

*Ontologia relazionale.*  
*Ricerche sulla filosofia classica tedesca*

a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo

Federico II University Press




fedOA Press

# Ontologia e logica delle relazioni. Aristotele, Kant, Hegel

Alfredo Ferrarin

A Klaus, “fratello maggiore”, *in memoriam*

But that relations are as real as anything in the world h more *real*, according to my notion, than being dead things in themselves would make them – to this I fully subscribe.

C.S. Peirce, *Letter to F. E. Abbott*, 11/1/1886

## 1. Kant e l'Anfibolia<sup>1</sup>

Sull'importanza del concetto di relazione in Hegel è arduo sollevare dubbi, e tuttavia il lessico da lui impiegato è quanto meno variegato e bisognoso di precisazioni. *Beziehung* è termine più generico, ma anche quello che ammette il riferimento a se stesso, come nella *selbstbeziehende Negativität*; il *Verhältnis* invece è un rapporto tra momenti o enti relativamente indipendenti, o tra parti e tutto. L'irrelato, qualcosa il cui essere non dipende dalla relazione, può essere messo in relazione, ma allora abbiamo una relazione indifferente

<sup>1</sup> Cito Aristotele secondo la paginazione standard di Bekker (le traduzioni sono mie).

Cito Kant con le seguenti abbreviazioni

Ak *Akademie-Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: 1910 ff.), seguito dal numero del volume e della pagina;

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781/B: 1787). La traduzione italiana è di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano 2004.

Le opere di Hegel sono citate nell'edizione Suhrkamp (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-71), abbr. W seguito dal numero del volume e della pagina;

ENZ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (in *Werke* 8-10), trad. it. a cura di V. Verra, Torino 1981 (vol. 1), Torino 2002 (vol. 2), e di A. Bosi, Torino 2000 (vol. 3), seguito da § (per il numero della sezione), A (nota, *Anmerkung*), Z (aggiunta orale, *Zusatz*);

VGPh *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 1-3 (*Werke*, voll. 18-20);

WL *Wissenschaft der Logik* (= *Werke* 5-6), SL = *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, a cura di C. Cesa, due voll., Bari 1981.

come quando si istituisce un paragone esterno che non modifica, qualifica o determina la cosa in nessun modo (“il numero dei lati del pentagono è uguale al numero dei giocatori di una squadra di basket”). In tutto questo, la distinzione e definizione dei termini della famiglia “relazione” dipende da caratteristiche come la riflessività, l’indipendenza, e la reciprocità o correlatività dei relati gli uni rispetto agli altri.

Gli stessi termini, *Beziehung* e *Verhältnis*, si trovano in Kant (e qui mi concentro sulla *Critica della ragion pura*). I verbi per mettere in relazione, legare e connettere sono numerosi e differiscono per sfumature. Sarebbe sorprendente se andasse diversamente, vista la centralità dei concetti di sintesi e unificazione nell’Analitica trascendentale: *verbinden*, *zusammen-setzen*, *verknüpfen* sono le attività spontanee di connessione. Ma in generale, attraverso tutta l’Analitica dei concetti, *beziehen* è mettere in relazione concetto e intuizione: *referirli* l’uno all’altra. In questo senso possiamo dire che non c’è differenza essenziale tra *Beziehung* e *Bedeutung*, cioè tra relazione e significato: senza un riferimento all’intuizione il concetto è vuoto, non ha significato, quindi non ha realtà oggettiva e non può essere esibito *in concreto*. Anzi, la Deduzione trascendentale deve mostrare propriamente il riferimento ad oggetti dei concetti puri, visto che di per sé questi non hanno contatto con il mondo perché solo l’intuizione ha riferimento immediato agli oggetti. Si potrebbe dire che, come poi in Frege, i concetti hanno un senso in quanto unità e intelligibilità, ma un riferimento o significato nella misura in cui si riferiscono a un oggetto.

Anche Kant usa *Verhältnis*, rapporto, e pure *Relation*, termine di origine latina per indicare appunto le categorie di relazione: sostanza e accidente, causa ed effetto, e azione reciproca (KrV A 80/B 106). Il rapporto è sempre un attivo rapportare un molteplice che di suo è comunque irrelato. Si potrebbe pensare che Kant rimanga nel solco della tradizione lockeana e consideri il rapporto un risultato della riflessione, sottolineandone pertanto la soggettività; o che, come già per Wolff, il rapporto non convenga in nulla all’ente se non perché questo viene riferito ad altro (Logica §§ 856-57). Invece, quello che più colpisce me, nell’uso kantiano del termine rapporto, è questo: lo stesso concetto di fenomeno è costituito come un rapporto; ad essere in primo luogo un rapporto è appunto l’oggetto come fenomeno. Ad A 20/B 34, Kant scrive che l’intuizione pura è la forma in cui intuiamo il molteplice in rapporti. L’identificazione di forma e rapporto, in contrapposizione alla materia del molteplice dato, è così forte che a B 66-7 Kant conclude che “tutto ciò che nella conoscenza appartiene all’intuizione ... non contiene altro se non semplici

rapporti [*nichts als bloße Verhältnisse*]. Con questo non ci è dato cosa riempie lo spazio o il tempo, e tuttavia la materia ha senso per noi solo in quanto ha la forma del rapporto, della coordinazione del molteplice.

Se questo vale dell'intuizione, vale poi anche della forma del fenomeno come oggetto intero -- e, come sappiamo, la forma precede la materia. Ci si potrebbe aspettare che la categoria di sostanza ci permettesse di individuare un *nucleo base* di permanenza che si offrisse all'identificazione di ciò che comunque si presenta come un molteplice che va raccolto intuitivamente. Ma così non è. Kant lo dice espressamente nell'Anfibolia, laddove critica il concetto di oggetto attraverso la coppia di opposti interno - esterno. In un oggetto dell'intelletto, dice Kant, interno è ciò che non ha relazione con il diverso; ma una sostanza nello spazio non è paragonabile a questo, anzi: le determinazioni interne di una *substantia phaenomenon* nello spazio non sono a loro volta altro che rapporti [*nichts als Verhältnisse*], di nuovo, a A 265/B 321], perché conosciamo una sostanza come fenomeno "soltanto tramite forze che sono operanti in esso, per attirarvene altre (attrazione) o per impedire ad altre di penetrarvi (repulsione e impenetrabilità); non conosciamo altre proprietà che costituiscano il concetto della sostanza che appare nello spazio, e che chiamiamo materia" (ibidem). La conclusione è inevitabile: "io non ho nulla di assolutamente interno, ma ho soltanto alcunché di relativamente interno il quale a sua volta consiste di relazioni esterne" (A 277/B 333).

Se la sostanza per gli oggetti dell'intelletto è il semplice, e i fenomeni nello spazio e tempo sono infinitamente divisibili, ne segue che, come dice Kant nella *Metafisica Pölitz* (L 1), "nessun essere all'infuori del solo creatore può cogliere la sostanza di un'altra cosa" (Ak 28, 204). Non cade così soltanto la confusione leibniziana che fa delle sostanze dei noumeni e quindi delle monadi come soggetti di capacità rappresentativa; insieme a questo viene meno anche il concetto di sostanza come base isolabile e fondamento a noi accessibile. Nulla serve a identificare la sostanzialità di qualcosa quando si tratta dei fenomeni. Chiedersi cosa permane nella successione e nel mutamento (il reale nella sensazione? la materia? il tempo stesso?)<sup>2)</sup> equivale a cercare un dato di base, un nucleo isolabile, laddove le categorie di relazione sono dinamiche proprio perché sono funzionali a regolare i rapporti tra fenomeni e non designano un polo esistente, un substrato indipendente dai suoi accidenti.



In altre parole, la categoria di sostanza non è, aristotelicamente, ciò che si regge su se stesso e non ha bisogno d'altro. Non è una realtà assoluta. È piuttosto un relativo, che non si può identificare indipendentemente dagli accidenti con cui è in rapporto: è un concetto funzionale che non può pretendere di individuare nulla più che lo sfondo permanente dell'accadere, e per contrasto con il mutamento.

Si noti poi che la categoria di sostanza è una categoria di *relazione*; oltre a questa, tuttavia, categorie come *Dasein* o *Wirklichkeit* (A 145/B 184), realtà, sono categorie *modali*, sono cioè l'attestazione di un esistente e la sua relazione con la facoltà conoscitiva nel suo uso empirico, un'asserzione che all'oggetto non aggiunge nessuna determinazione. E si noti infine che l'anfibolia leibniziana non riguarda solo la coppia interno/esterno, ma anche forma/materia come determinante e determinabile, identità e diversità, e accordo e opposizione. Questi concetti appunto vengono solo in coppia perché sono correlativi. Sono chiamati da Kant *Vergleichungsbegriffe* o, in latino, *conceptus comparationis*. Non determinano l'oggetto ma servono ai nostri paragoni e alla nostra riflessione. Il loro contenuto va riportato alle nostre diverse facoltà, e questo è il compito della riflessione trascendentale, che mette a nudo il problema dietro le confusioni di Leibniz ma più in generale permette di considerare in tutte le loro implicazioni la differenza tra cosa vuol dire essere fenomeno e cosa vuol dire essere noumeno.

## 2. Aristotele e i relativi

Dicevo che concepire così la sostanza pare agli antipodi di Aristotele. Secondo una delle più fortunate e durature *vulgatae*, in Aristotele avremmo una ontologia delle sostanze individuali; le relazioni evidenzerebbero l'inerenza a tali sostanze di proprietà che di queste soltanto si dicono. In tal modo ad essere reale sarebbe la sostanza, mentre la relazione godrebbe di uno statuto inferiore e derivato da qualcosa che le preesiste e la fonda. Così si raffigurano la situazione molti interpreti, soprattutto medievali, di Aristotele.

Come in ogni semplificazione, c'è del vero in questa immagine. Se però andiamo a leggere il cap. 7 delle *Categorie* e  $\Delta$  15 della *Metafisica*, ci rendiamo subito conto di alcune cose importanti. La prima è la necessità di distinguere diversi sensi di *pros ti* o "relativo a", dai più generali ai più specifici, e partendo come di consueto avviene in Aristotele, che per questo Heidegger saluta come un autentico fenomenologo, dagli usi del linguaggio comune e dai modi ordi-

nari di presentarsi. Non ogni cosa relativa ad altro perché di questo è detta è un relativo; *pros ti* e *kata tinous* sono preposizioni ben diverse. Se fosse così, del resto, cioè se “dirsi di” e “essere relativo a” fossero lo stesso, avremmo solo due macro-categorie, sostanza e relazione, e ogni categoria diversa dalla sostanza, da qualità a quantità ecc., sarebbe una specie del genere relazione -- che invece è una categoria specifica, solitamente, nelle diverse liste aristoteliche, la quarta. Se ogni essenza è essenza di qualcosa, in una tesi notoriamente critica della separabilità delle forme platoniche -- cioè se l'essenza è un *eidos tinous* come un *to ti estin* -- *inai* è sempre *tou hekastou* --, non è sufficiente la forma del genitivo per fare di una relazione un relativo. Il problema della predicazione di un *ti kata tinous*, una proprietà di un soggetto, e il problema dell'ontologia delle sostanze sono temi ben diversi dallo statuto e dall'essenza dei relativi.

Analogamente, se, come sappiamo dalla *Metafisica*, l'essere si dice in molti modi ma tutti sono *pros hen*, relativi ad un uno, non ne segue che allora tutti i *legomena tou ontos*, tutto quello che diciamo dell'essere, cadano nella categoria di *pros ti*.

Questi due capitoli in effetti ci insegnano distinzioni che affinano il nostro lessico della relazione. Anche il problema della parte rispetto al tutto non è identico al problema del relativo. L'ala si dice dell'uccello, ma non viceversa; e inoltre l'ala può essere parte di un aereo, non solo di un uccello.

Pure ciò che è “relativo a” nel senso di “paragonabile” (identico, somigliante, ecc.), cioè nella misura in cui lo possiamo porre in relazione ad altro, pare diverso dal senso fondamentale, e notevolmente più circoscritto di quanto saremmo adusi ad attribuirgli, che vuole mettere in luce Aristotele. La montagna è grande (Categ. 6b 11) rispetto all'abete, ma questo è un relativo accidentale. Qui nell'essenza della determinazione non compare nessun rapporto con altro. Si potrebbe dire un *conceptus comparationis*, se non fosse che non abbiamo qui una coppia indissolubile di correlativi e la realtà della montagna non è toccata in nulla dal suo rapporto con l'abete: la montagna è *ousia*, non un relativo. Relativa è la grandezza; e infatti i primi esempi di Aristotele sia nelle *Categorie* che nella *Metafisica* sono “maggiore di”, “doppio di”, ecc. Si può anzi dire che qui il relativo è interno alla categoria di quantità.

Allora cosa caratterizza i relativi? I relativi per sé sono ciò che sono nella misura in cui sono in relazione ad altro. La relazione ad altro, detto diversamente, è interna all'identità della determinazione che trattiamo. Il servo è tale perché

<sup>3</sup> Cfr 24-25-26. Sul *pros ti*, cfr. 349-52.

relativo a un padrone, e viceversa. Qui la relazione prevede la conversione. Padre e figlio si coimplicano e sono simultanei. Io sono una sostanza prima di essere un relativo: prima di avere figli non ero un padre ma un uomo; in quanto uomo, il mio essere padre dipende dall'aver figli. I relati si esauriscono nella relazione reciproca; il loro stesso essere dipende ed è definito dalla relazione.

Si potrebbe quindi dire che il termine ampio "relativo a", di cui abbiamo visto molteplici significati, non è lo stesso di "relazionale", nel senso di costituito da relazioni.

Nella *Metafisica* i tre tipi di relativo e relazione sono rispetto alla quantità, ad agente e paziente, e a misura e misurato. Un esempio di questo terzo tipo, che compare tanto nelle *Categorie* quanto nella *Metafisica*, è la scienza. La scienza è un *pros ti* perché è relativa al suo scibile. La scienza della medicina è diversa dalla scienza dell'essere perché l'oggetto di cui si dice scienza differisce. Lo scibile relativo alla salute del corpo e quello relativo ai modi di dire l'essere definiscono la scienza rispettiva. Qui però, come il sensibile rispetto alla sensazione, lo scibile rispetto al sapere eccede il *pros ti*, perché il sensibile esiste anche al di fuori della sensazione come il corpo sano al di fuori della medicina. La reciprocità non si dà sempre, e questo caso lo illustra.

Questo caso è paragonabile, mi sembra, a quello platonico dell'immagine, che è sempre immagine di un originale. Qui la relazione è asimmetrica e non convertibile perché nel *Sofista* l'immagine si comprende sempre per riferimento all'originale, ma l'originale può ben essere senza l'immagine. Ma per Aristotele il *Sofista* è confuso perché confusi sono i concetti fondamentali su cui costruisce la partecipazione delle cose ai generi sommi: non basta dire che alcune cose sono per sé e altre per altro (255d), se questo non conduce anche a una loro netta separazione e a rapporti di priorità e subordinazione. Secondo Aristotele Platone istituirebbe una partecipazione delle cose all'identico e al diverso, identificando l'essere con identità e il non essere con la diversità; per lui il relativo sarebbe il contrario o la negazione di uno ed essere, e quindi il principio della molteplicità. Ma il relativo è una categoria dell'essere così come la potenza, obietta Aristotele (*Metaph.* N 2). Non solo Platone non sa allora pensare il non essere se non in modo che rimane parmenideo; ricorrendo al criterio della comunione dei generi e della partecipazione, non è neanche in grado di riconoscere quella separazione di soggetto e predicato e di predicazione essenziale e accidentale che struttura il linguaggio, che si basa sull'attribuzione a un soggetto e sull'indivisibilità delle essenze. La relazione è, così come è l'alterità, o la negazione: cioè come modo d'essere di un sostrato, detta nel linguaggio come suo attributo.

### 3. Hegel e l'essenza

Hegel dovrebbe essere critico di questa posizione. Sembra voler superare tanto l'ontologia di sostanze individuali e finite, quanto ogni presunta irrealtà della relazione. Anzi, prendere le mosse dalla forma del giudizio è un'ipoteca fatale; e prendere le mosse da individui isolati è il *protos pseudos* fin dalla certezza sensibile; eventualmente, e in modo antitetico a questa posizione, all'individuo si arriva come al risultato di relazioni costitutive.

La prima posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività, la metafisica ingenua, fa valere le categorie come separate e prende gli oggetti della ragione nella prospettiva dell'intelletto, come determinazioni di pensiero finite. Tali determinazioni sono finite nella misura in cui sono i predicati separati del vero; poiché Dio, anima, mondo, il tutto, l'assoluto ecc. sono presi come soggetti bell'e fatti, vengono poi intesi come vuoti nomi e saldi poli di appoggio, laddove il vero viene espresso nel predicato. Ma così "non si è indagato se tali predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero, né se la forma del giudizio possa essere la forma della verità" (ENZ § 28 A). Sappiamo, anzi, che il giudizio è incapace di esprimere il vero, proprio perché soggetto e predicato sono intesi astrattamente come preesistenti, isolati e successivamente congiunti dalla copula. In questo modo non si guadagna quella visione indispensabile a trovare nel movimento di reciproco riempimento dell'uno come dell'altro la chiave della progressiva determinazione.

Resta da chiedersi perché Hegel identifichi questa metafisica ingenua, piuttosto che con Aristotele, con "la vecchia metafisica quale si trovava da noi prima della filosofia kantiana" (ENZ § 27). Hegel è convinto che l'aristotelismo abbia fatto un grave torto ad Aristotele, che ci è quasi ignoto dopo secoli di travisamenti, addirittura una tradizione costruita nel suo nome su interpretazioni unilaterali e fuorvianti. H&A 81-21 Nella fattispecie, Hegel è convinto che la metafisica ingenua sia sì la riproduzione del contenuto dell'esperienza nel pensiero al di qua di ogni opposizione, ma che questo possa essere speculativa così come intellettualistica. Platone e Aristotele sono esempi della prima (cf., e.g., VGPh 1: 129), mentre Wolff esemplifica una metafisica della riflessione che non giunge a un pensiero libero e oggettivo. I greci invece pensavano liberamente (ENZ. §31 27). "Platone non è certo un metafisico di sorta e Aristotele ancor meno, anche se si è soliti credere il contrario" (ENZ. §36 Z).

Perché? E perché quello che Aristotele ha da dire sulla relazione, sui relativi e sull'essenza non compare mai nella Logica dell'essenza, il luogo deputato a trattare proprio dei correlativi, dei concetti relazionali in cui abbiamo coppie



di cui non si può pensare l'un termine senza l'altro? Ricordo alcuni esempi: essenza e parvenza, essenziale e inessenziale, identità e differenza, nel Fondamento forma e essenza, forma e materia, forma e contenuto, cosa e proprietà, fenomeno e noumeno, forza e estrinsecazione, interno e esterno. E non ho fatto che elencare le coppie oppositive della logica dell'essenza fino al concetto di realtà, *Wirklichkeit*. Forse che non troviamo molti, se non quasi tutti questi concetti nei libri centrali della *Metafisica*? Forse che, anzi, non è Aristotele stesso ad averceli insegnati?

Cerchiamo di capire come sorge l'essenza in Hegel, questo stadio del concetto come divisione interna tra opposti complementari. Nella logica, l'essere si dà a vedere come un immediato. La domanda sull'essenza dell'essere chiede cosa questo sia in verità. Ciò significa già trattare l'essere come un immediato oltre cui si cerca di andare, perché cercare l'essenza equivale a riconoscere che l'immediato non è veramente quel che *sembra*. L'essenza è pertanto generata dall'essere, è il suo risultato; ed è l'essenza *di* questo essere. In questo senso l'essenza introduce naturalmente una divisione all'interno dell'essere; ed è negativa, la negazione della verità dell'immediatezza. Se però è così, allora l'immediato in cui finora cercavamo l'essere e ora è negato diventa altro da sé. A questo stadio l'essere si sdoppia nella coppia essenziale – inessenziale. Solo che, ci rendiamo conto nello svolgimento della logica dell'essenza, cercavamo l'essenziale a spese dell'inessenziale, ma dobbiamo riconoscere che i due lati si rimandano reciprocamente. Ogni inessenziale si rivela fondato nell'essenza. Anzi, l'essenza *sembra* essere l'invisibile fondamento in contrapposizione all'esterno, ma si rivela ciò che deve apparire esteriormente -- ciò che senza la manifestazione non è nulla<sup>4</sup>.

Nell'essere le determinazioni non hanno fissità; passano semplicemente l'una nell'altra; anzi, subiscono il trapassare (*Übergehen*). Quando scompare una determinazione, al suo posto ne abbiamo un'altra. Nell'essenza invece il momento della differenza e della negazione è divenuto interno all'essere. Una nuova determinazione non prende il posto di quella originaria perché ora il rapporto è tra la determinazione e il suo altro (allo *Übergehen* subentra lo *Scheinen ins Entgegengesetzte*). Se nell'essere avevamo l'immediato, nell'essenza abbiamo il rapporto interno. E mentre nell'essere le determinazioni si limitavano ad essere, ora l'essenza *ha* le sue determinazioni in sé ("l'aver" subentra

<sup>4</sup> Cfr. Stephen Houlgate, "Hegel's Critique of Foundationalism in the Doctrine of Essence," in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 39/40: 1999, pp. 18-34.

come relazione al posto dell'essere", § 125 A). Nell'essere si ha un avente e un avuto, una divisione che è al contempo un rapporto. Questa è una riflessione dell'essere in se stesso che si duplica in un lato essenziale e uno inessenziale, un interno opposto a un esterno. Essenza è rapporto a sé nella misura in cui è rapporto al suo altro (§ 112).

Nella logica dell'*Enciclopedia* Hegel scrive che questa parte della logica è la più difficile: essa "contiene specialmente le categorie della metafisica e delle scienze in generale come prodotti dell'intelletto riflettente che al tempo stesso assume le distinzioni come *indipendenti* e pone *anche* la loro relatività" (§ 114 A). L'intelletto si limita a collegare i termini; tiene ferma l'identità mentre astrae dalla differenza, e pertanto non arriva a concepire l'unità loro che è il concetto (§ 114 A e 115). Vale a dire che per Hegel la logica dell'essenza è la logica dell'intelletto riflettente della filosofia moderna che fa valere le sue determinazioni nella misura in cui le oppone le une alle altre, e in tale opposizione le deve lasciare. Se questo spiega perché a proposito dell'essenza Hegel cita e discute Leibniz, Spinoza, Newton, Kant, ci dice anche che al di là dell'essenza urge un'unificazione degli opposti. La realtà, *Wirklichkeit*, è questa unità di essenza e esistenza, "il rapporto divenuto identico a sé; è perciò sottratto al *passare* e la sua *esteriorità* è la sua energia; in essa il reale è riflesso in sé; il suo essere determinato è soltanto la *manifestazione di se stesso*, non di un altro" (§ 142 A).

Come noto, in Hegel realtà ha diversi significati. Mentre *Realität* è una categoria dell'essere, *Dasein e Existenz* sono determinazioni dell'essenza che, soddisfatte tutte le sue condizioni, entra nell'esistenza. Reale, *wirklich*, è l'unità posta di essenza ed esistenza: non ciò che ha esistenza sensibile, ma ciò che può avere effetti (*wirken*), sicché la definizione di realtà è l'automovimento, il produrre effetti rimanendo sé (WL II 208, SL 616). La realtà è pertanto la sostanza che è causa (WL II 224, SL 631). Reale è "ciò che ha in sé l'idea e la esprime" (WL II 464, SL 859).

#### 4. Hegel, Aristotele, la realtà

Cerchiamo di fare il punto. Rispetto a Kant possiamo dire quindi che l'articolazione e divisione interna del concetto di realtà è molto più forte: infatti l'effettualità o realtà (*Wirklichkeit*) differisce dalla *Realität* (che per Kant è categoria di qualità e per Hegel dell'essere); ma differisce anche dal *Dasein* o esistenza, che Kant equiparava. Inoltre, mentre in Kant la relazione permette

di pensare i rapporti tra oggetti e la modalità non apporta nulla al nostro concetto dell'oggetto, in Hegel la realtà come effettualità è categoria prima di modalità e poi di relazione; anzi, è l'unificazione di modalità e relazione, perché è costituita dal rapporto di necessità e contingenza e dal rapporto di sostanzialità come manifestazione di se stessa.

La necessità è propriamente quello che si regge su se stesso, che ha ragione di essere. Per questo è chiamata con uno strano termine, attuosità: "non è *l'essere* come tale, ma l'essere che è *perché* è, vale a dire l'essere come assoluta mediazione di sé con se stesso" (WL II 219-20, SL 626 e 627). Mentre ciò che dipende da altro è contingente, dal necessario esigiamo che sia quello che è mediante se stesso, che sia anzi la mediazione di sé con sé interiorizzata e tolta<sup>5</sup>. Per intendere la realtà allora è indispensabile soffermarsi sul suo aspetto di sviluppo, di autoposizione. Qui non abbiamo un rapporto oppositivo con l'altro da sé, ma un rapporto costitutivo di sé con sé, perché identità e alterità sono già concepite insieme.

In tutto questo la cosa più stupefacente è che Hegel ritiene che a mostrare questo sia Aristotele. "Attuosità" è un termine comprensibile solo alla luce dell'interpretazione hegeliana dell'*energeia*. La grandezza di Aristotele secondo Hegel è non tanto di averci illustrato i caratteri di ogni movimento per essenza incompiuto, dalla produzione (*poiêsis*) al movimento fisico (*kinêsis*), quanto soprattutto di averci additato il modello alternativo dell'*energeia* compiuta. In questa non abbiamo un diventare altro ma uno sviluppo di sé, in cui il soggetto del movimento e il suo fine coincidono (il soggetto è *arche kai telos*), così come coincidono, o smettono di valere per la loro differenza, inizio e fine. È a questo che pensa Hegel quando scrive, richiamandosi ad Aristotele a proposito della teleologia del concetto, che «nella sua azione efficiente non passa in altro, ma si *conserva*, cioè manda ad effetto soltanto se stesso ed è alla *fine* quello che era all'*inizio*, nell'*originarietà*» (§ 204 A).

Per Hegel, Aristotele tratta l'essenza come una causa finale e quindi come un universale concreto. Per questo ritiene che Aristotele vada trattato a livello del Concetto, non dell'Essenza. In altre parole, la sostanza non è un'astrazione riflessiva ma un universale concreto che contiene in sé il principio del suo sviluppo e realizzazione. *L'energeia* è già lo stadio in cui essenza e apparenza sono conciliate; ma lo sono solo perché sono una negatività in relazione a se stessa,

<sup>5</sup> Cfr. Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, Paris 2007, pp. 17-34, e L. Sala, "Wirklichkeit. I risvolti pratici di una distinzione metafisica", in C. Basile (ed.), *I filosofi e la politica*, Pisa 2017, pp. 67-81.

un automovimento, e pertanto una totalità. L'essenza hegeliana non è una totalità in sviluppo perché il suo altro le è opposto e separato. E questa relazione (interno-esterno, essenza-esistenza ecc.) non è un intero perché le manca un sostrato, una base: una *Grundlage* a cui gli opposti siano immanenti. Appena è concepita come fine di se stessa, l'essenza diventa un universale, un concetto che particolarizza se stesso (WL II 182, SL 589-90).

Per Hegel il concetto come *energeia* è il processo di realizzazione di sé del pensiero nella realtà. Per Hegel è chiaro che Aristotele si situa al livello del concetto, non dell'essenza. Aristotele non è mai un filosofo dell'intelletto o della riflessione secondo Hegel perché il suo concetto è vitalità, entelechia. Possiamo capire allora perché Hegel dissocia l'*Organon* dalla *Metafisica* e trovi lo spirito speculativo di Aristotele in questa e non in quello. Può farlo nella misura in cui a sua volta associa la *Metafisica* al *De anima*, alla *Fisica* e all'*Etica* e ne costruisce l'unità tematica come, in primo luogo, una teoria delle determinazioni pure che innervano la natura come un tutto vivente, e, in secondo luogo, una teoria dell'intelletto come autocoscienza assoluta nei soggetti finiti di teoria e prassi. Tutta questa interpretazione è resa possibile dalla sua interpretazione del *nous* come automovimento, il principio di una dialettica degli intelligibili, e un essere in identità e differenza con il suo altro<sup>6</sup>.

## 5. Conclusioni

Permettetemi in conclusione alcune puntualizzazioni. Il problema non è, come nel libro di Horstmann *Ontologie und Relationen*, discutere delle relazioni interne ed esterne<sup>7</sup>. Nella realtà, *Wirklichkeit*, non abbiamo un'ontologia delle relazioni, ma l'inizio di un'ontologia del concetto. O meglio, realtà e necessità, e poi il concetto come sapere di queste, sono un'ontologia relazionale perché ogni relazione è pensata nella totalità e unità dei suoi riferimenti.

Sarebbe una generalizzazione indebita dire, con Buber, che tutto è relazione. Dove tutto è relazione, tutto dipende da altro, nulla ha indipendenza o si regge su se stesso. Non si tratta certo di tornare alla tradizione che assu-

<sup>6</sup> Per i motivi che sottendono alle semplificazioni di questa interpretazione cfr. la discussione in A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001, pp. 308-25, e "La ripresa hegeliana del *nous* aristotelico," in *Materiali per un lessico della ragione*, a cura di M. Barale, Pisa, ETS 2001, 333-55.

<sup>7</sup> R.-P. HORSTMANN, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein 1984.

me delle sostanze come date e delle relazioni fa qualcosa di esterno e irreali. È solo che ci sono certi rapporti, come quello a sé, che non si esauriscono in un rapporto ad altro. Nella filosofia di Hegel sé ed altro si intrecciano a diversi livelli. Per esempio, nella lotta servo-padrone della *Fenomenologia* i termini sono, come in Aristotele, correlativi, cioè il loro essere è definito dal loro reciproco; e tuttavia, non sono correlative le autocoscienze in lotta, perché l'autocoscienza è un rapporto a sé indipendentemente da quello che è in rapporto ad altro. La categoria dell'essere-per-sé (*Fürsichsein*) sta su un altro livello rispetto all'esser-per-altro (*Etwas und Anderes*). Il fatto che poi nel riconoscimento in senso pieno e compiuto dell'agire etico si identifichino e traggano significato e consistenza l'uno dall'altro non significa che siano lo stesso concetto. A differenza di Kant, Hegel non pensa che la relazione ad altro sia resa possibile dal principio supremo della relazione a sé dell'unità sintetica originaria dell'appercezione (KrV B 134); anzi, pensare insieme identità e alterità, rapporto a sé e rapporto ad altro, è fondamentale; pure, non c'è verso di arrivare all'identità *a partire dall'alterità*, perché dal rapporto ad altro non si arriva al rapporto a sé: anche un rapporto pienamente reciproco non può essere identico a un rapporto riflessivo. Quello in cui tutto è definito dal suo rapporto ad altro è per Hegel il mondo spinoziano, in cui non viene fatto spazio all'indipendenza e infinitezza del rapporto a sé.

Il percorso della logica dell'essenza ha per esito la realtà come rapporto assoluto proprio perché si parte da un immediato, si comprende che senza un'opposizione interna non è pensabile, ma all'opposizione non si può restare fermi; e il movimento è uno sviluppo immanente, interno a una sostanza-soggetto.

Proprio questo reggersi su di sé della sostanzialità è il punto da concepire. Per farlo, l'imperativo primo è pensare la differenza come interna all'identità, la negazione come interna all'essere. Un conto allora è pensare il legame differenziato e ognora diverso tra identità e alterità. Un altro -- una mossa ulteriore che alcuni di noi esitano a fare -- è fonderle<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> In questo saggio faccio uso di risultati di miei lavori precedenti: *Hegel and Aristotle* (Cambridge 2001), *The Powers of pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy* (Chicago 2015), and *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant* (Roma 2016).

Ringrazio di cuore Marco Ivaldo, Tristana Dini, Antonio Carrano per l'invito e la discussione. Vorrei ringraziare anche Alessia Giaccone, Jean-François Kervégan e Pierre-Marie Morel per la discussione di una relazione analoga tenuta a Parigi nel giugno 2018.