinato a nascere e perire.

Questo è un punto cruciale per comprendere appieno il pensiero di Hegel. Quando ciò che è eterno e necessario si estrinseca nel mondo fenomenico dei fatti, allora non si può dire che subisca lo stesso destino di ciò che è contingente e transeunte. Piuttosto quello che avviene è che le due parti in causa, il finito e l'eterno, si mostrano per quello che sono. Quindi, l'estrinsecazione dell'eterno, da una parte, porta quest'ultimo a manifestarsi nella sua necessità – che altrimenti rimarrebbe semplicemente presupposta, ma non potrebbe essere avvalorata in alcun modo –; d'altra parte, nel momento in cui l'eterno si manifesta di fatto per quello che è, allora emerge anche la caducità di ciò che non è eterno, anche il finito si manifesta per quello che è. Le due parti – il finito e l'eterno – si rivelano essere due momenti della stessa totalità: il processo d'inveramento dell'infinito sostanziale che è causa di sé, principio di auto-determinazione e di auto-attualizzazione.

Nel §6 dell'ENZ Hegel ritorna su un'altra cruciale asserzione, quella contenuta nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*. Qui Hegel diceva: “quello che è razionale, è effettivamente reale, e quello che è effettivamente reale, è razionale.” Nel §6 dell'ENZ Hegel commenta i fraintendimenti generati dalla sua asserzione nel modo seguente:

Dal punto di vista formale, l'esistenza in generale è in parte *fenomeno*, e soltanto in parte realtà effettiva. Nella vita comune accade che si chiami accidentalmente *realtà effettiva* ogni cosa che viene in mente, l'errore, il male e cose simili, come pure qualsiasi esistenza per quanto avvizzita e transeunte. Ma, già per il senso comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al possibile, un'esistenza che può non essere allo stesso modo che è.¹³

Questa è la definizione – ammesso che di definizioni in filosofia si possa parlare – da cui parte Hegel nella *Scienza della Logica* per pensare il rapporto che intercorre fra accidentalità [*Zufälligkeit*] e realtà effettiva [*Wirklichkeit*].

Hegel descrive l'accidentale innanzitutto come ciò che è solo formalmente possibile: ciò il cui altro è possibile alla stessa maniera anch'esso. Tuttavia Hegel nota che l'accidentale possiede due lati.

¹³ ENZ I, 129 [47-48].

Da una parte, essendo possibile il suo altro, non ha alcuna ragion d'essere. In altre parole: poiché al fatto che contraddice quello considerato bisogna riconoscere lo stesso grado di possibilità, allora anche la negazione del fatto considerato vanta la stessa ragion d'essere; nessuno dei due ha maggior valore dell'altro, perciò non si può accordare all'uno una maggiore realtà dell'altro; non si può accordare alla circostanza verificatasi una maggiore verità rispetto alla sua negazione, quindi dobbiamo dire che la sua esistenza è meramente accidentale.¹⁴

D'altra parte, però, proprio perché ciascun possibile ripone nel suo altro, nel suo opposto, la determinazione della sua verità, allora ciascuno rimanda a una ragion d'essere. Non si può valutare il grado di veridicità e di necessità né dell'uno né dell'altro, se non sono pensati insieme. Di conseguenza, entrambi ripongono nella loro unità la loro ragion d'essere. Questa considerazione consente a Hegel di distinguere la possibilità formale dalla possibilità reale.

Si potrebbe obiettare a Hegel che, nonostante l'opposto del fatto verificatosi rimanga una possibilità altrettanto valida, tuttavia delle due possibilità che potevano pervenire all'esistenza se n'è verificata solo una. Detto altrimenti: si potrebbe addurre l'esistenza di un possibile per accordargli maggiore validità e maggior verità dell'altro a lui opposto.

A quest'obiezione Hegel risponde che a legittimare una possibilità come reale non è semplicemente la sua esistenza, ma il complesso di circostanze che determinano quell'esistenza. Una possibilità meramente formale, qualcosa il cui opposto è altrettanto possibile, diventa reale nel momento in cui si danno tutte le condizioni perché si verifichi proprio quella possibilità e non la possibilità opposta.

Alla base della trasformazione di una possibilità in realtà vi è un processo di estrinsecazione dell'essenza di quel qualcosa; ma soprattutto – aggiunge Hegel – appena qualcosa si determina come una possibilità reale, allora si rivela essere qualcosa di necessario. Si è detto, infatti, che a fare la differenza consentendo l'esistenza di un possibile piuttosto che del suo altro, è un complesso di condizioni che lo determina come tale. Se l'intero complesso di condizioni è dato, allora da esso non può procedere nient'altro che quel possibile. Motivo

¹⁴ Cfr. WdL II, 614-615 [W6, 205-206].

per cui – conclude Hegel – la possibilità reale ha in sé il suo altro, la realtà, quindi è già necessità.¹⁵

Tuttavia, si deve riconoscere che si tratta di una necessità soltanto relativa. A fondamento della sua realtà, la possibilità in questione pone un complesso di condizioni che avrebbe potuto non verificarsi. Si tratta di una forma di *necessità ex hypothesi*: dato l'insieme di circostanze $Q_1 \dots Q_n$ allora segue di necessità q .

A rendere relativa la necessità in cui la possibilità reale sembra inverarsi è il fatto che questa necessità “ha una presupposizione da cui comincia; ha nell'accidentalità il suo punto di partenza.”¹⁶ Quello che è attualmente reale – dice Hegel – ha la sua realtà nella sua determinatezza. Ma essere determinato significa essere immediato, presentarsi sotto la forma di una molteplicità di circostanze esistenti; di conseguenza, la sua natura di reale dipende dal suo opposto: dalla sua natura di possibile. Sulla base di ciò, Hegel conclude che “il realmente necessario è perciò una certa realtà limitata, che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente accidentale.”¹⁷

La determinatezza rende un fatto qualcosa di limitato, ma anche qualcosa di reale. Infatti, la necessità formale non ha in lei alcun contenuto, quindi nessuna determinatezza. Al contrario, la determinatezza conferisce a una circostanza possibile un suo contenuto particolare e originale. Per Hegel questo significa che “la necessità determinata è quindi immediatamente necessità reale, attuale.”¹⁸ Ma, conferendo un contenuto particolare a una circostanza possibile, allora la determinatezza configura anche il limite del fatto in questione. Motivo per cui Hegel osserva che “la determinatezza della necessità consiste in ciò ch'essa ha in lei la sua negazione, l'accidentalità.”¹⁹

Questa descrizione del movimento attraverso cui ciò che è meramente possibile perviene a realtà non induce soltanto Hegel a sostenere che “la necessità reale contiene in sé l'accidentalità,”²⁰ ma che è l'accidentalità stessa che diviene attraverso la necessità, che si

¹⁵ Cfr. *ivi*, 619-621 [211-213]. Sul rapporto tra contingenza e necessità in rapporto al problema dell'esistenza fattuale cfr. MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Trad. it. M. Dal Pra (a cura di): **L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità**. Firenze: La Nuova Italia, 1969, p. 113 e sgg.

¹⁶ *Ivi*, 619 [211].

¹⁷ *Ivi*, 620 [212].

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*. Sulla questione cfr. HENRICH, D. *Hegels Theorie über den Zufall*. In: Henrich, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, pp. 157-186. In particolare sulla logica hegeliana

invera solo quando appare come negazione determinata della necessità, come la forma in cui esteriormente appare tutto ciò che è necessario, come l'in sé di quello che la necessità è per sé.

Sono due i punti di quest'argomentazione da sottolineare.

In primo luogo, bisogna dire che è la stessa necessità a determinarsi come accidentalità, ad assumere la forma del possibile. Questo le è essenziale per potersi estrinsecare. Ciò che è a fondamento di uno stato di cose, trova nello stato di cose, nel complesso di cose fondate, la ragione del suo essere un fondamento, perciò se il suo contenuto non si manifesta completamente e pienamente nello stato di cose di cui funge da fondamento, allora non ha in sé la sua ragione di essere.

In secondo luogo, bisogna inferire che se i fatti sono accidentali e contingenti non è altrettanto accidentale e contingente la forma del fatto, ossia l'apparire come contingente e accidentale di qualsiasi fatto.

Trasponendo quest'argomentazione nei termini più familiari allo storico della filosofia si può dire quanto segue. Il contenuto della filosofia è il vero e il necessario; ogni sapere che pretende di definirsi scienza filosofica deve perseguire il vero e il necessario. Tuttavia non si può pensare di prescindere semplicemente dal modo in cui il mondo si presenta. Il mondo è un complesso di fatti, in quanto tali essi nascono e periscono. Se il filosofo vuole indagare ciò che del mondo è vero e necessario, allora non può esimersi di ragionare sulla forma dei fatti.

Ogni filosofia determinata è un evento, appartiene a un complesso di fatti che determinano la cultura di un'epoca, è influenzata da circostanze di ordine culturale, sociale, politico, anche dal luogo geografico in cui sorge. Questo non significa, però, che non vanti una necessità assoluta. Questo significa soltanto che tutto ciò che vi è in essa di necessario e assolutamente vero appare sotto le spoglie di qualcosa di contingente. Ogni filosofia determinata ha in un complesso di circostanze finite il suo presupposto. In questo senso la necessità che emerge nella storia della filosofia si può definire come soltanto relativa: il suo punto di partenza è l'accidentale di cui si spoglia. Ma spogliandosi di quest'accidentalità non fa altro che consentire all'accidentalità di adeguarsi al suo contenuto, di ottemperare al suo destino, di manifestare la sua verità. Ciò che è accidentale è destinato a perire; ciò che non perisce, ciò che permane alla caducità delle cose, allora è assolutamente reale.

dell'accidentalità cfr. pp. 157-165. Sul rapporto tra necessità, realtà effettiva e contingenza nella logica cfr. MABILLE, B. *L'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999, pp. 177-212.

Il punto di partenza dello storico della filosofia è la contingenza, la necessità che riscontra è soltanto negativa se non lascia che si muova in sé la necessità concepita dallo scienziato del logos. Tutto ciò che vi è di accidentale in una filosofia determinata appartiene alla mortalità del suo autore e alle circostanze in cui egli ha operato. Quello che perisce sono le intuizioni, i sentimenti, le ambizioni, i desideri personali che hanno portato quel particolare individuo (appartenente a una certa cultura e a una particolare etnia, che ha vissuto in determinate condizioni) a produrre in una determinata epoca storica un pensiero originale. Quello che non perisce è la verità di cui quest'individuo si è reso portavoce e strumento, quindi il movimento di concetti che egli ha portato alla luce, il pensare che ha esercitato e comunicato, il paradigma di interpretazione della realtà che ha fatto valere.²¹

In termini logici, nella storia della filosofia la forma accidentale del processo è un presupposto che manifesta il porre del logos, l'azione nascosta del sapere che diviene e si sa in lei. L'accidentalità è dunque necessaria perché lascia emergere la natura stessa del finito, quella di rimandare ad altro come al suo fondamento, e al contempo di essere ciò in cui il fondamento manifesta la sua natura di fondamento. Se la storia della filosofia vuole essere un'indagine razionale, allora deve guardare al sapere che il processo storico ha portato a espressione e al modello logico più adeguato per descrivere questo processo.

3. *Lo sviluppo interno della verità*

Il modello alla base del processo di auto-manifestazione dell'idea è quello dello sviluppo interno. Hegel insiste su questo punto sin dalla *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, dove nelle prime pagine osserva quanto segue:

Quanto più rigidamente l'opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, [...]. L'opinione non riesce tanto a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità. La gemma dispiega quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che quella viene confutata da quest'ultimo; similmente, all'apparire del frutto, il fiore viene dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo però la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo si

²¹ Sul rapporto tra filosofia e tempo storico nell'attività dello storico della filosofia cfr. CHIEREGHIN, F. **Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger**. Padova: Il Poligrafo, pp. 75-80.

respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero.²²

Allo stesso modo di come farà nell'*Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia*, Hegel connette lo sviluppo della verità a quello della filosofia nella sua storia esterna.

Il suo ragionamento parte considerando il modo in cui la coscienza comune si rapporta alle diverse filosofie determinate che si avvicendano nella storia. Quello che la coscienza opinante cerca in ciascuna filosofia è la coerenza interna ed esterna. Ogni sistema deve cioè dimostrare di non avere contraddizioni in se stesso. Inoltre, non si può pensare che un filosofo del presente concordi con un filosofo del passato che, però, ha espresso un pensiero che si pone in contraddizione con quanto il filosofo del presente ha sostenuto nel suo sistema.

Si potrebbe dire che da questa considerazione nasce una precisa immagine della storia della filosofia caratterizzata da tradizioni, correnti, movimenti di pensiero che si oppongono fra loro. Al contempo, tuttavia, queste tradizioni di pensiero rimangono delle opinioni, non è possibile stabilire la verità; se si accettano i presupposti e i principi di una corrente, non si possono accettare quelli dell'altra a lei opposta. Di conseguenza allo storico della filosofia rimane una carrellata di opinioni di cui ricostruire i rapporti storici e filologici. Tuttavia, secondo Hegel questa immagine non è adeguata né per rappresentare il principio che muove la filosofia nel corso della storia, né per descrivere l'atteggiamento che lo storico della filosofia dovrebbe adottare.

Per spiegare ciò, Hegel chiama in causa la nozione di 'sviluppo progressivo.' 'Vero' per Hegel può essere propriamente definita soltanto una totalità, ciò che si auto-determina da sé, che è auto-sufficiente e non dipende da altro; i momenti dell'intero hanno una verità soltanto parziale, rimandano ad altri momenti per cogliere appieno la loro verità e il loro destino.

L'esempio famoso è quello della pianta. Che cos'è una pianta? Per rispondere a questa domanda non si può parlare soltanto di uno dei momenti in cui la pianta vive, esprimendo la sua natura, ma si deve guardare all'intero processo. La gemma, il fiore, il frutto ripongono in qualcosa d'altro la loro ragion d'essere, questo altro è il fine di ogni momento, ma sancisce anche la fine di ciascuno.

Dice Hegel che ogni momento confuta l'altro. Capire la nozione di *Widerlegung* è fondamentale per comprendere pienamente quella di *Entwicklung*. Nella *Prefazione* Hegel

²² PhG, 2 [12].

afferma che “la confutazione sarebbe propriamente lo sviluppo del principio e quindi il completamento di ciò che gli manca.”²³

Il modello adottato da Hegel è quello che Kant definirebbe di ‘crescita interna,’ *per intussusceptionem*, non *per appositionem*. Si tratta di pensare un intero che si articola in momenti, non un aggregato, una *coacervatio*, cioè un insieme di parti ammucchiate senza alcun senso. La crescita dell’intero avviene internamente perché ciascun momento si sviluppa, assolve il suo compito, quindi segna il suo destino, e cede il passo al momento che la sua stessa attività ha generato.²⁴

La confutazione non è quindi un semplice annullamento del valore di verità del momento precedente. È piuttosto una negazione determinata che abbassa quella verità che ambiva a valere per l’intero a verità di un semplice momento dell’intero: “Se la confutazione è esauriente, lo è proprio perché tratta e sviluppata da quel principio stesso, non già perché dal di fuori messa in opera mediante opposte gratuite asserzioni.”²⁵

Se proviamo ad applicare questo paradigma concettuale alla storia della filosofia, allora le filosofie determinate appaiono come espressioni di un’unica e sola verità, come stadi del processo che lo spirito compie per comprendere se stesso ritrovandosi nel mondo.

Si legge nel §13 dell’*Enciclopedia*: “la *storia della filosofia* mostra, nelle filosofie che appaiono diverse, in parte soltanto una sola filosofia in diversi gradi di sviluppo, e in parte che i principi, particolari, ciascuno dei quali stava alla base di un sistema, sono soltanto *rami* di un solo e medesimo tutto.”²⁶

Le filosofie determinate devono essere considerate esclusivamente nel principio che le muove, spogliandole di tutte le contingenze da cui sono sorte. In questo modo, tutte le filosofie che hanno saputo portare a maturazione il sapere raggiunto dallo spirito in una determinata epoca possono essere descritte come momenti e modi di manifestazione di un unico sapere: il sapere assoluto della filosofia universale, cioè il sapere libero da ogni condizionamento contingente e che è a fondamento di ogni sua manifestazione.²⁷

Alla luce di ciò diventa essenziale che la filosofia più recente si riferisca alle filosofie che l’hanno preceduta. Questo riferimento consiste nell’atto di confutazione dell’opera dei

²³ PhG, 18 [27].

²⁴ Cfr. KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. it. C. Esposito (a cura di): Critica della ragion pura, Milano: Bompiani, 2004, A833/B861.

²⁵ PhG, 18 [27].

²⁶ ENZ I, 140 [58].

²⁷ Cfr. FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2001, pp. 34-39.

filosofi del passato, cioè nella capacità del filosofo del presente di cogliere i principi che muovono le filosofie del passato, appropriarsene e rielaborarli in funzione del proprio modello concettuale.²⁸ Il filosofo che segue il divenire del logos deve cioè rendere i principi che muovono le filosofie passate momenti del proprio discorso e della propria indagine filosofica. Che le filosofie del passato debbano essere confutate non significa che il loro principio debba essere considerato falso, che la loro verità fosse solo apparente, o che essere fossero prospettive interpretative sbagliate. Quello che si nega loro è la pretesa di far valere il principio concettuale che le muove come paradigma d'interpretazione del mondo nei suoi rivolgimenti morali, storici, politici e sociali.

Hegel dice che ogni filosofia non può superare la propria epoca.²⁹ Questo non significa tanto che ogni filosofia è influenzata dalla propria epoca. Lo è ovviamente nella misura in cui è espressione di una cultura, ma in sé ogni filosofia è l'interpretazione in concetti del proprio tempo. Nonostante le contingenze avvenute in quell'epoca storica, la filosofia si assume il compito di cogliere quello che era essenziale nello sviluppo dello spirito.

Di conseguenza, dire che ogni filosofia non può superare la propria epoca significa che suo compito è saper essere la trasformazione in concetti del sapere maturato nella propria epoca. Ma cogliendo quello che della propria epoca era essenziale e scartando invece quello che era contingente, la filosofia non fa altro che esaurire il contributo che la propria epoca ha dato allo sviluppo dello spirito, e quindi esaurire anche il suo compito nella storia. Ogni filosofia inaugura un'epoca che non è la sua e lascia il passo a una nuova filosofia che dovrà, al contempo, interpretare questa nuova epoca e confutarla.³⁰

Cogliendo il grado di realtà e di libertà che l'idea ha raggiunto nella propria epoca, ogni filosofia determinata dimostra anche la propria concretezza, la propria capacità di fornire un quadro dello stadio di auto-manifestazione raggiunto dallo spirito; quindi, dimostra di saper cogliere anche quello che manca allo spirito per il suo completamento, per il soddisfacimento del suo istinto di estrinsecazione. Una filosofia che voglia essere autenticamente sapere del logos, della ragione che permea il mondo, deve avere come proprio fine la propria fine. Solo in questo senso si può dire che replica il modello di sviluppo dell'idea nel suo concetto logico.

²⁸ Cfr. FERRARIN, **Hegel and Aristotle**, p. 36 e PEPPERZAK, A. **System and History in Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1986, p. 41.

²⁹ Cfr. VGPh III/2, 412 [W20, 456].

³⁰ Sul tema il riferimento è BODEI, R. **La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel**. Bologna, Il mulino, 2014, capp. I e II.

A me sembra che quando si prova a interpretare la prima delle controverse asserzioni citate, cioè quella secondo cui la sequenza della filosofie determinate della storia è la stessa della deduzione logica dell'idea, si tenda ad attribuire a Hegel un modello che di fatto egli non segue. Se lo si fa perché la frase di Hegel è infelice, oppure per un errore interpretativo poco importa. Il punto è che Hegel non si comporta come quella frase sembra intendere si debba fare, né quando assume la funzione di storico pensante, cioè quando si riferisce alle filosofie del passato interpretandole, appropriandosene e rielaborandole, né quando fa lo scienziato del logos, cioè quando ricostruisce la sequenza di categorie che scandiscono lo sviluppo logico dell'idea.

In altre parole, quando Hegel scorge un legame tra il processo dell'idea nella deduzione logica e il divenire storico della filosofia, il modello a cui sta pensando non è quello di un mero parallelismo tra filosofie determinate e categorie logiche. Non si può pensare cioè che ogni categoria della scienza della logica corrisponda a una delle posizioni di pensiero che si sono avvicinate nel corso della storia. Ad esempio, non si può dire che alla vuota e generica categoria di 'essere' corrisponda il pensiero di Parmenide, alla categoria di 'divenire' quella di Eraclito, all'essere determinato quello di Leucippo e Democrito, e così via. Forse queste analogie possono valere solo per le prime categorie della *Scienza della logica*, che sono le categorie più semplici così com'erano semplici le filosofie pre-socratiche, che cercavano di ridurre il reale a un unico e generico principio.

Che il modello del parallelismo tra categorie logiche e filosofie determinate non possa funzionare, lo si evince individuando l'altro autore cui Hegel si riferisce per spiegare la nozione di 'sviluppo interno'.³¹

Ho citato sopra l'idea kantiana di sistema, ma Hegel si riferisce in maniera ancora più esplicita ad Aristotele.

Nell'*Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia*, Hegel sostiene che “per intendere che cosa sia lo sviluppo occorre distinguere, per così dire, due stati: l'uno designa come attitudine, facoltà, l'essere in sé (come lo chiamo io), *potentia, dynamis*; l'altro, l'essere sé, l'attualità o effettualità (*actus, energheia*).”³² Il riferimento è evidentemente Aristotele, che ricorre anche nella *Prefazione alla Fenomenologia*, quando Hegel spiega il modello dello sviluppo constatando che “quanto abbiamo detto può essere espresso anche così: la ragione è

³¹ Sul fantomatico modello del parallelismo tra logica e storia della filosofia cfr. NUZZO, A. **Hegel's Method for a History of Philosophy**, pp. 26-28.

³² VGPh, 30-31 [308].

l'operare conforme a un fine. [...] anche Aristotele determina la natura come l'operare conforme a un fine, essendo questo l'immediato, il *quieto*, l'immoto che è *esso stesso motore*; così tale immoto è *Soggetto*; la sua forza a muovere, presa in astratto, è l'*essere-per-sé* o la pura negatività.”³³

Hegel spiega il modello dello ‘sviluppo interno’ ricorrendo alle due complementari categorie impiegate da Aristotele per rendere conto dell'unità dell'*ousia*. Non si può dire che all'inizio del processo il soggetto che diviene si presenti in una forma falsa, o sbagliata. La ragione ha in sé il principio del suo divenire, ossia è in potenza il suo fine. Tuttavia essere in potenza significa non essere pienamente se stessi, è necessario che la ragione divenga, si manifesti e si dispieghi perché arrivi a essere pienamente se stessa. La ragione è per sé quando confuta se stessa, cioè nella misura in cui rende reale, attualizza quello che è solo in potenza attraverso un riferimento negativo a quello che essa si trova a essere in quel determinato stadio. Motivo per cui Hegel tende a non dare un primato né all'inizio né al risultato, ma al processo del divenire.

La verità dell'intero non è soltanto il risultato dello sviluppo, ma l'attuazione del principio nella sua interezza. Detto con la metafora di Hegel: la verità della pianta non è semplicemente il frutto, ma l'intero processo che ha portato a maturazione il frutto. Nella *Prefazione alla Fenomenologia* – poche righe dopo la metafora della pianta –, Hegel afferma: “Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il *risultato* è l'intero *effettuale*; anzi questo è il *risultato* con il suo divenire.”³⁴

Dicevo nell'introduzione a questo contributo che Hegel ha delle spiegazioni per le sue controverse asserzioni. O meglio: nelle opere di Hegel si possono trovare esplicitate le sue convinzioni sul rapporto che intercorre tra logica e storia della filosofia e sul modo di intendere il modello concettuale che condividono. Tuttavia, sostenevo, anche, che queste spiegazioni si espongono a un'altra obiezione, che riguarda il modo in cui Hegel intende il rapporto tra la filosofia antica e quella moderna. Abbiamo ora la prova di quanto sostenevo. Hegel pensa a due autori appartenenti a due epoche diverse per spiegare il principio concettuale che regge la propria filosofia. I paradigmi concettuali adottati da Kant e Aristotele

³³ PhG, 16-17 [26]. Sul fatto che il riferimento di Hegel ad Aristotele scardini il modello concettuale di storia della filosofia usualmente attribuito a Hegel cfr. FERRARIN A. Hegel's Aristotle: Philosophy and its Time. In: Houlgate, S., Baur, M. (eds.). **A companion to Hegel**. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 439-444 e FERRARIN A. Hegels Idee einer Geschichte der Philosophie und Aristoteles. In: Aa.Vv., **Die modernen Väter der Antike**. Berlin, de Gruyter, 2009. in particolare pp. 277-301.

³⁴ PhG, 3 [13].

sono essenziali per la teoria hegeliana del soggetto. Ma allora dobbiamo chiederci come si possa sostenere al contempo che la filosofia che nel tempo appare come ultima è la più sviluppata, la più ricca e la più concreta. Se il riferimento di Hegel fosse stato solo Kant, allora si potrebbe dire che egli sta parlando di colui che ha inaugurato un nuovo modello filosofico e interpretato una nuova epoca. Ma in maniera ancora più esplicita di quanto fa con Kant, Hegel chiama in causa Aristotele.

Se approfondiamo la questione vediamo come essa sia ancora più articolata, e profondamente aporetica.

Sempre nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* Hegel presenta il principio che muove il suo intero sistema filosofico nella maniera seguente:

Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi unicamente mediante l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*.³⁵

Il riferimento per la nozione di soggetto è – come appena visto – Aristotele. Il riferimento per la nozione di sostanza è invece Spinoza.

Nella *Scienza della logica* Hegel appone alla sua trattazione della categoria di 'assoluto' una nota in cui chiarisce che a questa sua categoria "corrisponde il concetto della sostanza spinozistica."³⁶ Hegel riconosce a Spinoza di aver pensato la sostanza in maniera adeguata, ma al contempo rileva che questa nozione di sostanza non è adeguata a pensare il vero, la Cosa nella sua interezza.

Spinoza ha descritto la sostanza come ciò che è causa di sé, ossia ciò la cui essenza include in sé l'esistenza; in questo consisterebbe la sua absolutezza: la sostanza in quanto tale non necessita di un altro da cui debba essere formata.

Nelle *Lezioni di storia della filosofia* Hegel dice che la concezione di Spinoza si deve accettare come verace e fondata, ma specifica anche che la sostanza assoluta non è l'intero vero, "per essere tale, essa dovrebbe pensarsi anche come attiva e vivente in se stessa, e così appunto determinarsi come spirito."³⁷ In altre parole, la sostanza di Spinoza dovrebbe pensarsi come soggetto; ed essere soggetto significa essere attualizzazione di quello che la sostanza è in sé. La prospettiva di Aristotele sembra dover soccorrere il pensiero di Spinoza.

³⁵ PhG, 13 [22-23].

³⁶ WdL II, 604 [195].

³⁷ VGPh III/2, 109 [165].

Hegel riconosce che “il pensiero non poteva non porsi dal punto di vista dello spinozismo: essere spinoziani è l’inizio essenziale del filosofare,”³⁸ ma sottolinea che il pensiero di Spinoza è “la base di ogni vera concezione, ma non come fondamento che stia assolutamente fermo di sotto, bensì come quella unità astratta che lo spirito è dentro di sé”³⁹ [trad. mod.]. Anche qui il paradigma concettuale di Spinoza viene confutato da quello che Hegel attribuisce ad Aristotele e Kant: la fine, il superamento, della sostanza spinoziana è il soggetto inteso come operare in conformità a un fine.

A ciò si aggiungono due ulteriori gradi di complicazione, derivanti dal modo in cui Hegel interpreta il metodo filosofico di Kant e di Aristotele.

Sinora, infatti, abbiamo individuato nel concetto kantiano della ragione come sistema che si sviluppa internamente e nella concezione aristotelica del reale come attualizzazione di potenzialità, i due riferimenti adottati da Hegel per avvalorare la sua idea che l’attività dello spirito si presenti nella forma di un tutto che si estrinseca. Ma Hegel solleva anche delle critiche alle prospettive di Kant e di Aristotele.

Con la filosofia di Kant Hegel ha instaurato un confronto costante. Dai molteplici riferimenti a Kant emerge l’idea ch’egli abbia colto la nozione autentica di ‘soggetto’, ma non abbia approfondito e sviluppato la sua scoperta. La considerazione di Hegel oscilla continuamente. Da una parte, riconosce a Kant il merito di aver compreso qual è l’“essenza del concetto.”⁴⁰ Nella *Scienza della logica* osserva, infatti, che “il concetto, in quanto è arrivato a un’esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l’Io, ossia la pura coscienza di sé.”⁴¹ D’altra parte, però, ritiene che in Kant vi sia un residuo di metafisica dell’intelletto e di empirismo, rispettivamente perché, pur avendone smascherato gli errori di forma, ha reso il dogmatismo della metafisica razionalistica un dogmatismo soggettivo delle funzioni attraverso cui l’intelletto intende i fenomeni, e perché per Kant si possono conoscere solo i fenomeni e non le cose in sé.

In questa sede non ci interessa quanto l’interpretazione di Hegel sia veritiera. Per noi è importante valutare cosa comporta la sua interpretazione della filosofia kantiana. Per Hegel, concependo la soggettività come unità sintetica dell’appercezione, come coscienza di essere un’attività, Kant ha compreso la natura del soggetto, ma non gli ha dato realtà, continua a

³⁸ VGPh III/2, 110 [165].

³⁹ VGPh III/2, 109 [165].

⁴⁰ WdL II, 659 [254].

⁴¹ WdL II, 658 [253].

pensare l'io come opposto al mondo. Osserva Hegel in conclusione alle *Lezioni di storia della filosofia*: "L'autocoscienza pensa che è autocoscienza; e qui essa è per sé, ma per sé ancora in rapporto negativo verso altro. Si ha qui la soggettività infinita, in parte come critica del pensiero stesso presso Kant, in parte, presso Fichte, come conato verso il concreto."⁴² L'io quindi come riferimento negativo a sé anela il mondo, ma sembra non riuscire mai a trovarsi nel mondo come il principio oggettivo che lo muove dall'interno.

Sembra, perciò, che tra i suoi predecessori Hegel accordi un primato ad Aristotele perché è stato quello che avrebbe compreso nella maniera più profonda l'identità di pensiero ed essere, che avrebbe colto la natura del logos che permea il mondo. Ci sono molte prove di questo riconoscimento di merito, si pensi soltanto alla scelta di apporre in conclusione all'*Enciclopedia*, il passo tratto dal libro XII della *Metafisica* per descrivere lo spirito assoluto come il principio oggettivo che pervade il mondo, si estrinseca e si manifesta nel mondo, e in questo modo non fa altro che pensare se stesso, divenire conscio della propria attività.

Tuttavia, nelle *Lezioni di storia della filosofia* Hegel sostiene anche che il metodo di Aristotele è povero e limitato:

Per ciò che concerne il carattere generale di Aristotele, osserviamo anzitutto ch'egli ha portato lo sguardo su tutta la cerchia delle rappresentazioni umane, è penetrato in tutte le pieghe dell'universo reale, assoggettandone la ricchezza e la frammentarietà al concetto: la maggior parte delle scienze filosofiche debbono a lui il loro carattere distintivo e il loro inizio.

E sebbene in questo modo la scienza si frantumi in ogni campo in una serie di determinazioni intellettualistiche di concetti determinati, tuttavia la filosofia aristotelica contiene anche i più profondi concetti speculativi. Allo stesso modo che nei riguardi del singolo Aristotele procede nei riguardi del tutto. Ma l'aspetto generale della sua filosofia non si presenta come un tutto sistematicamente costruito, di cui l'ordine e il collegamento sottostiano parimenti al concetto; anzi le varie parti sono desunte dall'esperienza e poste le une accanto alle altre, di modo che ciascuna di esse è conosciuta per sé come concetto determinato, senza essere assunta nel nesso del movimento scientifico. Dato il punto di vista della filosofia di quel tempo, non si può esigere ch'essa esprima la necessità.⁴³

Agli occhi di Hegel il contenuto della filosofia aristotelica è altamente speculativo, tuttavia il metodo non è ancora in lui tutt'uno con lo sviluppo stesso del contenuto. Aristotele adotta un atteggiamento empirico e rapsodico onnipervasivo. Ad Aristotele manca la capacità di applicare la sua idea della sostanza come attualizzazione di una potenza al suo filosofare. Gli

⁴² VGPh III/2, 414 [458].

⁴³ VGPh II, 276 [132-133].

manca perciò l'idea kantiana della filosofia come sistema. A Kant manca invece la capacità – che, invece, possiede Aristotele – di rendere speculativo l'empirico.⁴⁴

Alla luce di queste osservazioni, mi sembra che le due controverse asserzioni citate nell'introduzione di questo articolo possano essere lette sotto una nuova luce e lascino emergere problemi diversi rispetto a quelli che si potevano avanzare a una prima lettura.

Il vero problema della teoria hegeliana della storia della filosofia è il rapporto che secondo Hegel intercorre tra la filosofia antica e quella moderna.

Hegel sembra dire che le filosofie determinate che si presentano più tardi nel corso della storia rappresentino un progresso rispetto a quelle a loro precedenti. Ma, approfondendo la sua interpretazione di alcune esperienze filosofiche fondamentali, sembra che Hegel non persegua il principio da lui indicato quando interpreta i rapporti che intercorrono tra i filosofi moderni e quelli antichi.

4. L'esperienza degli antichi e la scissione dei moderni

Vorrei soffermarmi ora su un passaggio illuminante della *Prefazione* alla *PhG*, che riporto nella sua interezza:

Il genere di studio tipico dell'antichità si differenzia da quelli dei tempi moderni, perché era propriamente il processo di formazione della coscienza naturale. Allora, l'individuo, esercitandosi in ciascuna parte della sua esistenza e filosofando su ogni avvenimento, si educò a un'universalità intimamente concretata. Nei tempi moderni egli trova, invece bella e preparata la forma astratta; lo sforzo per giungere ad afferrarla e a farla sua è oggi più un'esteriorizzazione dell'interno, improvvisa e priva di mediazione, è più una monca produzione dell'universale, che non un procedere dell'universale dalla concreta e molteplice varietà dell'essere determinato. Ora, quindi, il compito non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo dell'immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto dall'opposto: nell'attuare, cioè, l'universale e nell'infondergli spirito, togliendo i pensieri determinati e solidificati.⁴⁵

⁴⁴ Il rapporto che Hegel vede intercorrere tra Kant e Aristotele è profondamente ambiguo. Da una parte, i due appaiono complementari: Kant fornisce l'idea di sistema, mentre Aristotele il contenuto cui il modello kantiano è applicabile, cioè l'idea di totalità organica, di vita come attualizzazione di una potenza. D'altra parte, sembra che i due si contrappongano: l'autocoscienza nell'accezione di Kant è formale e soggettiva, si oppone ancora al mondo come proprio altro; mentre il pensiero che pensa se stesso di Aristotele è l'autentica concezione del logos che pensando il mondo lo produce, e in questo senso Aristotele è il precursore dello stesso principio che muove la filosofia hegeliana, ossia quello del pensiero oggettivo.

⁴⁵ *PhG*, 27 [36-37].

Innanzitutto, si noti che Hegel non si limita a distinguere esplicitamente due epoche, quella antica e quella moderna, ma anche due diversi modi di studiare. Si tratta cioè di due diversi approcci della coscienza che si rapporta al mondo con interesse scientifico.

L'approccio antico si caratterizza per la sua forma empirica. Nell'antichità la coscienza filosofica adotta un atteggiamento che risente delle caratteristiche della mera empiria, la quale non è ancora una vera e propria conoscenza, perché si sofferma sull'*oti* – ossia su che cosa accade – e non si interroga ancora sul *dioti* – cioè sul perché quel fenomeno accada.⁴⁶

Il punto di partenza della coscienza filosofica antica è l'esperienza cumulativa. In epoca moderna l'esperienza appare come il risultato di una serie di impressioni sensoriali, tra le quali l'intelletto mette ordine e delle quali individua i caratteri comuni ed essenziali, astruendo dai particolari irrilevanti. Al contrario, in epoca antica l'esperienza è una disposizione resa permanente dalla ripetizione di un atteggiamento e dalla ritenzione di quest'ultimo nella memoria.

Il riferimento è sempre Aristotele e in particolare la sua idea secondo cui la sensazione produce in noi l'universale tramite *epagoghé*.⁴⁷ Questo termine è solitamente tradotto con 'induzione,' tuttavia non bisogna confondere la concezione aristotelica con quella degli empiristi moderni. Non si tratta, infatti, di una generalizzazione a partire da casi particolari, ma di colmare la differenza tra sensibile e intelligibile, di partire da ciò che è primo per noi per arrivare a ciò che è primo in sé.

Ciò che è primo in sé si trova in potenza nella sensazione; si tratta perciò di attivare l'universale che vi è nel singolare e di imparare a pensarlo come tale. In altre parole, secondo la concezione antica, non è l'intelletto che produce per astrazione l'universale a partire dal materiale fornitogli dall'esperienza. Si tratta, piuttosto, di rendere manifesto l'universale che riposa in forma latente nella natura.⁴⁸

⁴⁶ Cfr. ARISTOTELE. **Metafisica**. Trad. it. con testo a fronte a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2004, di Libro I.

⁴⁷ Sul concetto aristotelico di *epagoghé* cfr. HAMLIN, D.W. 'Aristotelian *Epagoge*', 'Phronesis'. 16/1976: pp. 167-184. Sulla ripresa della nozione da parte di Hegel cfr. FERRARIN. **Hegel and Aristotle**, p. 272 e sgg.

⁴⁸ L'espressione si trova negli *Analitici Secondi*, B19, 100 a5-7 di Aristotele. Negli *Analitici Secondi* Aristotele spiega tutto ciò con una metafora: "i principi dell'arte e della scienza sorgono dall'esperienza e dall'universale che riposa nell'anima [...]. Non sono prodotti da disposizioni più conosciute ma dalla sensazione, come quando in una battaglia se si arresta un soldato, allora si arresta anche un altro e un altro ancora, sino ad arrivare all'inizio «dello schieramento»" [tr. mia]. Sul tema cfr. FERRARIN, A. Riproduzione di forme e esibizione di concetti. Immaginazione e pensiero dalla 'phantasia' aristotelica alla 'Einbildungskraft' in Kant e Hegel. In: Movia, G. (a cura di). **Hegel e Aristotele**. Cagliari: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, 1995, pp. 283-285.

Hegel sa essere opinione corrente in epoca moderna “che la filosofia aristotelica abbia posto a principio del conoscere quella che suol chiamarsi esperienza.”⁴⁹ Per quanto questo modo di vedere sia erroneo, la maniera di filosofare di Aristotele offre un appiglio all’interpretazione che ne ha dato la modernità:

L’empiria di Aristotele è totale, perché riconduce sempre di nuovo alla speculazione: si può dunque dire che egli, in quanto empirico compiuto, è a un tempo pensatore. Se per esempio togliamo dallo spazio tutte le determinazioni empiriche, ciò diventa altamente speculativo; infatti *l’empirico, colto nella sua sintesi, è precisamente il concetto speculativo*.⁵⁰

Al metodo adottato dalla coscienza filosofica nell’antichità Hegel non si limita a contrapporre il metodo moderno. Hegel spiega anche come questo diverso approccio della coscienza filosofica sia sorto.

L’uomo moderno si trova in una condizione diversa rispetto a quello antico. Egli trova l’universale come già pronto e disponibile, senza la necessità di doverlo destare, di doverlo riconoscere in ciò che è singolare. Lo sforzo che l’intelletto moderno compie per riconoscere questa forma è un impulso che proviene dal suo interno e non dalla molteplicità dall’esistenza fenomenica. Nella modernità l’universale non è da scoprire nella sfera della sensazione e della concretezza, ma si presenta per quello che è senza mediazione alcuna, in una forma dimidiata.

Alla base dell’epoca moderna vi è una condizione di scissione. Hegel non dice che la filosofia moderna produce tale condizione, ma che nasce da essa. La scissione è il prodotto di un percorso che si trova alle spalle della coscienza filosofica moderna e che vede come fulcro l’avvento del Cristianesimo.⁵¹ A scindersi è la sostanza che si separa in due sfere: il pensare e l’essere, l’interiorità e l’esteriorità.

Con le filosofie di Platone e Aristotele si forma “la coscienza dell’idea, o dell’universale, che è fine in sé; vale a dire di un principio, sì, universale, ma a un tempo in sé determinato, e quindi capace di sussumere il particolare, e di venire applicato a esso. Ormai predomina qui questo rapporto dell’applicazione dell’universale al particolare; infatti, non è

⁴⁹ VGPh II, 289 [145].

⁵⁰ VGPh II, 291 [147].

⁵¹ In realtà, come ampiamente noto, la definizione di “filosofia moderna” è molto labile; così come nella sua filosofia dell’arte Hegel tende a identificare l’arte cristiano con l’inizio dell’arte romantica, allo stesso modo si potrebbe identificare il Cristianesimo – e quindi il Medioevo – con l’inizio della filosofia moderna, a riguardo cfr. BISCUSO, M. **Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell’inizio della storia della filosofia**. Napoli: Guerini e Ass., 1997. in particolare pp. 201-212.

ancora sorto il pensiero, che dall'universale medesimo si debba svolgere la trasformazione della totalità in particolare concreto."⁵² [trad. mod.]

Appena il metodo aristotelico dell'empiria totale scopre l'universale che riposa nel mondo, allora la coscienza filosofica volge il suo desiderio di sapere dai fenomeni molteplici e particolari all'universale, dalla realtà all'individuo che la pensa. Si forma progressivamente una nuova visione del filosofo, che non è più né un semplice personaggio – come il Socrate di Platone – né colui che mette da parte se stesso per seguire l'idea e/o il logos – come Aristotele. Il filosofo diventa l'autocoscienza “che vive nell'isolamento del suo pensiero, e in essa trova il suo appagamento.”⁵³ Esempi di questa posizione sono le filosofie d'origine greca trapiantate nel mondo culturale romano: stoicismo, epicureismo, scetticismo.

Benché in una forma semplice e astratta la rappresentazione del soggetto si ha quindi già nella filosofia tardo-antica: “Il concetto come soggetto, il suo divenir per sé, esser dentro di sé, la separazione astratta, è rappresentato dagli stoici, dagli epicurei, dallo scetticismo: non la libera forma concreta ma l'astratta universalità, in se stessa formale.”⁵⁴

Tuttavia, è con l'avvento del Cristianesimo che si consolida la scissione tra interiorità ed exteriorità e, quindi, tra sfera del pensiero e universo dell'essere: mentre nell'epoca antica l'universale riposava in tutte le cose e l'anima del vivente era vista come un'entità che è in potenza tutte le cose, nel Cristianesimo si assegna un primato all'uomo:

nel Cristianesimo la base della filosofia è che nell'uomo è sorta la coscienza della verità [...]. Nella religione cristiana il primo interesse è dunque, che il contenuto dell'idea si riveli all'uomo, - più specificatamente, che si porti a coscienza dell'uomo l'unità delle nature divina e umana.⁵⁵

La scissione da cui la coscienza filosofica prende le mosse nella modernità nasce, dunque, dal privilegio accordato all'uomo tra gli altri enti naturali: solo l'uomo è immagine di Dio, perciò solo l'uomo può cogliere l'universale. A questo stadio di sviluppo dello spirito l'uomo appare come quell'ente che non è per natura quello che dovrebbe essere.

Detto con le parole di Hegel:

le cose naturali rimangono soltanto nel loro concetto in sé, [...] poiché questa loro individualità naturale è soltanto qualcosa di transitorio [...]. Questa è precisamente

⁵² VGPh II, 397 [250].

⁵³ VGPh II, 399 [252].

⁵⁴ VGPh III/2, 413 [457].

⁵⁵ VGPh III/1, 92 [W19, 494].

l'infelicità delle cose di natura, esse non procedono oltre, la loro essenza non è per loro medesime; questo comporta che esse non pervengano [...] alla liberazione della loro individualità immediata, non conseguano la libertà ma restino soltanto nella necessità.⁵⁶

Al contrario, compete all'uomo la capacità di conoscere l'essere in sé per sé; nell'uomo il logos si libera della sua condizione naturale e diventa spirituale. Quando con l'avvento del Cristianesimo la coscienza filosofica si rende conto di ciò, allora arriva a tematizzare se stessa, a interrogarsi sul soggetto che filosofa: “coscienza è dunque non arrestarsi al naturale, ma essere il processo mediante il quale diventa oggetto o scopo per l'uomo l'universale.”⁵⁷

La modernità prende le mosse proprio da questa fede nell'interiorità dell'individuo pensante, dalla convinzione – come Hegel dice nell'*Aggiunta* al §28 dell'*Enciclopedia* – che “il pensiero colga l'in sé delle cose e che le cose sono quello che sono veramente soltanto come sono pensate.”⁵⁸ Infatti, nei paragrafi delle *Lezioni di storia della filosofia* che introducono alla moderna filosofia dell'intelletto, Hegel sostiene che “in questo nuovo periodo il principio universale, che regola ogni cosa nel mondo, è il pensiero che muove da se stesso, - ossia questa interiorità che fu in generale mostrata riguardo al Cristianesimo, e che è il principio protestante.”⁵⁹

Il compito che si prefigge la coscienza filosofica moderna è di superare l'opposizione tra interiorità ed esteriorità affidando alla prima, al pensiero, la capacità di riconoscere l'unità tra i due termini contrapposti. Hegel tuttavia riscontra un problema in quest'approccio, perché si cerca di superare la scissione, assolutizzando uno dei due termini, cioè subordinando un termine all'altro, senza riuscire, invece, a scoprire l'unità che è alle loro spalle. Ma così i dualismi e le contrapposizioni si moltiplicano.

In particolare, Hegel distingue due approcci nella filosofia moderna – razionalismo ed empirismo – e due posizioni di pensiero nei confronti dell'oggettività – metafisica ingenua, o dogmatica, e il binomio scetticismo/criticismo. Queste correnti a volte si contrappongono e combattono fra loro, altre invece si contaminano. Vi è una metafisica razionalista (Cartesio e Spinoza) e una empirista (Locke), così come vi è un atteggiamento critico anti-dogmatico di stampo razionalista (Kant) e uno di stampo empirista (Berkeley e Hume).

⁵⁶ VGPh III/1, 95-97 [W19, 495-496].

⁵⁷ VGPh III/1, 96 [W19, 496].

⁵⁸ ENZ I, 175 [W8, 94].

⁵⁹ VGPh III/2 [W20, 120]

Il razionalismo ripone la base della conoscenza nelle funzioni e nelle determinazioni a priori e/o innate del pensiero, mentre l'empirismo crede che ogni conoscenza derivi dall'esperienza e, quindi, che le idee dell'intelletto si formino per astrazione dalle impressioni sensibili. Hegel ritiene che l'opposizione tra queste due tendenze di pensiero sia comunque subordinata al dualismo d'interiorità ed exteriorità, perché "il filosofare metafisico, che vuol far vedere il solo pensiero immanente, non prende però metodicamente ciò che si sviluppa dalla necessità del pensiero, ma attinge anch'esso il suo contenuto dall'esperienza interna o esterna, e con il riflettere lo porta all'astrazione."⁶⁰

Hegel considera la metafisica come "la tendenza verso la sostanza, per cui si afferma contro il dualismo un'unica unità, un solo pensiero allo stesso modo in cui gli antichi affermavano l'essere."⁶¹

All'interno della tendenza metafisica, Hegel distingue la metafisica dell'intelletto di Cartesio e Spinoza dalla metafisica dell'esperienza di Locke. I primi affermano l'unità di pensiero ed essere nella sostanza, ma non fanno altro che portare il dualismo tra interiorità ed exteriorità all'interno della sostanza, distinguendo come due suoi attributi irriducibili il pensiero e l'estensione. Dal canto suo, Locke erge, invece, l'esperienza a forma dell'oggettività: è l'esperienza l'origine dei pensieri che si ricavano per astrazione dalle percezioni. Anche qui il principio unitario trovato non fa altro che rivisitare il dualismo senza superarlo: permane la differenza tra esperienza interna ed esterna, tra riflessione e sensazione. La seconda posizione di pensiero nei confronti dell'oggettività si caratterizza per il suo atteggiamento anti-dogmatico, teso a interrogarsi su limiti e possibilità della conoscenza. In particolare, Hume mostra come la necessità e l'universalità non si trovino né possano essere ricavate dall'esperienza: è l'intelletto a introdurle, ma solo come regole soggettive del suo conoscere e del suo agire; motivo per cui egli individua l'unità degli opposti nell'abitudine. Al contrario, Kant riconosce in funzioni a priori delle facoltà dell'animo umano il ruolo di condizioni di possibilità dell'esperienza in generale e degli oggetti d'esperienza.

Non posso dilungarmi sulle novità che per Hegel la filosofia critica introduce nella filosofia moderna. Qui basti notare che Kant – come Cartesio – esalta il primato dell'autocoscienza; tuttavia, mentre in Cartesio si trattava della coscienza di essere una sostanza, una *res*, qui si tratta della coscienza di un'attività, della possibilità di ricondurre

⁶⁰ VGPh III/2, 68 [W20, 121-122].

⁶¹ VGPh III/2, 69 [W20, 122].

all'unità dell'‘Io penso’ tutte le attività che l'animo umano compie indipendentemente dall'esperienza. Rispetto a Locke, Kant sostiene che effettivamente ogni nostra conoscenza comincia dall'esperienza, ma questo non significa che ogni nostra conoscenza derivi da essa. Rispetto a Hume, condivide il metodo scettico, ma ritiene anche che non si possa ancorare il modo in cui pensiamo e giudichiamo al modo in cui siamo fatti come uomini.

Detto questo, veniamo alle conseguenze di questa rappresentazione dello sviluppo storico della filosofia.

Dopo aver constatato lo stadio in cui si trova il pensiero nella propria epoca, Hegel rileva che il problema non può essere lo stesso dell'antichità. In epoca antica si trattava di lasciar emergere l'universale, in epoca moderna si tratta di superare la forma dimidiata, scissa, in cui si presenta l'universale. La soluzione suggerita da Hegel è di fluidificare le forme fisse, superare i pensieri determinati e solidificati che, pur tentando di superare la scissione, in realtà non fanno altro che alimentarla:

I pensieri divengono fluidi quando il puro pensare, questa immediatezza interiore, si riconosce come momento, o la pura certezza di sé astrae da sé; – non che debba lasciar via sé e mettersi da parte; anzi deve abbandonare il *fisso* del suo auto-porsi: sia il fisso del puro concreto che è lo stesso Io in opposizione al contenuto distinto, sia il fisso dei differenti i quali, posti nell'elemento del puro pensare, partecipano di quella incondizionatezza dell'‘Io’. Mediante tale movimento i puri pensieri divengono *concetti* e soltanto allora sono ciò che essi veramente sono: automovimenti, circoli; sono ciò che la loro stessa sostanza è, essenze spirituali.⁶² [trad. mod.]

Quindi, nell'ottica di Hegel i pensieri divengono fluidi quando l'interiorità dell'individuo invece di elevarsi a principio e parametro di definizione dell'oggettività, si abbassa a momento. Questo le consente di superare l'opposizione tra Io e mondo, e di mostrare come il pensiero sia auto-movimento, cioè sviluppo interno che si estrinseca e ritorna in sé.

Questo passo è fondamentale. Per superare lo stato di scissione bisogna individuare nell'‘Io’ il principio della negazione di sé. Questo significa che è l'interiorità stessa a riconoscere la sua verità nel processo di estrinsecazione; solo così si toglie quell'opposizione tra interiorità ed exteriorità introdotta dal Cristianesimo e che è alla base di tutti i dualismi prodotti dal filosofare dei Moderni; interiorità ed exteriorità non sono più due termini opposti e fissi, ma due momenti di un processo.

⁶² PhG, 27 [W3, 37].

Si noti anche che la soluzione fornita da Hegel risente della sua interpretazione del filosofare antico. Hegel sta dicendo qui che la sostanza – che è alla base della tendenza metafisica moderna, e quindi anche della sua negazione (lo scetticismo) – deve farsi soggetto. Ma – come detto – rispetto alla concezione tipica della modernità, secondo cui il soggetto è l'esperienza interna di sé, Hegel introduce una variante che trae dalla concezione aristotelica del logos. Ricordo il passo: “anche Aristotele determina la natura come l'operare conforme a un fine, essendo questo l'immediato, il *quieto*, l'immoto che è *esso stesso motore*; così tale immoto è *Soggetto*.”⁶³

Hegel ricorre al punto di vista degli antichi – e di Aristotele in particolare – per scardinare e mettere in moto quello dei moderni. Ma non si può intendere quest'operazione come una restaurazione della forma d'indagine filosofica degli antichi.

Riferendosi probabilmente al neoclassicismo di fine Settecento, ma anche a Rousseau e ad alcune asserzioni di Fichte, nell'*Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia* Hegel precisa quanto segue:

È vero che anche in tempi recentissimi s'è riudito l'invito a ritornare alle idee della filosofia antica [...] più che altro come espediente per salvarsi dalla confusione delle età successive; ma questo ritorno non è più la schietta aspirazione ad apprendere del primo rinascimento. [...] In questi ritorni a ritroso non va certamente misconosciuto il desiderio d'un principio, d'un saldo punto di partenza; [...] d'altra parte risospingere lo spirito progredito e arricchito verso tale semplicità – vale a dire verso l'astrazione, verso uno stato o un pensiero astratto – può considerarsi soltanto come semplice rifugio dell'impotenza, che sente di non esser capace di dominare il ricco materiale, che le si dispiega dinanzi e che chiede d'esser padroneggiato.⁶⁴

Nella *Prefazione alla Fenomenologia* Hegel sostiene che rendere fluidi i pensieri è cosa ben più difficile che esperire l'universale che riposa nel mondo: “è peraltro assai più difficile rendere fluidi i pensieri solidificati, che rendere fluida l'esistenza sensibile. La ragione sta in ciò che si è detto precedentemente; a sostanza ed elemento della loro esistenza quelle determinazioni hanno l'Io, la potenza del negativo o l'effettualità pura; mentre le determinazioni sensibili hanno a loro contenuto solo l'immediatezza impotente e astratta, ossia l'essere in quanto tale.”⁶⁵ [trad. mod.].

In altre parole, la forma del filosofare antico è uno strumento di cui si serve Hegel per portare alla luce la vera natura dell'Io, che non è una semplice dimensione chiusa in sé che si

⁶³ PhG, 17 [W3, 26].

⁶⁴ VGPh, 59-60 [W18, 66-67].

⁶⁵ PhG, 27 [W3, 37].

oppone al mondo, ma è piuttosto un'attività conforme a fine, la potenza del negativo, la capacità di conservare l'unità con sé divenendo altro da sé. Di conseguenza, il riferimento al filosofare degli antichi non può esaurire l'attività della coscienza filosofica moderna. Quest'ultima attribuisce l'idea di 'attività conforme al fine' alla stessa autocoscienza che filosofa e si riconosce, attraverso la riflessione filosofica, come il principio che esteriorizzandosi nella potenza negativa dell'Io porta alla luce il processo di formazione del mondo stesso.

Hegel non nega che obiettivi e domande della coscienza filosofica moderna siano diversi rispetto a obiettivi e domande della coscienza filosofica antica. Perciò, l'uso strumentale che fa del pensiero antico non è inficiato dalla tendenza tipicamente moderna di piegare quel punto di vista a quello a lui contemporaneo. Piuttosto Hegel si appropria di due tradizioni, quella antica e quella moderna, le rielabora in funzione delle domande della propria epoca, e le fonde in una concezione che considera indipendente dai condizionamenti storici di qualsiasi epoca e che consiste nella consapevolezza che la sostanza sia principio del suo divenire e quindi si riconosca come soggetto.

5. Semplicità e astrattezza contro complessità e concretezza

Adottare il concetto di 'sviluppo interno' come modello per interpretare il divenire storico della filosofia significa individuare in un progressivo aumento di complessità l'elemento che caratterizza questo divenire.

Nello scorso paragrafo ho provato a mostrare come in epoca moderna il rapporto tra pensiero ed essere si complichino rispetto a com'era posto in epoca antica. Questo accade perché intanto lo spirito ha continuato il suo lavoro nel mondo, e quindi si è manifestato in forme più adeguate e soprattutto più articolate.

Hegel spiega questo punto nell'*Introduzione alle Lezioni di storia della filosofia* quando sostiene che non si può cercare nelle filosofie del passato una risposta a domande che riguardano il grado di sviluppo e il modo di manifestazione dello spirito in età moderna. È necessario sapere che nelle filosofie antiche "si ha soltanto un determinato stadio dello sviluppo del pensiero, e che in esse si affermarono nella coscienza soltanto quelle forme e quei bisogni dello spirito, che restavano entro i limiti del relativo stadio."⁶⁶

⁶⁶ VGPh, 60 [W18, 67].

Non si troverà, ad esempio, in Platone soluzione per ‘i problemi relativi alla natura della libertà.’ In epoca antica “il soggetto era individuo libero, ma si sapeva tale soltanto nell’unità con la propria essenza: l’Ateniese si sapeva libero soltanto come Ateniese, e così pure il cittadino romano come *ingenuus*. Ma che l’uomo fosse libero in sé e per sé, per virtù della propria sostanza, che fosse nato libero come uomo, questo non lo seppero né Platone, né Aristotele, né Cicerone, né i giuristi romani [...]. Soltanto nel principio cristiano lo spirito individuale personale assume essenzialmente valore infinito, assoluto.” Infatti, per Hegel non appena si fece strada la concezione secondo cui gli uomini sono tutti uguali davanti a Dio, allora la libertà diventò “indipendente dalla nascita, dalla condizione sociale, dall’educazione, etc.”⁶⁷

Con il Cristianesimo vi è solo il sentimento della libertà sostanziale dell’uomo, non ancora il suo concreto riconoscimento – che inizia a realizzarsi solo con la rivoluzione francese – tuttavia, collocando la nascita di questa concezione della libertà in un periodo a cavallo tra tardo-antichità e medioevo Hegel fornisce un’indicazione fondamentale per comprendere la sua concezione della storia della filosofia.

Rispetto alla filosofia antica, la filosofia medioevale appare come un regresso. Il motivo non è tuttavia perché più povera nei contenuti. Tutt’altro: come visto c’è una complicazione nella concezione del rapporto tra sostanza e logos, che è l’introduzione della nozione di interiorità e il primato accordato all’uomo rispetto agli altri enti di natura. Con il Cristianesimo il logos che permea il mondo inizia a pensarsi come spirito; tuttavia il pensiero della filosofia medioevale non è libero come era libero il pensare della coscienza filosofica antica. La filosofia è subordinata alla teologia e quindi a forme fisse e cristallizzate.

Benché descriva la filosofia medioevale come un regresso rispetto all’antica, Hegel individua nello ‘sviluppo progressivo’ (*fortschreitende Entwicklung*) il modello concettuale per pensare il divenire storico della filosofia. Il punto è che nell’ottica hegeliana un momento che appare come un regresso può essere al contempo necessario allo sviluppo dell’idea, può essere fondamentale perché lo spirito pervenga a una piena manifestazione di sé, completandosi di ciò che gli manca. In altre parole, in base ai suoi parametri culturali, lo storico della filosofia d’epoca moderna potrebbe vedere in una filosofia determinata un

⁶⁷ VGPh, 60-61 [W18, 67-68]. Sul tramonto della bella eticità greca e l’emergere del principio della soggettività già in epoca ellenistica cfr. BISCUSO. **Tra esperienza e ragione**, p. 386.

regresso rispetto al passato, ma se valuta il momento nell'ottica dello sviluppo dell'idea, allora esso si presenta come un momento di confutazione necessaria.

A ciò si aggiunge che quando attribuisce il participio in funzione aggettivale 'fortschreitend,' 'progressivo,' a 'Entwicklung,' 'sviluppo,' Hegel non si riferisce tanto all'idea di progresso di matrice illuministica.⁶⁸ Hegel si riferisce piuttosto al fatto che lo spirito si sviluppa e concretizza per passaggi graduali.

In ogni caso non è il regresso la categoria che si pone in rapporto dialettico con la categoria di 'sviluppo progressivo.'

Alla complessità delle filosofie del presente corrisponde piuttosto la semplicità delle filosofie del passato. La coscienza filosofia degli antichi non è articolata come quella dei moderni, è appunto più semplice, più povera. Osserva Hegel:

Il primo sorgere è inizialmente un'immediatezza, è, in altri termini, il concetto di quel nuovo mondo. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intero, che è stato raggiunto è l'intero stesso. [...] L'inizio del novello spirito è il prodotto di un vasto sovvertimento di molteplici forme di civiltà [...] Tale inizio è l'intero che dalla successione nonché dalla sua estensione è tornato in se stesso; è il *concetto semplice* di quell'intero, ma divenuto. Peraltro l'effettualità di questo intero semplice consiste nel fatto che quelle precedenti figurazioni della cultura ora fattesi momenti, si sviluppano di nuovo e si danno una nuova figurazione, e ciò nel nuovo elemento, nel senso che si è venuto sviluppando.⁶⁹

In altre parole, la ragione si presenta sin dall'inizio come una totalità organica, ma in una forma semplice e astratta. Nella filosofia greca di Platone e Aristotele la ragione si sviluppa adottando un metodo di esposizione mitologico o empirico. È una ragione che si presenta come principio del reale, ma non ha ancora attecchito nella cultura reale; la libertà del pensiero greco di matrice socratica non coincide con una libertà sul piano politico. Motivo per cui sorge la scissione, la distinzione tra interiorità ed exteriorità, tra il pensiero e l'essere che caratterizza l'epoca medioevale.

Questa scissione è un momento necessario che consente alla totalità, per come si era presentata in epoca antica, di abbassarsi a momento e di sviluppare una nuova e più complessa configurazione del proprio paradigma concettuale. La totalità semplice astratta della filosofia antica diviene totalità semplice concreta in epoca moderna perché attraverso,

⁶⁸ A riguardo cfr. HÖSLE, V. Is there progress in the history of philosophy. In: Duquette, D. (ed.). **Hegel's History of Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 185-204.

⁶⁹ PhG, 9-10 [19].

vive, approfondisce e supera la scissione. Di conseguenza, l'ultima espressione della filosofia moderna, cioè la filosofia classica tedesca è la forma più sviluppata e ricca, perché la totalità che produce si forma dalla scissione. È poi anche la più concreta, perché si presenta come un nuovo elemento che è divenuto sviluppandosi, ossia riesce a unificare in un nuovo paradigma concettuale le diverse forme in cui la totalità del reale si determina.

La filosofia moderna in genere è l'unità di due posizioni che pretendevano di essere assolute e, invece, opponendosi fra loro si sono abbassate a momenti di un rapporto: da una parte troviamo la filosofia antica, che asseriva l'identità immediata di pensiero ed essere, dall'altra la filosofia medioevale che invece ne affermava la differenza, insistendo sul primato dell'interiorità rispetto all'esteriorità.

La filosofia moderna si presenta come un tutto autosufficiente che articola i diversi momenti che lo compongono in maniera da renderli compatibili tra loro. Di conseguenza, l'ultima filosofia che appare nella storia appare come la più sviluppata e la più concreta nella misura in cui riesce a rendere momenti del suo stesso pensare le posizioni e il sapere che lo spirito ha conquistato nel corso della storia.

Questa considerazione ci consente di escludere che a indurre Hegel a considerare la propria filosofia come la più sviluppata e concreta della storia sia un atto di presunzione. Hegel descrive la propria filosofia come lo stadio più profondo che lo spirito avrebbe ottenuto per un atto di rigore filosofico.

Se adottiamo come modello per il divenire dello spirito nella storia lo sviluppo progressivo inteso come graduale aumento di complessità del tutto, allora dovremmo dire che l'ultima filosofia che appare nel tempo dovrebbe essere capace di essere la più sviluppata e la più concreta, dovrebbe essere capace di unificare la complessità del reale e del sapere che se ne è maturato in una totalità organica. Se poi la filosofia di Hegel sia adeguata al proprio concetto, se le si addice il ruolo di filosofia che sviluppa pienamente la propria epoca, questa è una considerazione che spetta al lettore e allo studioso di Hegel.

Con ciò spero di aver fornito una spiegazione esaustiva di come possa essere interpretata l'asserzione hegeliana secondo cui l'ultima filosofia che appare nel tempo è da considerarsi la più sviluppata, ricca e concreta, se la si legge alla luce del rapporto che per Hegel intercorre tra Antichi e Moderni. Rimane da vedere quali conseguenze interpretative la disputa tra antichi e moderni comporti per l'asserzione secondo cui la sequenza delle filosofie

determinate nella storia è la stessa della sequenza delle determinazioni di pensiero nella deduzione logica dell'idea.

Hegel sostiene che il pensiero è auto-movimento, il suo divenire non è lineare, ma circolare. Quando si pensa al passaggio da una categoria logica all'altra non bisogna pensare a determinazioni di pensiero che si aggiungono a una serie lineare. Il piano da indagare è dato già tutto sin dall'inizio; non c'è estensione, ma approfondimento dell'indagine. Le prime categorie sono le più semplici e le più astratte, sono le categorie che si trovano in superficie, mentre le categorie che si presentano più tardi sono quelle che si trovano più in profondità.

Come detto, questo implica che il tutto, sebbene in una forma semplice da sviluppare, è dato sin dall'inizio. La *Logica dell'essere*, perciò, pensa la stessa totalità che pensa la *Logica del concetto*, ma in una forma più astratta e semplice. Stessa cosa accade nella storia della filosofia: la natura circolare del movimento dello spirito implica che lo spirito antico riesca a tematizzare lo stesso principio dell'automovimento del pensiero che sarà tema della filosofia moderna, ma in una forma più semplice e astratta. Al contempo la filosofia moderna avrà lo stesso inizio che ha avuto la filosofia antica; ma la forma iniziale a partire da cui il pensiero filosofico moderno si svilupperà sarà più complessa e concreta della forma che caratterizza l'inizio della filosofia antica. Mi si consenta di spiegare ciò con riferimenti espliciti.

Se proviamo a pensare la filosofia antica come un tutto organico, allora dobbiamo riconoscere che anch'essa ha il suo medioevo, il momento di regresso che è passaggio di confutazione necessaria. Esso consiste nel momento dell'isolamento del soggetto: il filosofo si mette da parte rispetto al mondo e quindi lascia emergere l'opposizione tra il mondo e il soggetto che lo pensa. Il medioevo della filosofia antica è quindi rappresentato da stoicismo, epicureismo e scetticismo.

La scissione prodotta da queste esperienze filosofiche non rimane irrisolta. Hegel individua nel neo-platonismo l'ultima filosofia dell'epoca antica e, quindi, il risultato di questa totalità che si sviluppa. Il principio che muove le filosofie di Plotino e Proclo è l'idea che il pensiero sia autocoscienza, l'idea cioè che il pensiero abbia se stesso come oggetto del proprio pensare, e che in ciò risieda il divino. Parlare dell'autocoscienza del pensiero come dell'attività del divino significa attribuirgli una potenza auto-formatrice. Nel neoplatonismo la scissione prodotta da stoicismo, epicureismo e scetticismo trova una sua soluzione perché all'autocoscienza, all'istanza che produceva l'isolamento dell'io dal mondo, viene riconosciuta la capacità di generare il mondo: pensandosi il pensiero produce il mondo.

Tuttavia, con il neo-platonismo la coscienza filosofica antica trova anche il suo superamento. Sostenendo, infatti, che il vero mondo è quello intellettuale, si descrive il mondo del sensibile come il semplice negativo. A confutare questa posizione è il Cristianesimo con la sua teoria del divino che si fa carne. Hegel dice perciò che:

La filosofia dell'età moderna prende le mosse dal principio cui era pervenuta l'antica, dalla posizione dell'autocoscienza reale – e ha in generale come principio lo spirito presente a se stesso; essa porta all'opposizione il punto di vista del medio evo, la diversità del pensato e dell'universo esistente e ha da fare con la sua soluzione.⁷⁰

In altre parole, nella filosofia moderna si dà nuova configurazione al principio del neo-platonismo, cioè del pensiero che è, al contempo, attività formatrice e autocoscienza. Questa nuova configurazione dovrà essere capace di abbassare a suo momento il punto di vista del Medioevo, cioè la diversità di pensiero ed essere.

Il secondo riferimento che vorrei fornire in conclusione di questo contributo riguarda l'inizio della filosofia moderna. Se pensiamo quest'ultima come un circolo, come un tutto organico, allora anche la filosofia moderna ha il suo inizio ingenuo da sviluppare. Come visto, per Hegel quest'inizio è rappresentato da Spinoza. Nel presentare il principio che muove il pensare di questo filosofo, Hegel si esprime come segue: “In Cartesio la corporeità e l'io pensante sono essere per sé indipendenti: quest'indipendenza dei due estremi è tolta via dallo spinozismo, in quanto essi diventano momenti dell'unica essenza assoluta. [...] Ecco dunque in complesso l'idea spinoziana; ed è quel medesimo che gli Eleati chiamarono *on*.”⁷¹

Questa affermazione non potrebbe essere compresa se non si tiene conto del fatto che le epoche nella storia della filosofia sono delle totalità che si sviluppano. Hegel non sta dicendo che il principio di Spinoza è identico a quello di Parmenide, ma che in Spinoza il principio che muoveva la filosofia di Parmenide trova una più complessa e concreta configurazione. La filosofia moderna trova in essa il suo inizio, così come la filosofia antica trovava il suo inizio nell'affermazione dell'essere come principio.

⁷⁰ VGPh III/2, 4 [W20, 63].

⁷¹ VGPh III/2, 109 [165]. Sulla ciclicità di ogni epoca cfr. HÖSLE, *Is there progress in the history of philosophy?*, pp. 198-199.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE. **Metafisica**. Trad. it. con testo a fronte a cura di G. Reale, Bompiani. Milano: 2004.
- BISCUSO, Massimiliano. **Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia**. Napoli: Guerini e Ass., 1997.
- BODEI, Remo. **La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel**. Bologna: Il mulino, 2014.
- CHIEREGHIN, Franco. **Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger**. Padova: Il Poligrafo, 2000.
- FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2001.
- FERRARIN, A. Hegel's Aristotle: Philosophy and its Time. In: Houlgate, S., Baur, M. (eds.). **A companion to Hegel**. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 439-444.
- FERRARIN, A. Hegels Idee einer Geschichte der Philosophie und Aristoteles. In: Aa.Vv., **Die modernen Väter der Antike**. Berlin: de Gruyter, 2009.
- FERRARIN, A. Riproduzione di forme e esibizione di concetti. Immaginazione e pensiero dalla 'phantasia' aristotelica alla 'Einbildungskraft' in Kant e Hegel. In: Movia, G. (a cura di). **Hegel e Aristotele**. Cagliari: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari, 1995, pp. 283-285.
- HAMLIN, David Walter. 'Aristotelian *Epagoge*'. In: **Phronesis**. N. 16, 1976, pp. 167-184.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Synopsis der Manuskripte 1820. In: Vorlesungen über die G.W.F. Hegel, Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung, Orientalische Philosophie. Jaeschke, W. (a cura di). Hamburg: Meiner, 1993. Trad. it. di M. Biscuso. In: **appendice a Lezioni sulla storia della filosofia**. Roma-Bari:

Laterza, 2009, pp. 557-614.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften**. W8. Trad. it. Verra, V. (a cura di). Torino: 1981 (vol. 1), Torino: 2002 (vol. 2) e A. Bosi. Torino: 2000 (vol. 3).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. W3. Trad. it. E. De Negri (A cura di). Rist. con Introduzione di G. Cantillo: **Fenomenologia dello spirito**. Roma, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. W18-20. Trad. it. E. Codignola e G. Sanna (a cura di). 3 voll. Firenze: La Nuova Italia, 1964.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Werke in zwanzig Bänden**. Moldenhauer, E. e Michel, K.M. (a cura di). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

HÖSLE, V. Is there progress in the history of philosophy. In: Duquette, D. (ed.). **Hegel's History of Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 185-204.

HENRICH, Dieter. Hegels Theorie über den Zufall. In: Henrich, D. **Hegel im Kontext**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, pp. 157-186.

MABILLE, Bernard. **L'épreuve de la contingence**. Paris: Aubier, 1999.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. it. C. Esposito (A cura di). **Critica della ragion pura**. Milano: Bompiani, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Trad. it. M. Dal Pra (a cura di): **L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità**. Firenze: La Nuova Italia, 1969.

- NUZZO, Angelica. Hegel's Method for a History of Philosophy. In: D. Duquette (ed.). **Hegel's History of Philosophy. New Interpretations**. Albany: State University of New York Press, 2003.
- PEPERZAK, Adriaan Theodoor. **System and History in Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1986.
- ROSEN, Stanley. **G.W.F. Hegel. An introduction to Science of Wisdom**. New Haven and London: Yale University Press, 1974.
- STRAUSS, Leo. Progress or return? Trad. it. R. Esposito (a cura di). Progresso o ritorno? In: Strauss, L. **Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'occidente**. Torino: Einaudi, 1998, pp. 37-85.
- HUMBOLDT, Wilhelm Von. Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben. Trad. it. G. Moretto e F. Tessitore (a cura di). Sul carattere dei Greci. La loro immagine storica e ideale. In: Humboldt, W. Von. **Scritti filosofici**. Torino: UTET 2002, pp. 875-888.