



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

---

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO: XXVII

## **Il pensiero della cosa**

***Wahrheit* hegeliana e *identity theory of truth***

**Direttore della Scuola:** Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Luca Illetterati

**Dottoranda:** Giovanna Miolli



## Esposizione riassuntiva

---

Lo scopo generale della dissertazione è quello di indagare la concezione hegeliana della verità. La tematica è affrontata attraverso una specifica domanda, la cui formulazione è ripresa dal titolo di un articolo di Robert Stern: ‘Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth? (Hegel abbracciava una teoria della verità come identità?)’. In questo contesto, per *identity theory of truth* si intende la tesi secondo cui la verità consiste nell’identità del contenuto di un giudizio (cioè una proposizione) con un fatto.

La ricerca fornisce un’accurata analisi di quegli elementi implicati tanto nella concezione hegeliana della verità quanto nella *identity theory of truth*, che potrebbero indurre a interpretare queste due posizioni come una sola e medesima. Tali elementi sono: le nozioni di ‘pensiero’, ‘contenuto di pensiero’, ‘giudizio’, ‘contenuto del giudizio’, ‘realtà’ e ‘identità’.

Attraverso l’analisi del significato che ciascuna di queste nozioni assume, rispettivamente, all’interno della *identity theory of truth* e della concezione hegeliana della verità, sarà possibile far emergere, come in controluce, alcuni caratteri fondamentali di quest’ultima.

Quanto qui si vuole argomentare è che l’affinità che potrebbe essere rinvenuta tra l’elaborazione hegeliana e la ‘famiglia’ delle *identity theories of truth* è solo superficiale. La profonda differenza tra i modi in cui le due posizioni a confronto intendono gli elementi sopra menzionati mostra che la concezione hegeliana della verità non può essere ricondotta a nessuna delle varianti della *identity theory of truth* disponibili.

Il percorso argomentativo si divide principalmente in tre fasi.

1. Il primo capitolo prende le mosse dalla considerazione del recente dibattito sulla *identity theory of truth*. Ciò permette di individuare uno spettro di possibili versioni di questa teoria e di comprendere come in esse siano declinate le nozioni di ‘pensiero’, ‘contenuto di pensiero’, ‘giudizio’, ‘contenuto del giudizio’, ‘realtà’ e ‘identità’.

2. Nel secondo capitolo ci si avvicina alla concezione hegeliana della verità esponendo il dibattito che intreccia quest’ultima alla *identity theory of truth*. In tale occasione sono discusse le posizioni di quegli autori che cercano di rispondere alla domanda: *Did Hegel hold an identity theory of truth?*

3. Il terzo e il quarto capitolo costituiscono la risposta che la presente ricerca intende fornire a questa stessa domanda. A tal fine, si procede all’esame di come quelle medesime nozioni analizzate per la *identity theory of truth* si definiscano nella concezione hegeliana della verità.

## Content

---

The general aim of the Dissertation is to explore Hegel's conception of truth. The topic is approached through a specific question, whose formulation I quote from the title of an article of Robert Stern: "Did Hegel hold an identity theory of truth?" (Stern 1993). In this context, the 'identity theory of truth' is to be understood as the claim that truth is the identity of a judgment's content (i.e., a proposition) with a fact.

The research provides an accurate analysis of those elements, involved both in Hegel's conception of truth and in the identity theory of truth, that could lead one to interpret these views as one and the same. Such elements are: the notions of 'thinking', 'thought content', 'judgment', 'judgment's content', 'reality', 'identity'.

Through the analysis of the meaning that each of these notions receives, respectively, within the *identity theory of truth* and the Hegelian conception of truth, it will be possible to highlight some fundamental characters of the latter.

My claim here is that the affinity one might see between the Hegelian elaboration and the 'family' of the identity theories of truth is just a superficial one. The great difference between the two compared standpoints in interpreting the aforementioned elements, shows that Hegel's view about truth cannot be reduced to any of the identity theories on offer.

In order to demonstrate this thesis, three steps are required:

1. The first chapter focuses on the recent debate on the identity theory of truth. The analysis will allow to individuate different versions of the theory and to explore how they understand the notions of 'thinking', 'thought content', 'judgment', 'judgment's content', 'reality', 'identity'.
2. The second chapter addresses the debate concerning the question as to whether Hegel held an identity theory of truth, and discusses the different positions available on this matter.
3. Chapters three and four articulate the answer that the present work gives to that very same question. To this end, it will be necessary to examine how the aforementioned notions are developed in the context of Hegel's conception of truth.

*A Nove, che mi ha raccontato di come Philae  
sia caduto per sette ore prima di accometarsi su  
67P/Churyumov-Gerasimenko.*

*A Mimma, che ascoltava con me, entusiasmandosi.*



# Indice

---

Tavola delle abbreviazioni	5
----------------------------	---

## Introduzione

1. Il problema della verità in Hegel	7
2. Una lente particolare: <i>Did Hegel hold an identity theory of truth?</i>	13
3. La relazione fra verità e certezza nel concetto hegeliano di verità filosofica	20
4. Il legame speculativo tra la certezza e il principio della soggettività	25
5. Verità e certezza: un paragone con una posizione del dibattito contemporaneo	29

## Capitolo I

### Il recente dibattito sulla *identity theory of truth*

1. Introduzione	43
2. Orizzonte interpretativo ed esigenze teoretiche	45
3. Identità di verità e realtà: la (presunta) <i>identity theory of truth</i> di Bradley	47
3.1. Ostilità verso l'astrazione: limitatezza dei giudizi ed erroneità dei fatti	50
3.2. Gradi di verità e test della coerenza	51
3.3. Il 'suicidio del pensiero'	53
4. La critica alla teoria della corrispondenza	58
5. <i>Identity theory of truth</i> : tentativi di definizione	62
6. Il problema del contenuto del giudizio e del contenuto di pensiero: proposizioni, pensieri ( <i>thoughts</i> ) e pensabili ( <i>thinkables</i> )	64
7. Identità, fatti, proposizioni	74
7.1. Identità: alcuni problemi	74
7.2. Bi-direzionalità dell'identità	82
7.2.1. Spingere i pensieri (o le proposizioni) verso i fatti: la <i>identity theory of facts</i>	83
7.2.2. Spingere i fatti verso i pensieri (o le proposizioni): la <i>identity theory of thought</i>	92
7.3. <i>Robust identity theory</i> vs. <i>modest identity theory</i> : due diverse interpretazioni dei fatti	98

8.	«Mascherare un truismo con un linguaggio ampolloso»: McDowell e la <i>identity theory of truth</i>	104
8.1.	Con un piede in due scarpe: le critiche alla posizione di McDowell	112
8.2.	McDowell risponde: il concetto di mondo e il ‘cuore truistico’ della sua concezione della verità	117
9.	Quale mondo? Quale realtà?	120
10.	Il problema dello statuto della teoria: la <i>identity theory of truth</i> sotto attacco	121
11.	Una <i>identity theory</i> ‘aufgehoben’. Ripensare il vocabolario, liberarsi dai feticci concettuali	130

## Capitolo II

### ‘Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?’

Il dibattito sul rapporto fra la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth*

1.	La questione	139
2.	L’inizio del dibattito. Thomas Baldwin: Hegel come ideatore della <i>identity theory of truth</i>	142
3.	Robert Stern e Ben Levey: verità materiale e verità proposizionale	144
4.	Fiona Ellis: la posizione di Hegel è ‘compatibile’ con la <i>identity theory of truth</i>	149
4.1.	Una versione ‘promettente’ della <i>identity theory of truth</i>	150
4.2.	Hegel e la <i>identity theory of truth</i>	158
5.	Christoph Halbig: <i>Wahrheit</i> e <i>Richtigkeit</i> come componenti della teoria hegeliana della verità	165
5.1.	Idealismo ontologico e realismo epistemologico diretto	165
5.2.	<i>Wahrheit</i> e <i>Richtigkeit</i> : due ambiti distinti della teoria hegeliana della verità	168
5.3.	‘ <i>Wahrheit</i> ’ come concetto ontologico di verità	172
5.4.	‘ <i>Richtigkeit</i> ’ come concetto epistemologico di verità	178
5.5.	Il paradigma della <i>Richtigkeit</i> come <i>identity theory of truth</i>	181
5.6.	Alcune possibili obiezioni all’interpretazione di Halbig	189
5.7.	Conclusioni	205



### Capitolo III

#### Il concetto e la (sua) realtà

#### Forma e contenuto del pensiero, realtà, identità

1.	Il problema del ‘contenuto di pensiero’ in riferimento alla verità	209
2.	La relazione tra forma e contenuto del pensiero	214
2.1.	La centralità della questione della verità nella <i>Scienza della logica</i> : forma e contenuto del concetto	219
2.2.	Tre diverse considerazioni della logica	222
2.2.1.	La concezione ordinaria della logica	223
2.2.2.	La logica trascendentale kantiana	225
2.2.3.	La logica speculativa hegeliana	229
2.3.	Pensiero e contenuto di pensiero: confronto tra Hegel e la <i>identity theory of truth</i>	234
3.	La verità come «l’idea che si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà»	236
3.1.	Il concetto come generatore della propria realtà	238
3.2.	Scienza della logica e scienze reali: quale realtà?	250
3.3.	L’idealismo del finito	266
3.4.	Realtà: confronto tra Hegel e la <i>identity theory of truth</i>	278
3.5.	L’esser uno di ontologia ed epistemologia nella concezione hegeliana della verità	281
3.5.1.	Lecture epistemologiche e metafisiche. Assunzioni e problemi	281
3.5.2.	Un’ontologia ripensata radicalmente	287
3.5.3.	Il ‘vero essere’: il concetto realizzato a Idea	287
3.5.4.	L’inestricabilità di ontologia ed epistemologia: l’identità di verità e certezza	294
4.	Identità: non esclusività del termine	306
4.1.	L’identità nella Dottrina dell’Essenza: ‘pura identità’ e ‘identità determinata’	315
4.2.	L’identità come universalità concreta del concetto	324
4.3.	Identità: confronto tra Hegel e la <i>identity theory of truth</i>	335

## Capitolo IV

### La relazione tra verità e giudizio nella concezione hegeliana della verità

Il giudizio come *Dasein* del concetto e la rideterminazione del contenuto logico del giudizio

1.	Come considerare il giudizio nel processo della verità?	341
2.	I caratteri distintivi del giudizio	343
3.	Un passo indietro: il giudizio come <i>Dasein</i> del concetto	345
3.1.	Considerazione oggettiva vs. considerazione soggettiva del giudizio	351
4.	Contenuto logico vs. contenuto rappresentativo	355
5.	Il 'significato oggettivo' del giudizio	364
6.	La rideterminazione del contenuto logico del giudizio	368
6.1.	Lo sviluppo del contenuto logico: 'l'individuo è universale' e 'l'universale è individuo'	381
6.2.	Dal giudizio della riflessione al giudizio della necessità: la determinazione della relazione contenuta nella copula	391
6.3.	Il giudizio del concetto	396
7.	Che cosa significa per un giudizio essere vero?	403
8.	Giudizio vs. proposizione	411
8.1.	La «proposizione speculativa». Vero soggetto e vero contenuto	420
9.	Il giudizio e il suo contenuto: confronto tra Hegel e la <i>identity theory of truth</i>	437

## Conclusione

1.	Una conversazione radiofonica (forse)	443
2.	Il pensiero della cosa	448
3.	Ultimo <i>round</i> : concezione hegeliana della verità e <i>identity theory of truth</i> a confronto	451
4.	La stella di Einstein	455

Bibliografia	465
--------------	-----

Ringraziamenti	483
----------------	-----

## Tavola delle abbreviazioni

---

Per indicare i testi hegeliani più frequentemente citati si farà uso delle abbreviazioni riportate di seguito.

- Diff.* G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 1968 ss. (in seguito citato *GW*), Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner, O. Pöggeler, 1968, pp. 1-92 (*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano: Mursia, 1971, pp. 1-120).
- PhG* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, 1980 (*Fenomenologia dello Spirito* a cura di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia, 1960, 2 voll.)\*
- WdL I* G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in *GW*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, 1985 (*Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 2011, tomo primo, pp. 1-430).
- WdL II* G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812-1813), *Die Lehre vom Wesen*, in *GW*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, 1985 pp. 233-441 (*Scienza della logica*, cit., tomo secondo, pp. 431-646).
- WdL III* G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), in *GW*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, 1985 (*Scienza della logica*, cit., tomo secondo, pp. 647-957).
- Enz.* G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *GW*, Bd. 20, hrsg. von F. Nicolini, O. Pöggeler, 1969 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad., prefazione e note di B. Croce, Roma-Bari: Laterza, 2009; in riferimento alla Logica enciclopedica ci si è serviti anche della traduzione *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET, 1981).\* \*

Nel testo, dopo l'abbreviazione, segue il numero della pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, quello della pagina corrispondente della traduzione italiana.

\* Nel caso della *Fenomenologia dello spirito*, a seguito della segnalazione della pagina dell'edizione tedesca, si indica tra parentesi prima il volume (I o II) e poi la pagina corrispondente della traduzione di E. De Negri.

\*\* In riferimento all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, le citazioni estrapolate dal testo principale e dalle note sono riprese dalla traduzione italiana di B. Croce, quelle estratte dalle aggiunte si riferiscono invece alla traduzione di V. Verra.

## Introduzione

---

### 1. *Il problema della verità in Hegel*

Nell'articolo 'What Is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?' Rolf-Peter Horstmann illustra una situazione, per molti versi aporetica, che a suo dire caratterizza gli studi hegeliani contemporanei. L'interprete di Hegel dei nostri giorni si troverebbe a fare i conti con un'apparente alternativa: o 'salvare' della speculazione hegeliana quelle *parti* che si ritengono di una qualche utilità e attualità, rinunciando così all'*intero* sistematico, o propendere per quest'ultimo, con il rischio di ritrovarsi a dover gestire aspetti e ambiti che al lettore odierno potrebbero creare qualche serio imbarazzo<sup>1</sup>.

Nel corso dell'argomentazione di Horstmann, l'alternativa assume presto i tratti del vicolo cieco. Da un lato, infatti, l'operazione di isolare alcuni aspetti dell'elaborazione hegeliana, appartenenti per lo più al pensiero socio-politico e fenomenologico e alle riflessioni introduttive alle trattazioni vere e proprie, si mostra fundamentalmente scorretta, poiché tali aspetti si radicano proprio in quell'intero che è stato scartato. Essi sono quello che sono e si mostrano secondo i caratteri che Hegel attribuisce loro, proprio in virtù della costruzione metafisica che li sorregge e che si articola secondo precise convinzioni ontologiche, metodologiche ed epistemologiche. Estrapolare queste parti perché ritenute utili ai fini della riflessione contemporanea è un'azione poco avveduta, in quanto ignora (o mette deliberatamente a tacere) il fatto che esse abbiano senso solo se inserite nel contesto in cui sono sorte. Per ricorrere a un'immagine piuttosto banale, chi veda spuntare dalla terra il ciuffo verde di una carota, non può tirare a sé il ciuffo senza estrarre l'intera carota. Allo stesso modo, non si può considerare una parte della speculazione hegeliana, senza con ciò assumere l'intero sistema che ha generato questa parte<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Horstmann (1999). In particolare, l'idea di sistematicità propria della filosofia hegeliana sarebbe connessa a tre principali rivendicazioni, rispettivamente di natura ontologica, metodologica ed epistemologica (cfr. *ivi*, p. 278). Esse rientrerebbero fra gli aspetti della speculazione di Hegel che rischiano di «non avere più per noi alcun valore intrinseco» (*ivi*, p. 277). Conseguentemente, lo studioso che voglia avvicinarsi all'elaborazione hegeliana come a un intero sistematico, deve rendere conto anche di tali caratteri.

<sup>2</sup> Pertanto, alla domanda «siamo autorizzati a sfruttare elementi della filosofia di Hegel presi isolatamente allo scopo di imparare qualcosa da lui?» (*ivi*, p. 282) Horstmann dà risposta negativa (per la relativa argomentazione cfr. *ivi*, pp. 281-286). Egli aggiunge però una precisazione: «Non ho intenzione di suggerire che una simile trattazione selettiva della filosofia di Hegel non sia possibile nel senso che essa non possa condurre a risultati interessanti. Tutto ciò che sono pronto a dire è che questa trattazione presenta i propri problemi se si suppone che essa sia compatibile con obiettivi filosofici genuinamente hegeliani. [...] Occuparsi della filosofia di Hegel in un modo piuttosto selettivo significa, per

Dall'altro lato, sostiene Horstmann, abbracciare l'impostazione hegeliana nel suo complesso, e quindi accettare le rivendicazioni ontologiche, metodologiche ed epistemologiche che ne definiscono la struttura portante, è per un filosofo contemporaneo semplicemente inammissibile<sup>3</sup>. La carota, una volta estratta nella sua interezza, si rivela indigeribile.

Sembra, quindi, che ovunque si voglia andare, si sia destinati a sbattere da qualche parte, a trovarsi la via preclusa, in particolare per quanto riguarda i tentativi di attualizzazione della filosofia hegeliana<sup>4</sup>.

Di fronte a un simile dilemma, cosa significa affrontare il problema della verità in Hegel? O ancora, vi è in generale la possibilità che questa dimensione della sua filosofia sia in grado di offrire chiavi di lettura che si rivelino feconde per il dibattito contemporaneo?

Per quanto riguarda il primo quesito, commisurarsi con la questione della verità in Hegel sembra imporre di per sé una scelta per il secondo corno del dilemma proposto da Horstmann: nel momento stesso in cui si consideri tale questione, si vede come essa richiami a sé tutto l'impianto sistematico. Un evidente indicatore di ciò è la celebre affermazione, apparsa nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, secondo cui «il vero è l'intero» [*das Wahre ist das Ganze*]<sup>5</sup>. Un'ulteriore conferma giunge dalla dichiarazione, interna alla medesima Prefazione, che il vero è «effettuale [*wirklich*] solo come sistema»<sup>6</sup>.

Data la coestensività (se non altro asserita a livello di intenzioni) del tema della verità con le dinamiche di strutturazione e sviluppo interne al sistema, è difficile non riconoscere la vastità dell'argomento e non immaginare che la quantità di aspetti che ne andrebbero rilevati sia piuttosto ingente.

---

dire il meno, non essere molto fedeli al suo volere. [...] Se [...] noi cominciamo a separare elementi di questa filosofia dal loro contesto sistematico al fine di trarre vantaggio filosofico da essi presi in isolamento, non eseguiamo più la volontà di Hegel, ma aderiamo a un progetto differente». Ivi, pp. 284-285.

<sup>3</sup> Secondo Horstmann, la ragione di questa impossibilità sembra essere che «la nostra visione di ciò che uno dovrebbe fare in filosofia è cambiata». Ivi, p. 281.

<sup>4</sup> «Quindi al momento la nostra situazione sembra essere la seguente: da un lato la maggior parte di noi non è pronta a seguire il fine di Hegel riguardo a ciò che dovrebbe essere fatto con la sua eredità filosofica, e per ragioni piuttosto buone; dall'altro lato molti ovviamente credono ancora nella fecondità di alcune sue idee filosofiche o nel valore di parti del suo lascito. Hegel è convinto [...] che il valore filosofico di ciascuna di queste idee dipenda dal valore dell'intero suo lascito. La maggioranza di quelli che al momento si occupano di Hegel vuole altrimenti». Ivi, p. 285. Di fronte a questa situazione aporetica, Horstmann prospetta due possibili atteggiamenti: o «rinunciare al compito di cercare un'adeguata valutazione di quel lascito e proseguire con la pratica (consolidata fin dal tempo di Marx) di asportare da esso qualsiasi cosa sembri appropriata a un qualunque scopo filosofico uno stia perseguendo» o confrontarsi con «il tentativo piuttosto laborioso di ritornare ancora una volta ai testi di Hegel al fine di ottenere un quadro migliore di cosa esattamente egli stia cercando di realizzare da un punto di vista filosofico e della misura in cui il suo progetto, per come egli lo ha concepito, sia ancora convincente». Ivi, p. 286.

<sup>5</sup> *PhG*, p. 19 (15).

<sup>6</sup> Ivi, p. 22 (19).

Che cosa significa, infatti, dire che ‘il vero è l’intero’? O che la verità è tale solo nel sistema? Anche chi fosse digiuno di studi hegeliani potrebbe comunque avvertire in queste espressioni il grado di importanza e pervasività del tema della verità. Esse lasciano infatti intendere che qualsiasi cosa ‘accada’ nel sistema, qualsiasi dinamica o relazione prenda corpo internamente al costituirsi della filosofia come scienza, abbia a che fare con la verità. Di più: che quanto l’esposizione filosofica presenta *sia* lo strutturarsi stesso della verità.

Se poi quel medesimo lettore digiuno di studi hegeliani sfogliasse la *Scienza della logica* e corresse, forse un po’ imbrogliando, all’ultima sezione del terzo libro, scoprirebbe che per Hegel non c’è un ‘fuori’ rispetto alla verità speculativa, come a significare che il vero come intero è davvero il *tutto*, che non tralascia niente. L’Idea è «il Vero come tale»<sup>7</sup> scrive qui Hegel, «soltanto l’idea assoluta è *essere, vita* che non passa, *verità di sé conscia*, ed è *tutta la verità*. Essa è l’unico oggetto e contenuto della filosofia. Contenendo in sé *ogni determinatezza*, ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, essa ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste»<sup>8</sup>.

Nonostante si tratti di poche righe, in esse Hegel condensa il grado di articolazione e complessità che caratterizza la sua concezione della verità. L’Idea (il vero come tale) si presenta innanzitutto come un movimento, o meglio, un processo, attraverso cui essa si determina (si auto-differenzia) in se stessa e si riconosce come identica alle determinazioni poste: l’Idea «è il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con se stesso»<sup>9</sup>: è «per sé *universalità* e *conoscenza* e nel suo altro ha per oggetto la *sua propria oggettività*»<sup>10</sup>. Che l’Idea contenga in sé ogni determinatezza deve quindi essere letto come il fatto che essa abbia «in sé la suprema opposizione»<sup>11</sup>, laddove questa opposizione è da concepirsi come un’alterità che l’Idea medesima ha posto e in cui essa è presso se stessa.

Il processo mediante cui l’Idea si dà un contenuto determinato, proprio perché è un processo di autodifferenziazione, si svolge attraverso diverse ‘configurazioni’. Si può allora intendere, ricordando l’affermazione secondo cui il vero è l’intero ed è effettuale solo come sistema, che il sistema stesso identifichi il processo attraverso il quale si genera la totalità di queste configurazioni in cui l’Idea riconosce se stessa.

Certamente, il sistema filosofico hegeliano nella sua interezza comprende la scienza della logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Ma

---

<sup>7</sup> *WdL III*, p. 173 (857).

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 236 (935-936).

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 236 (935).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

queste tre sfere non sono da concepirsi come compartimenti stagni<sup>12</sup>. Al contrario, è l'Idea stessa che si autodetermina come natura (l'Idea «*nel suo alienarsi da sé*»<sup>13</sup>) e come spirito (l'Idea «*che dal suo alienamento ritorna in sé*»<sup>14</sup>).

[...] le differenze delle scienze filosofiche particolari non sono altro che determinazioni particolari dell'Idea; ed è questa soltanto che si rappresenta in quei diversi elementi. Nella natura, ciò che vien conosciuto non è altro che l'Idea, ma essa è nella forma dell'*alienazione*; ed egualmente nello spirito è anche la stessa in quanto è *per sé* e *diviene in sé e per sé*. Ciascuna di queste determinazioni particolari, nella quali appare l'Idea, è insieme un momento di *passaggio* [...] <sup>15</sup>.

Annotazioni di analogo tenore chiudono anche la *Scienza della logica*:

Questa [...] decisione della pura idea, di determinarsi quale idea esteriore, pone a sé però, con ciò, soltanto la mediazione dalla quale il concetto si innalza come libera esistenza andata in sé dall'esteriorità, compie *nella scienza dello spirito* la sua liberazione di per sé e trova il supremo concetto di sé nella scienza logica come puro concetto che comprende se stesso<sup>16</sup>.

Questo brano, insieme alla presentazione hegeliana del sistema della scienza come 'circolo di circoli'<sup>17</sup> e al richiamo, nella conclusione dell'*Enciclopedia*, ai tre sillogismi (1. logica – natura – spirito; 2. natura – spirito – logica; 3. spirito – logica – natura) chiarisce come l'intero processo miri a quella che più sopra è stata definita come «*verità di sé conscia*», cioè il «puro concetto che comprende se stesso». Ora, prendendo come esempio il primo sillogismo (quello in effetti sviluppato da Hegel nell'*Enciclopedia*), questo 'puro concetto che comprende se stesso' è il risultato della scienza logica medesima. Ma non solo. Come si legge nel brano appena citato, il 'supremo concetto di sé' come puro concetto che comprende se stesso è altrettanto il risultato della filosofia dello spirito, che si costituisce come il ritorno a sé dell'Idea attraverso la mediazione della sfera della natura.

---

<sup>12</sup> Cfr. *Enz.*, § 18 Anm.: «Il modo di *representare*, che è proprio della *divisione*, ha perciò questo d'inesatto, che pone le singole parti o scienze l'una accanto all'altra, quasiché esse fossero immobili e sostanzialmente diverse, come tante *specie*».

<sup>13</sup> *Ivi*, § 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, § 18 Anm.

<sup>16</sup> *WdL III*, p. 253 (957).

<sup>17</sup> Cfr. *Enz.*, § 15: «Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in se stesso; ma l'idea filosofica vi è dentro in una particolare determinazione o elemento. Il singolo circolo, essendo in sé totalità rompe anche i limiti del suo elemento e fonda una più ampia sfera: il tutto si pone perciò come un circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario, cosicché il sistema dei suoi peculiari elementi adempie l'intera idea, la quale appare altresì in ciascuno di essi».



La verifica testuale di ciò è piuttosto semplice. Il risultato della scienza logica è presentato da Hegel come segue:

L'idea, come unità dell'idea soggettiva e dell'oggettività, è il concetto dell'idea, del quale l'idea come tale è oggetto [*Gegenstand*], e verso cui essa sta come oggetto [*Objekt*] – un oggetto, nel quale si son riunite tutte le determinazioni. Questa unità è perciò la *verità assoluta e intera*, l'idea che pensa se stessa, e che qui è idea pensante, idea *logica*<sup>18</sup>.

Alla fine della sezione dedicata allo spirito assoluto (che notoriamente si articola in arte, religione e filosofia), Hegel propone delle affermazioni che riprendono con fedeltà per nulla casuale le parole dei paragrafi enciclopedici dedicati all'Idea assoluta:

Questo concetto della filosofia è l'Idea che *pensa se stessa*, la verità che sa, la logicità, col significato che essa è universalità *convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento; e la logicità è il suo *risultato* come *spiritualità*: [...] la spiritualità si è elevata al suo puro principio come a suo elemento<sup>19</sup>.

Tutto ciò è piuttosto indicativo, poiché lascia emergere come il fulcro di questo circolo di circoli che è il sistema della scienza, sia il determinarsi della «*verità pura*»<sup>20</sup>, in quanto Idea che si differenzia in se stessa e si auto-comprende nelle proprie determinazioni.

Ma se ciò che costituisce (anche) il risultato dell'intero sistema è la verità pura come 'puro concetto che comprende se stesso' (o come 'Idea che pensa se stessa') – e quindi la verità *logica* –, allora, ai fini dell'indagine della concezione hegeliana della verità, sarà decisivo soffermarsi su come la verità stessa sia presentata nella scienza logica, salvo tenere a mente che l'Idea medesima, in quanto pura razionalità, si determina in natura e spirito, per poi, in quest'ultimo, tornare a se stessa.

È infatti la logica ad essere presentata come avente «un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero»<sup>21</sup>. Essa, in quanto regno del puro pensiero, «è la *verità, com'essa è in sé e per sé senza velo*»<sup>22</sup>.

Ma cosa significa dire che la verità è conscia di sé? E in che senso il suo contenuto concreto è la realtà in cui l'Idea si fonde solo con se stessa? Nel corso della ricerca si proverà a dare una risposta anche a queste domande. Per ora è sufficiente avere un quadro generale delle ragioni che spingono Hegel a definire il vero come intero e a ravvisarne il processo di auto-determinazione nello sviluppo del sistema.

---

<sup>18</sup> Ivi, § 236.

<sup>19</sup> Ivi, § 574.

<sup>20</sup> *WdL III*, p. 26 (670).

<sup>21</sup> *WdL I*, p. 21 (31).

<sup>22</sup> *Ibid.*

Considerata l'onnicomprensività del tema della verità nella speculazione sistematica hegeliana, è chiaro che allo studioso che volesse occuparsene sarebbe preclusa la strada che predilige l'asportazione (e l'utilizzazione) di una parte rispetto al tutto. Sarebbe infatti altamente scorretto affermare di aver 'ricavato' dalla concezione hegeliana dell'intero sistematico una parte denominabile come 'teoria della verità', la quale sarebbe in qualche modo ben delimitabile rispetto ad altre parti. Sarebbe, cioè, profondamente sbagliato credere che la verità definisca un aspetto circoscritto della filosofia hegeliana, e che tale aspetto sia riconoscibile come una singola parte di essa, staccabile dal resto e pronta al nostro uso e consumo. Al contrario, la problematica della verità è in *ogni* parte del sistema: essa è l'intero presente in ciascuna sua parte.

In linea con l'ampiezza del tema, i contributi di letteratura secondaria sull'argomento sono sparsi e variamente organizzati. Essi permettono di operare una prima ricognizione delle caratteristiche che definiscono la concezione hegeliana della verità. Si spazia da articoli dedicati a un particolare aspetto della questione<sup>23</sup>, a paragrafi o capitoli inseriti in opere che nella loro impostazione generale presentano un oggetto diverso o leggermente spostato rispetto a quello della verità<sup>24</sup>, fino a sezioni interne a volumi dal cui mero titolo la trattazione di questo tema sarebbe insospettabile<sup>25</sup>. Non mancano inoltre interi libri o saggi corposi più incentrati sull'argomento<sup>26</sup>.

Nella serie dei contributi ricorrono alcune questioni basilari. Si distinguono i tentativi di sottolineare in che modo il concetto hegeliano di verità superi e si differenzi da quello della tradizione metafisica a lui precedente (Baum, Kwon, Theunissen). Vi è poi la tendenza a rimarcare il carattere di processualità (Nuzzo) e gradualità della verità (Halbig), con la possibilità di individuare internamente a questo movimento l'agire sistematico di peculiari dinamiche quali la ricorsività e la retroazione (Chiereghin). Un altro tema rilevante è la distinzione tra *Wahrheit* (verità propriamente filosofica) e *Richtigkeit* (correttezza) con l'assegnazione a entrambe di uno specifico ambito di validità (Halbig, Kwon). In particolare, Halbig definisce la *Wahrheit* come 'verità ontologica' che esprimerebbe l'adeguazione (*Übereinstimmung*) del concetto e dell'oggettività. Nella trattazione del lato della *Richtigkeit*, egli riconosce invece l'epistemologia hegeliana, secondo i termini che saranno esposti in seguito.

---

<sup>23</sup> Ad esempio: Solomon (1975); Theunissen (1975); Baum (1983); Stern (1993); De Vos (1996); Halbig (2001); De Vos (2003); Halbig (2004); Halbig (2004a); Puntel (2005); Halbig (2007); Levey (2008); Nuzzo (2009); Wesche (2009).

<sup>24</sup> Cfr. per esempio Theunissen (1980); McDowell (1996); Halbig (2002), pp. 183-217; Ellis (2005), pp. 110-124; Livieri (2012), pp. 153-172; Chiereghin (2011); Bowman (2013); Giuspoli (2013).

<sup>25</sup> Vedi ad esempio Kwon (2004), pp. 24-69.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio Aschenberg (1976); Lau (2004); Spieker (2009).

Compare poi un ulteriore grande tema, legato all'*istanza normativa* che la verità eserciterebbe (Ellis, Halbig, McDowell, Theunissen). Strettamente connessa a tale ambito è l'interpretazione del concetto hegeliano di verità come di un concetto di verità *materiale* (*material truth*), secondo cui essa consisterebbe nella realizzazione dell'adeguazione di un oggetto al proprio concetto (Halbig, Levey, Stern). Sono poi presenti contributi volti a discutere il ruolo del giudizio in relazione alla verità (Lau, Levey, Stern, Trisokkas).

Tutti questi temi torneranno nel corso dell'esposizione. Ciò che ora più conta, tuttavia, è l'individuazione di un 'punto sensibile' che, se toccato, possa rivelare un accesso all'ingombrante vastità della concezione della verità di Hegel.

## 2. Una lente particolare: Did Hegel hold an identity theory of truth?

In un contesto così ampio e di fronte alla complessità dell'argomento (complessità suggerita, come si è detto, dall'intreccio fra lo sviluppo della verità e il costituirsi del sistema), si tratta di individuare un problema che funga da lente 'speciale' attraverso cui guardare alla questione della verità in Hegel e che aiuti a riorganizzare attorno a sé i diversi materiali secondo una struttura efficace.

Nello specifico, la presente ricerca si svilupperà come un tentativo di risposta alla domanda che fa da titolo a un articolo di Robert Stern: *Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?*<sup>27</sup>. Lo scopo è quello di riconoscere e connettere alcuni fra gli aspetti più rilevanti della concezione hegeliana della verità (senza che vi sia, naturalmente, la pretesa di esaurirne l'ambito d'indagine) attraverso la prospettiva fornita dal confronto con la posizione della cosiddetta *identity theory of truth*.

Il testo di Stern – brevissimo, appena qualche pagina – è infatti inteso dall'autore come la replica puntuale a una tesi formulata da Thomas Baldwin nel contributo 'The Identity Theory of Truth'<sup>28</sup>. L'affermazione oggetto di critica è che la teoria della verità come identità abbia origine in Hegel, laddove con questa teoria si intende la tesi secondo cui la verità consisterebbe nell'identità tra il contenuto di un giudizio e un fatto.

In effetti, Baldwin espone il proprio argomento nello spazio di appena un paragrafo, senza dilungarsi troppo in argomentazioni e limitandosi a citare, in modo abbastanza dogmatico, un passo hegeliano che dovrebbe di per sé

---

<sup>27</sup> Cfr. Stern (1993).

<sup>28</sup> Baldwin (1991).

bastare come prova: «La verità nel suo senso più profondo consiste nell'identità tra l'oggettività e il concetto»<sup>29</sup>.

La ricostruzione del dibattito che prende avvio da questa tesi di Baldwin è rimandata al secondo capitolo, nel quale si avrà modo di presentare e discutere le diverse posizioni che possono essere assunte rispetto al problema del rapporto fra Hegel e la *identity theory of truth*.

L'ingresso nella concezione hegeliana della verità offerto dalla domanda di Stern non è immediato. Come minimo richiede che si abbia una qualche nozione delle tesi e della strutturazione generale della *identity theory of truth*, espressione, questa, coniata da Candlish in un articolo del 1989, in cui si propone di dimostrare come Bradley fosse un sostenitore della teoria considerata<sup>30</sup>.

Parallelamente, è necessario un confronto tra le due posizioni a tema – la *identity theory of truth* e la concezione hegeliana della verità – condotto in modo tale da disambiguare i termini di cui esse si sostanziano. A prima vista, infatti, l'ipotesi di Baldwin potrebbe sembrare di una qualche plausibilità. Di più, potrebbe apparire appetibile, se non addirittura consigliabile, in quanto permetterebbe di costruire un ponte – la cui edificazione è, nel panorama filosofico contemporaneo, oggetto di numerosi sforzi – tra la filosofia hegeliana e la più recente filosofia analitica. Sono le stesse interpretazioni di alcuni studiosi, formulate secondo passaggi argomentativi non sempre innocui, che porterebbero in questa direzione<sup>31</sup>. Se riuscisse, l'operazione sarebbe tanto più 'fortunata' poiché spezzerebbe il 'dilemma di Horstmann'<sup>32</sup>: se infatti, come sostiene Baldwin, la *identity theory of truth* potesse davvero rinvenire le proprie origini nella concezione hegeliana della verità, avremmo trovato un aspetto strettamente connesso allo sviluppo sistematico dell'intero che però non risulterebbe eccessivamente scomodo né esageratamente 'stravagante' per un filosofo contemporaneo. Con questo, per certi versi, sarebbe recuperata una qualche utilità della riflessione hegeliana nei confronti della produzione filosofica attuale.

In considerazione di questo, non è fuori luogo chiedersi cosa abbia indotto Baldwin ad avanzare una tesi simile. Cosa rende, almeno superficialmente, plausibile la sua proposta? Quali sono i motivi che spingono a intravedere un'affinità se non addirittura una coincidenza o una filiazione tra le due posizioni in gioco?

---

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 40. Il passo hegeliano è ripreso dall'aggiunta (*Zusatz*) al § 213 dell'*Enciclopedia* del 1830. Ad anni di distanza Baldwin ritorna sul tema e controbatte alla replica di Stern, sforzandosi di articolare in modo più ampio la propria posizione (cfr. Baldwin 2004).

<sup>30</sup> Cfr. Candlish (1989). D'ora in avanti si farà per lo più riferimento alla *identity theory of truth* impiegando il termine originale inglese.

<sup>31</sup> Ci si riferisce in particolare a Ellis e Halbig. Per un maggiore approfondimento della questione si rimanda alla trattazione contenuta nel secondo capitolo.

<sup>32</sup> Così definito da Halbig: cfr. Halbig (2007), p. 34.

Ci sono, in effetti, alcuni termini costitutivi di entrambe, così come uno sfondo ontologico comune, che, secondo coordinate ancora estremamente generali, può essere espresso attraverso l'idea della 'non-separazione di pensiero e realtà'<sup>33</sup>. La condivisa presenza di questi termini e di questo sfondo teoretico ha come risultato più immediato quello di far pensare a una stretta relazione tra le due posizioni, fino a concepirle come coincidenti.

Contrariamente a tale impostazione, si vuole qui sostenere quanto segue: l'affinità che può essere rinvenuta tra la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth* è solo superficiale. La differenza tra i modi in cui le due posizioni a confronto intendono gli elementi che sembrerebbero deporre a favore di una simile affinità, mostra che la concezione hegeliana non può essere ricondotta ad alcuna versione della *identity theory of truth*<sup>34</sup>. Con ciò non ci si propone di argomentare a favore di una qualche superiorità della riflessione hegeliana rispetto alla *identity theory of truth*. Lo scopo è piuttosto quello di evitare un errore interpretativo.

Ai fini della dimostrazione di questa tesi, si procederà all'individuazione e all'analisi dei termini comuni alle due posizioni per come essi si presentano in ciascuna. A fronte della comunanza delle nozioni chiave, la differenza si gioca infatti in ciò che con esse viene indicato e compreso. Gli elementi cui ci si riferisce sono le nozioni di: 'pensiero', 'contenuto di pensiero', 'giudizio', 'contenuto del giudizio', 'realtà', 'identità'.

Il confronto tra ciò che questi elementi individuano internamente alle posizioni considerate consente di mettere in evidenza la complessità dell'elaborazione hegeliana in merito alla verità e di mostrare come questa non sia sovrapponibile né riducibile a una *identity theory of truth*. La 'lente' adottata permette, infatti, di presentare la concezione hegeliana della verità mediante alcune caratteristiche fondamentali: rispondere alla domanda '*Did Hegel hold an identity theory of truth?*' offre una modalità, che si ritiene efficace, di restituire la posizione di Hegel attraverso le chiavi di lettura fornite dalle nozioni indicate più sopra.

Lo stesso titolo che si è scelto di dare al presente lavoro – 'Il pensiero della cosa' – vorrebbe giocare proprio sull'ambiguità del ripresentarsi dei medesimi termini chiave in entrambe le prospettive in esame. Le ragioni di questa scelta verranno esplicitate nel dettaglio in sede di conclusione, poiché potranno emergere con più chiarezza alla fine del percorso che si intraprenderà a breve.

Tuttavia, si possono già qui formulare alcune considerazioni in merito. In una certa misura, il titolo 'Il pensiero della cosa' riesce a racchiudere in sé tanto il concetto hegeliano di verità quanto la *identity theory of truth* (con l'unica eccezione di una versione di quest'ultima – la cosiddetta '*modest*

---

<sup>33</sup> Nel corso del primo e del secondo capitolo si avrà occasione di soffermarsi sui diversi modi di interpretare questo quadro ontologico. Ve ne sono almeno due: o come *truismo* e dunque punto di partenza, o come risultato di una costruzione *metafisica*.

<sup>34</sup> Vi sono infatti, come si vedrà, diverse varianti di questa teoria.

*identity theory*). Per quale motivo? Perché esso evoca una delle questioni basilari sottesa a entrambe le posizioni, a prescindere dal grado di esplicitazione che tale questione riceve. Porre il problema del ‘pensiero della cosa’ significa chiedersi che cosa significhi e cosa implichi *pensare la realtà con verità*.

È in generale possibile farlo? Se sì, quale orizzonte teorico può renderne ragione? E in che relazione stanno il pensiero e la realtà perché si dia verità?

Le parole ‘pensiero’ e ‘cosa’, che compaiono nel titolo, possono adattarsi tanto alla riflessione hegeliana quanto alla *identity theory of truth* nelle sue differenti versioni (eccetto una, come si diceva, su cui si tornerà).

Solamente, bisognerà essere cauti nell’individuare i significati di questi termini in ciascuna delle due prospettive. Come mera anticipazione, si può osservare che in Hegel la parola ‘pensiero’ rimanda alla concezione del ‘pensiero oggettivo’ e che nel termine ‘cosa’ si cela sia la parola tedesca ‘*Sache*’ sia la parola ‘*Ding*’. Per un verso, dunque, si potrebbero leggere i due termini come coincidenti, poiché il pensiero oggettivo è in Hegel la Cosa stessa (*die Sache selbst*). ‘Il pensiero della cosa’ starebbe allora a indicare un genitivo soggettivo: la Cosa stessa si mostra e sviluppa in quanto pensiero oggettivo, concepito da Hegel come la razionalità assoluta che si auto-determina tanto nel pensiero del soggetto finito, come pensiero di sé conscio, quanto nella dimensione di ciò che questo medesimo soggetto, in una prospettiva ancora intellettualistica, individuerebbe come la realtà esteriore.

Per un altro verso, invece, ‘Il pensiero della cosa’ potrebbe voler comunicare il senso di un genitivo oggettivo, per cui tale espressione dovrebbe essere letta come ‘il concetto delle cose (*Dinge*)’, ovvero ‘le cose colte in pensieri’. In ciò emergerebbe infatti un ulteriore aspetto della concezione hegeliana della verità, strettamente legato al precedente: quello per cui un oggetto ha la propria verità nel proprio concetto e per cui «preso il pensiero come attivo in relazione ad oggetti, – come *riflessione* su qualche cosa, – l’universale, che è il prodotto della sua attività, contiene il valore della *cosa*, l’*essenziale*, l’*interno*, il vero»<sup>35</sup>. ‘Il pensiero della cosa’ starebbe allora qui a significare che «ciò che è il vero degli oggetti, delle conformazioni e degli avvenimenti, ciò che è l’interno, l’essenziale, la cosa che importa conoscere, non si trovi già *immediatamente* nella coscienza, non sia già quello che si offre alla prima vista e al primo incontro, ma che bisogna prima riflettervi sopra, per giungere alla vera natura dell’oggetto, e che questa si consegua con la riflessione»<sup>36</sup>.

Per quanto riguarda la *identity theory of truth*, invece, il termine ‘pensiero’ si distingue in ‘attività del pensiero’ e ‘contenuto pensato’, mentre nella parola ‘cosa’ potrebbe rientrare, anche se la teoria non fa ricorso a questo termine specifico, il lato della ‘realtà’ (o del ‘mondo’), per lo più restituita attraverso la nozione di ‘fatto’.

---

<sup>35</sup> *Enz.*, § 21.

<sup>36</sup> *Ivi*, § 21 Anm.

In tal caso, da un lato la rivendicazione specifica della *identity theory* afferma la verità come identità di un contenuto pensato con un contenuto reale, dall'altro, l'orizzonte di possibilità di tale identità è ritrovabile (che sia dichiarato o meno) nell'assenza di un *gap* ontologico tra l'attività del pensiero e la realtà. 'Il pensiero della cosa' rimanderebbe allora alla possibilità effettiva, da parte dell'attività di pensiero, di pensare la realtà e al fatto che il contenuto pensato sia in effetti quello stesso contenuto della realtà che è, appunto, pensato dall'attività del pensiero.

Tutti questi aspetti saranno approfonditi nella conclusione, una volta che si avranno maggiori elementi a conferire sostanza a quanto ora si è semplicemente segnalato.

Come è intuibile da quel che si è detto fin qui, l'organizzazione interna del presente lavoro si definisce attorno all'opera di esplorazione della 'fisionomia' che i termini comuni alle due posizioni in esame assumono in ciascuna di esse. Questa medesima operazione consentirà di restituire gli elementi fondamentali della concezione hegeliana della verità seguendo un preciso filo conduttore.

Tale andamento permetterà inoltre di comporre un quadro delle problematiche strettamente correlate al tema della verità in Hegel. Fra queste compaiono le seguenti questioni: in che cosa consista la 'realtà' del concetto (è una realtà diversa rispetto a ciò che comunemente intendiamo con questo termine? Se sì, è una realtà separata? O mantiene una relazione con ciò che a un livello immediato riconosciamo come realtà – la realtà empirica?); il problema dell'idealità del finito; cosa si debba intendere per 'essere' nella nota formula che enuncia l'identità di essere e pensiero, in cui risiederebbe il cuore della filosofia hegeliana; se la *Scienza della logica* possa essere considerata un'ontologia; l'indisgiungibilità di ontologia ed epistemologia nel processo della verità. L'evidenziazione di queste tematiche (alcune solo presentate nei loro tratti problematici, senza che sia data qui una risposta risolutiva) potrà fornire se non altro una 'geografia' delle questioni che la concezione hegeliana della verità abbraccia, cosa che permetterà di approdare a una maggiore consapevolezza del senso in cui il tema della verità coinvolga l'intero sistematico.

Sulla base del progetto ora delineato nelle sue direttrici essenziali, il presente lavoro si struttura in quattro capitoli, cui segue una parte conclusiva.

Il primo capitolo si concentra sulla *identity theory of truth*. Grazie alla ricostruzione del recente dibattito di cui essa è stata ed è oggetto, si procederà a individuare le modalità e i significati attraverso cui questa teoria, nelle sue diverse versioni, intende gli elementi sopra elencati.

In seguito a tale indagine, si potrà cominciare a valutare in che misura la posizione hegeliana possa essere assimilata a (o, ancor più radicalmente, integrata in) questa teoria.

Il secondo capitolo intreccia il discorso riguardante la *identity theory of truth* con quello concernente la filosofia hegeliana. Parallelo, e in certi punti coincidente, al dibattito sulla *identity theory of truth* vi è infatti quello che si interroga sulla possibilità che Hegel abbia abbracciato questa teoria (con l'eventualità che ne sia stato addirittura il promotore). Le risposte fornite a tale quesito sono (almeno) tre, riassumibili, molto schematicamente, in 1. *sì* (Baldwin), 2. *no* (Stern, Levey), 3. *sì e no* (Ellis, Halbig). Le varie posizioni saranno presentate e discusse internamente al capitolo. Da questa analisi emergerà una prima serie di questioni connesse al tema della verità in Hegel: la differenza tra verità materiale (*material truth*) e verità proposizionale (*propositional truth*); la distinzione tra verità filosofica (*Wahrheit*) e correttezza (*Richtigkeit*) e il problema della loro relazione; la possibilità di intendere la *Wahrheit* come verità *ontologica*.

Nel terzo e nel quarto capitolo si svolge il confronto serrato con il testo della *Scienza della logica*, opera che si è qui scelta come riferimento privilegiato ai fini della discussione del tema della verità in Hegel (i motivi della scelta sono emersi più sopra e saranno ribaditi nel corso della trattazione).

Con il terzo capitolo si inaugura il percorso volto a chiarire il significato e la portata di quegli stessi elementi esaminati con riguardo alla *identity theory of truth* per come essi sono sviluppati all'interno dell'elaborazione hegeliana. Inizialmente sarà analizzato in che senso il pensiero logico e il suo contenuto debbano essere intesi in riferimento al processo della verità. Ciò consentirà di produrre alcune riflessioni circa la coincidenza (tutta da definire) della forma e del contenuto del pensiero puro.

In secondo luogo, si cercherà di mostrare come il contenuto del concetto costituisca la sua propria *realtà*. Sarà qui necessario definire in cosa consista questa realtà e illustrare in che modo essa si relazioni (o non si relazioni) a ciò che comunemente intendiamo con tale termine. Sarà questa la sede per soffermarsi sul tema dell'idealità del finito e per fornire alcuni esempi di come la realtà del concetto (puramente logica) strutturi e informi le realtà oggetto delle due scienze reali considerate da Hegel: la filosofia della natura e la filosofia dello spirito.

In ultimo, ci si concentrerà sulla nozione di *identità* in riferimento alla concezione hegeliana della verità. Nello specifico, si forniranno una panoramica e un'analisi dei termini usati da Hegel in questo frangente. Egli infatti non impiega unicamente il sostantivo *Identität*, ma alterna diverse nozioni, prima fra tutte quella di *Übereinstimmung*, oltre a quelle di *Gleichheit* e *Einheit*. Compagno inoltre anche i verbi *entsprechen* e *übereinstimmen*, e gli aggettivi *adäquat*, *angemessen*, *gleich*. Si tratterà allora di evidenziare quali siano le caratteristiche implicite in questi termini e di coglierne le diverse sfumature.

Una seconda operazione sarà rintracciabile nell'esame della trattazione, sviluppata nel secondo libro della *Scienza della logica*, dell'identità come determinazione della riflessione. Emergeranno qui alcuni caratteri



attraverso cui intendere, in un'ottica hegeliana, l'identità: l'autoriferimento negativo, l'immediatezza che ha tolto la mediazione, l'inglobamento della differenza come parte costitutiva. Si argomenterà inoltre che l'identità è innalzata al suo livello propriamente speculativo nell'*universalità* del concetto, la quale presenta, in modalità via via meno astratte, i medesimi caratteri appena indicati. Si arriverà infine alla seguente considerazione: se si intende impiegare il termine *identità* in riferimento alla concezione hegeliana della verità, allora è necessario pensare a un concetto di identità che contenga al proprio interno la differenza, così come la possibilità dell'*auto-differenziazione* (che è parimenti auto-determinazione) e dell'*auto-riconoscimento* nelle differenze poste. Si dovrà cioè concepire l'identità a tema nella concezione hegeliana della verità come il determinarsi dell'*universale concreto*: come il movimento del *metodo*.

Per non perdere il senso della *processualità* e del carattere di *risultato* che la verità, in quanto 'identità' del concetto e della realtà (o oggettività), esibisce, si suggerirà di concepire questa 'identità' come, piuttosto, l'integrazione dei termini *Identität*, *Übereinstimmung* e *entsprechen*. Le ragioni di una simile proposta saranno chiarite all'interno della sezione dedicata alla discussione di tale aspetto.

Il quarto capitolo affronta il problema della rilevanza della forma logica del giudizio rispetto al processo della verità. In particolare ci si concentrerà sul contenuto *logico* del giudizio, al quale solamente (in contrasto rispetto al contenuto empirico o rappresentativo) Hegel attribuisce un ruolo nei confronti della verità. Si tratterà di comprendere se e in che senso un giudizio possa essere vero e in che misura la forma del giudizio partecipi allo sviluppo della verità filosofica. In particolare, si sosterrà che le dichiarazioni hegeliane circa l'inadeguatezza del giudizio a esprimere l'intero della verità filosofica non costituiscono una negazione del suo ruolo internamente alla realizzazione della verità, ma la critica a un certo modo soggettivistico di intendere la forma del giudizio.

Conclude il lavoro una sezione volta a riepilogare i risultati ottenuti e a evidenziare esplicitamente le differenze, che saranno comunque ribadite internamente ai diversi capitoli, tra la *identity theory of truth* e la posizione hegeliana sulla verità.

Sarà inoltre questa l'occasione per valutare se e in che senso il 'dilemma di Horstmann' minacci la concezione della verità di Hegel, e se sia possibile anche da parte di un lettore contemporaneo apprezzare una qualche incisività o utilità di tale concezione, senza voltarsi dall'altra parte, disgustato.

Prima di procedere nella direzione indicata, sarà tuttavia necessario presentare, nelle sue linee essenziali, una questione che permette di introdurre un elemento originale della riflessione di Hegel a proposito della verità.

### 3. La relazione fra verità e certezza nel concetto hegeliano di verità filosofica<sup>37</sup>

Per quanto riguarda il secondo quesito presentato più sopra, quello che si interroga sulla fecondità della concezione hegeliana della verità per il dibattito contemporaneo, vale la pena presentare fin da subito un aspetto che costituirà lo sfondo di quanto verrà trattato nel seguito della ricerca.

Ci si riferisce al complesso rapporto fra verità e certezza. Nello specifico, si vuole qui sostenere che il concetto hegeliano di *verità filosofica* include anche la nozione di *certezza*. In particolare, la verità filosofica è da intendersi come identità di verità e certezza<sup>38</sup>. Il luogo privilegiato della trattazione di questo aspetto è la *Fenomenologia dello spirito*, tuttavia, si ritiene, il risultato prodotto internamente a quest'opera mantiene la propria validità anche per quanto viene esposto nella *Scienza della logica* e in generale nell'intero sistema.

Un modo per entrare nella questione è analizzare la consonanza fra alcuni passaggi contenuti nel capitolo finale della *Fenomenologia* e altri che appaiono nell'Introduzione alla *Scienza della logica* (mettendo per il momento da parte la complessità del rapporto tra queste due opere).

Gli elementi che dovranno essere considerati sono in particolare: la dimostrazione del 'concetto della scienza', la verità, la certezza, il movimento della soggettività.

Nell'ultimo capitolo della *Fenomenologia*, Hegel definisce il 'sapere assoluto' (cioè il punto di vista della scienza) nel modo seguente:

Quest'ultima figura dello spirito, lo spirito che al suo completo e vero contenuto dà in pari tempo la forma del *Sé* e che per questa via, tanto realizza il suo concetto, quanto resta, in questa realizzazione, nel suo concetto, è il sapere assoluto; il sapere assoluto è lo spirito che si sa in figura spirituale, ovvero è il *sapere concettuale*. Non solo *in sé* la *verità* è perfettamente eguale [*gleich*] alla *certezza*, ma ha anche la *figura* della *certezza* di se stesso, ossia è nel suo proprio esserci [*Dasein*], vale a dire è, per lo spirito giunto al sapere, nella *forma* del sapere se stesso. La *verità* è il *contenuto* che nella religione è ancora diseguale alla sua *certezza*. Ma questa eguaglianza [*Gleichheit*] consiste nel fatto che il contenuto ha ricevuto la figura del *Sé*<sup>39</sup>.

Gli aspetti da tenere a mente sono: l'uguaglianza – espressa come un risultato maturato – di verità e certezza e l'assegnazione a entrambe di una

---

<sup>37</sup> Parte di quanto seguirà è ripreso da Miolli (2011).

<sup>38</sup> L'identità qui a tema si costituisce attraverso un processo, non allude perciò a una condizione statica. Il modo in cui intendere tale identità sarà affrontato nel terzo capitolo; in generale, si può anticipare che essa si definisce attraverso un movimento il cui senso è forse espresso più chiaramente dalla parola tedesca *Übereinstimmung*. Come si vedrà sempre nel terzo capitolo, l'identità di verità e certezza ha importanti implicazioni con riguardo alla relazione tra ontologia ed epistemologia in Hegel.

<sup>39</sup> *PhG*, p. 427 (II/295-296; trad. modificata).

valenza che, fino alla soglia del sapere assoluto, le ha contraddistinte: alla verità è assegnato il lato del 'contenuto', alla certezza quello della 'forma'.

Come si evince dal testo, l'identità che viene a instaurarsi tra i due elementi si verifica quando il contenuto abbia ricevuto la «forma del Sé», ovvero la «*figura* della certezza di se stesso».

Se prendiamo seriamente queste dichiarazioni di Hegel, sembra che dobbiamo accettare la sfida rappresentata da un concetto di verità in cui siano necessariamente coinvolte la certezza e, per motivi che saranno a breve chiariti, la soggettività. Per sbarazzarsi del problema, uno potrebbe sostenere che, propriamente parlando, la *Fenomenologia* costituisca solo l'*introduzione* al sistema (una specie di vestibolo) e che il suo ruolo sia pertanto limitato a fornire al soggetto finito la certezza *della* verità filosofica. Così concepita, la certezza indicherebbe la mera (r)assicurazione soggettiva circa la validità del punto di vista della scienza, senza con ciò interferire con la dimensione propria della verità.

Tuttavia, questa interpretazione corre il rischio di rinunciare allo statuto di scientificità che Hegel stesso attribuisce al processo fenomenologico. Per capire perché questa spiegazione risulti ancora insoddisfacente è necessario passare a considerare la *Scienza della logica*. La domanda che deve guidarci è la seguente: il concetto di verità, inteso come l'identità (processuale) di verità e certezza, ha ancora un qualche valore nel «regno delle ombre» che il «sistema della logica» incarna?

La risposta è positiva. È piuttosto significativo che Hegel non faccia marcia indietro rispetto al risultato in precedenza acquisito, ma proponga nuovamente il medesimo argomento nell'Introduzione alla *Scienza della Logica*. Scrive Hegel:

Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, del *contenuto* della conoscenza dalla *forma* di essa, sulla separazione cioè della *verità* dalla *certezza*<sup>40</sup>.

Poco più avanti, egli si appella alla *Fenomenologia*, lasciando intendere che il corretto modo di concepire la scienza è già maturato in quest'opera, dove è sorto il *concetto* di essa.

Nella *Fenomenologia dello spirito* [...] esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell'oggetto fino al sapere assoluto. Cotesto cammino passa per tutte le forme del *rapporto della coscienza verso l'oggetto*, ed ha per risultato il *concetto della scienza*. Questo concetto, dunque, non abbisogna qui (prescindendo da ciò ch'esso sorge dentro la logica stessa) di alcuna giustificazione, poiché l'ha ricevuta appunto nella *Fenomenologia* [...]<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *WdL I*, p. 28 (25).

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 32 (29-30). Cfr. anche *ivi*, p. 33 (30-31): «Il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengono dunque presupposti nella presente trattazione, in quanto che la *Fenomenologia dello spirito* non è appunto altro che la deduzione di tal concetto».

Qualche riga oltre, Hegel ribadisce il medesimo argomento, aggiungendovi alcune specificazioni, che chiudono il cerchio intorno alla consonanza che qui si vuole sottolineare:

Il sapere assoluto è la *verità* di tutte le guise di coscienza, perché [...] solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'*oggetto* dalla *certezza di sé*, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità. La scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza<sup>42</sup>.

Dai passaggi citati si possono estrapolare alcuni punti fondamentali. Innanzitutto, per lo Hegel della *Scienza della logica* il cammino fenomenologico ha procurato la giustificazione del *concetto* della scienza. Questo concetto è il risultato della *Fenomenologia dello spirito* e presuppone, dunque, ciò che lo stesso cammino fenomenologico ha prodotto: la liberazione dall'opposizione della coscienza, cioè dall'opposizione tra il *contenuto* e la *forma* della conoscenza. In altre parole, il risultato della *Fenomenologia* – il concetto della scienza – è la dimostrazione dell'identità di verità e certezza, condizione che è il sapere assoluto a incarnare. In questo modo, la *Fenomenologia* ha dischiuso alla comprensione quali siano le condizioni entro cui solamente può darsi la scienza medesima: l'elemento proprio del pensiero, in cui non vige più alcuna separazione tra il soggetto e l'oggetto, tra la certezza e la verità.

Ora, due problemi si presentano a questo livello (problemi a cui si potrà qui solo accennare, poiché costituirebbero di per sé degli oggetti cui dedicare un'intera ricerca): (1) quello del presupposto e (2) quello del cominciamento. Entrambi hanno a che fare con il sapere assoluto/concetto della scienza in quanto anello di congiunzione tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*.

(1) Dire che il percorso fenomenologico ha 'dischiuso' l'ambito della scienza significa affermare che lo sviluppo di essa prende avvio dal *concetto* della scienza o, meglio, che la scienza stessa si svolge come sviluppo di questo medesimo concetto, che è stata la *Fenomenologia* a dimostrare.

Il cominciamento è *logico*, in quanto dev'esser fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel *sapere puro*. Esso è quindi *mediato* per ciò che il sapere puro è l'ultima, assoluta verità della *coscienza*. Fu notato nell'Introduzione che la *fenomenologia dello spirito* è la scienza della coscienza, l'esposizione di questo, che la coscienza ha per risultato il *concetto* della scienza, vale a dire il *sapere puro*. La logica ha quindi per presupposto la scienza dello spirito che *appare*, scienza che contiene e mostra tanto la necessità e con ciò la prova della verità di quella posizione ch'è il puro sapere, quanto in generale la sua mediazione.

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 33 (31).

[...]

Nella logica invece il presupposto è quello che da cotesta considerazione [la fenomenologia] era venuto a mostrarsi qual risultato, – l’Idea come puro sapere. *La logica è la scienza pura*, vale a dire il sapere puro nell’intero ambito del suo sviluppo. Ma in tal risultato quest’idea si è determinata come quella che è la certezza fattasi verità, si è determinata come la certezza che da un lato non sta più di contro all’oggetto, ma lo ha reso interno, lo conosce come se stessa, – dall’altro lato poi ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all’oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi<sup>43</sup>.

Il lungo passo ora riportato, contenuto all’interno della sezione ‘Con che si deve incominciare la scienza?’, ripropone sostanzialmente quanto si è mostrato finora, con una leggera variante. Il quadro generale è esposto secondo le caratteristiche e le relazioni già descritte in precedenza, solo che, invece di far figurare il ‘sapere assoluto’ (*absolutes Wissen*), Hegel sceglie l’espressione ‘sapere puro’ (*reines Wissen*)<sup>44</sup>. Qui il sapere puro (risultato del cammino coscienziale e sua «ultima, assoluta verità») è identificato con «l’elemento del pensiero che è liberamente per sé» (e che quindi si è liberato dall’opposizione della coscienza) e, altrettanto, con il concetto della scienza. La logica, dice Hegel, sarà proprio «il sapere puro nell’intero ambito del suo sviluppo», sarà cioè uno sviluppo *immanente* al concetto della scienza. Ma tale concetto racchiude l’identità di verità e certezza. Ciò significa che l’intero dispiegamento della scienza dovrà essere concepito come un processo che si articola internamente a questa identità.

Un processo che, in un certo senso, *comincia* con e in questa identità e che tale identità deve al tempo stesso sviluppare<sup>45</sup>.

Con altre parole ancora, tutto quanto verrà articolato nell’elemento proprio della scienza, si dispiegherà nell’ambito di questa tolta separazione fra verità e certezza, tra contenuto veritativo e forma che tale contenuto esprime<sup>46</sup>.

Che il cominciamento logico abbia luogo nel sapere *puro* (laddove ‘*rein*’, oltre a ‘puro’, vuol dire anche ‘astratto’) è sicuramente più funzionale al discorso sul processo logico che Hegel espone nella *Scienza della logica* e le cui determinazioni iniziali sono l’essere e il nulla, concepiti come completa assenza di determinazioni<sup>47</sup>. Mentre il sapere assoluto potrebbe veicolare il senso di un ‘pieno’ in cui si siano depositati i successivi guadagni speculativi del percorso fenomenologico, il sapere puro mantiene un’ambivalenza di significato che, se da un lato rimanda alla liberazione dall’opposizione della coscienza e quindi al ‘pieno’ prodotto dalla *Fenomenologia*, dall’altro già allude

---

<sup>43</sup> Ivi, pp. 54-55 (53-54).

<sup>44</sup> Cfr. Chiereghin (2003).

<sup>45</sup> Si tornerà a breve su questo punto.

<sup>46</sup> Nel terzo capitolo sarà a tema il rapporto tra forma e contenuto della verità.

<sup>47</sup> Cfr. Chiereghin (2003), in particolare pp. 532-536.

alla dimensione di immediatezza e astrazione dell'essere. Se infatti nel sapere puro è superata la differenza tra il soggetto e l'oggetto, fra la certezza e la verità, viene meno la stessa condizione principe del sapere: quella di rapportarsi a un oggetto a sé esterno. In questa maniera, il ribaltamento (logico) del sapere *puro* nell'essere indifferenziato e privo di determinazioni è già contenuto nell'espressione *reines Wissen*.

Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v'è da far altro che considerare, o, meglio non v'è da far altro, scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere, soltanto, *ciò che ci sta dinanzi*. In quanto è venuto a *fondersi in questa unità* [di verità e certezza, di oggetto e soggetto], il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così di esser sapere. Quel che si ha dinanzi non è che *semplice immediatezza*<sup>48</sup>.

(2) Vi è poi il secondo problema evidenziato: quello del presupposto. Nella scienza logica si tratta (anche) di ridimostrare il presupposto (già) dimostrato. Il concetto della scienza, infatti, che da una parte è il *presupposto* (dimostrato dal percorso fenomenologico) allo sviluppo della scienza stessa, deve (ri)dimostrarsi mediante questo sviluppo stesso. Ciò significa che anche l'identità di verità e certezza deve nuovamente prodursi ed essere giustificata attraverso lo sviluppo della scienza logica<sup>49</sup>. Così si può leggere l'affermazione di Hegel (e in particolare ciò che è posto tra parentesi): «Questo concetto, dunque, non abbisogna qui (prescindendo da ciò ch'esso sorge dentro la logica stessa) di alcuna giustificazione, poiché l'ha ricevuta appunto nella *Fenomenologia*».

Il discorso hegeliano suona più o meno così: il punto di vista dell'assoluto – il concetto della scienza – è un presupposto che possiamo a ragione assumere, poiché è già stato dimostrato altrove; tuttavia, esso sorge nella medesima esposizione della logica<sup>50</sup>.

Si può ora procedere a esaminare più da vicino in cosa consistano i termini in gioco. Per comprendere meglio il senso di quanto ora enunciato, si dovrà mettere in luce il legame tra l'elemento della certezza e la concezione hegeliana della soggettività.

---

<sup>48</sup> *WdL I*, p. 55 (54-55).

<sup>49</sup> Si avrà modo di tornare su questo punto nel terzo capitolo. In particolare si tratterà di capire come l'identità di verità e certezza si manifesti nell'Idea assoluta e cosa questo comporti.

<sup>50</sup> Tale affermazione sarà ripresa a breve.

#### 4. Il legame speculativo tra la certezza e il principio della soggettività

Per andare a fondo della questione è necessario considerare un particolare – e fondamentale – aspetto del concetto hegeliano di verità.

«Secondo il mio modo di vedere» scrive Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia*, «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»<sup>51</sup>.

Diceva Hegel che la miglior cosa che i bambini possano fare con un giocattolo è romperlo per vedere com'è fatto. In modo analogo, si tratta ora di 'smontare' l'affermazione proposta per capire come in essa agiscano i concetti della verità e della certezza. O meglio ancora: per osservare in cosa e in quale misura l'elemento della certezza intensifichi la determinazione della verità speculativa.

Innanzitutto, si può richiamare un altro passaggio hegeliano, ben noto agli interpreti. Ancora nella Prefazione Hegel specifica:

Il vero è l'intero [*das Ganze*]. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità [*Wirklichkeit*], soggetto o divenir-se-stesso<sup>52</sup>.

Questo secondo brano arricchisce di particolari l'affermazione secondo cui il vero esibisce la struttura della soggettività. La verità è concepita da Hegel come un processo consistente in un 'divenire se stesso' e quindi in un'autorealizzazione. Per il momento sarà sufficiente evidenziare alcuni elementi decisivi ai fini della comprensione di tale struttura.

Nella concezione hegeliana, la soggettività individua il *movimento* del «puro autoriconoscersi entro l'assoluto esser-altro»<sup>53</sup>.

Ora, affinché l'esito dell'autoriconoscimento si realizzi, è necessario che si verifichino almeno due condizioni: (1) il movimento deve costituire un *auto*-movimento, deve cioè trattarsi di una processualità che contiene in modo immanente il proprio motore; (2) contemporaneamente al movimento di estrinsecazione del contenuto posto e prodotto deve attuarsi un ripiegamento riflessivo su di esso, che permetta al processo medesimo di riconoscersi come *questo* processo. Sulla base degli aspetti delineati, si può tentare un loro ampliamento.

Notoriamente, il fattore che contraddistingue il 'vero' hegeliano dal 'vero', ad esempio, spinoziano, e che 'sposta' la concezione della sostanza da una connotazione statica a una dinamica, è individuato nel carattere del 'sapersi' da parte di questo stesso vero. Tale carattere è del resto possibile solo nella

---

<sup>51</sup> *PhG*, p. 18 (I/13).

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 19 (I/15; trad. modificata).

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 22 (I/20).

misura in cui sia il vero medesimo a determinarsi, differenziandosi in se stesso (e cioè facendosi altro da sé), e a riconoscersi poi nelle determinazioni prodotte.

L'aspetto dell'autodeterminazione è allora decisivo, ma altrettanto decisivo è quello del *sapersi* come questa stessa autodeterminazione. L'elemento del *sapere* risulta dunque imprescindibile rispetto alla verità speculativa, per come è concepita da Hegel: esso definisce il requisito essenziale all'autoriconoscimento. 'Autoriconoscersi' nell'altro da sé significa 'sapersi', o ancora, essere *certi di sé* come di questo altro.

La conseguenza di quanto detto è la seguente: se le condizioni necessarie a che il vero sia effettuale risiedono (1) nella sua autodeterminazione nel reale e (2) nel riconoscersi (cioè *sapersi*) in esso, allora la stessa certezza di sé è indispensabile alla realizzazione della verità intesa come soggetto.

Dal passo della *Fenomenologia* citato più sopra si deduce che per Hegel il senso proprio in cui la certezza deve essere intesa non è tanto quello di una certezza soggettiva, contrapposta al lato dell'oggetto, quanto «la forma del Sé», «la *figura* della certezza di se stesso» o «la *forma* del sapere se stesso». Così riguardata, la certezza indica non tanto uno 'stato' in cui ci si trovi, quanto un movimento: il movimento del *sapersi*, grazie a cui la verità riconosce e giustifica se stessa nel proprio contenuto, «nell'assoluto essere-altro».

Non è difficile scorgere, anche sulla base di esplicite dichiarazioni da parte di Hegel, quale sia la matrice originaria che affida al lato del sapere tanta importanza. La derivazione di questo aspetto all'interno dell'assoluto va letta come l'implementazione del significato essenziale della verità sui risultati maturati dalla filosofia moderna.

L'esito cui ha portato la corsa del 'gigante con i calzari delle sette leghe' consiste principalmente nell'ammissione della necessità che il soggetto partecipi alla costituzione e alla realizzazione della verità. La certezza, allora, esprime «la legittima esigenza del soggetto di non ritenere per vero se non ciò che esso riconosce come tale *in sé e da se stesso*, di essere quindi appagato anche dal lato soggettivo da ciò che egli si propone come in sé vero»<sup>54</sup>.

Questa idea è confermata da quanto Hegel scrive nella *Scienza della logica*, internamente alla sezione "Con che si deve incominciare la scienza?":

Se lo astratto pensiero di una volta s'interessava solo per il principio come *contenuto*, coll'avanzare però della cultura si trovò spinto a prendere in considerazione l'altro lato, ossia il modo come il *conoscere* si conduce. Quindi è che anche l'atto del soggetto viene afferrato quale un momento essenziale della verità oggettiva, dal che nasce il bisogno che il metodo si unisca col contenuto,

---

<sup>54</sup> Chiereghin (1986), pp. 388-389.



la forma col *principio*<sup>55</sup>.

Questa esigenza è bene esemplificata da Hegel: nella Prefazione alla *Fenomenologia* egli imbastisce una sorta di dramma tra le *personae* dell'individuo e della scienza, sostenendo che il primo avrebbe dalla sua tutte le ragioni di far valere i propri diritti, nel momento in cui la scienza tentasse di imporgli una verità che egli giudichi a sé estranea. Di fronte a questa violenza, il soggetto, forte di una affermazione di sé che in principio potrebbe anche apparire dogmatica, si appella alla propria autonomia, dichiarata assoluta.

[...] l'individuo ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala che conduce a quella superiore posizione, indicandogliela in lui stesso. Il suo diritto si fonda su quella sua assoluta autonomia ch'egli sa di possedere in ogni figura del suo sapere; ché in ogni figura [...], l'individuo è la forma assoluta, vale a dire è la *certezza immediata* di se stesso ed è quindi, se si preferisce questa espressione, incondizionato *essere*<sup>56</sup>.

La scena presentata da Hegel raffigura un individuo ancora separato rispetto al punto di vista della scienza e tuttavia già inserito nel solco che solo può condurlo a questo risultato: l'esigenza e la condizione che la verità si produca insieme alla certezza.

Lo stadio qui rappresentato ritrae la soglia a cui è approdata la speculazione moderna e dalla quale Hegel intende procedere alla volta di una ridefinizione del vero.

Infatti, sebbene le derive dello spirito moderno rifluiscono nell'exasperazione del lato soggettivistico (come la critica hegeliana alle filosofie della riflessione della soggettività si prefigge di mostrare), ciò non compromette il dato più rilevante: l'emersione del 'dirompente principio della soggettività'. È sulla base di tale conquista che qualcosa come la *sola* verità oggettiva non può essere da Hegel accettata.

Il nuovo vincolo posto alla realizzazione della verità si delinea nell'avanzare di un sapere che non deve essere inteso come un che di estrinseco rispetto al contenuto vero, bensì come sua parte essenziale. Riconoscere nel processo di attuazione della verità il movimento della soggettività è l'apporto originale di Hegel alla riflessione sulla verità. In tal senso, la riabilitazione della certezza dipende dal ruolo che la soggettività medesima (intesa come il dispiegarsi di un movimento con determinate caratteristiche, che emergeranno in seguito) gioca nel pensiero hegeliano, a partire, con maggior visibilità, dalla stesura della *Fenomenologia*.

Per concludere, pur riconoscendo la coincidenza tra *Fenomenologia* e *Scienza*

---

<sup>55</sup> *WdL I*, pp. 53-54 (52).

<sup>56</sup> *PhG*, p. 23 (20).

della logica in merito alla rivendicazione dell'identità di verità e certezza come elemento proprio della scienza, ci si deve chiedere se questa identità non presenti un diverso modo di manifestarsi internamente alle due opere, anche in considerazione dello specifico ambito di cui queste si occupano: rispettivamente, la scienza dell'esperienza della coscienza e la scienza del pensiero logico puro<sup>57</sup>.

Se infatti da un lato assistiamo alle battute conclusive della *Fenomenologia*, che compendiano il senso di un intero percorso filosofico, dall'altro ci imbattiamo in analoghe considerazioni che però sono preposte (presupposte?) a un cammino filosofico di altra natura.

Come si è visto, nell'Introduzione alla *Scienza della logica*, Hegel, laddove denuncia il modo comune di concepire la logica come basato sulla contrapposizione tra la *forma* del conoscere e il *contenuto* dello stesso, fa corrispondere a questa separazione quella tra la certezza e la verità, lasciando così implicitamente intendere che l'autentico statuto della (sua) scienza logica rigetti l'opposizione tra le due e anzi la elevi a identità.

Ma il permanere dell'identità di verità e certezza nell'ambito della scienza è confermata anche in seguito, quando Hegel scrive che la *Fenomenologia*, ripercorrendo tutte le forme di rapporto oppositivo tra il soggetto e l'oggetto fino al risultato del sapere assoluto, ha fornito la giustificazione del concetto della scienza e ribadisce che nel risultato stesso la verità si è fatta uguale alla certezza e viceversa.

Così, si diceva prima, la ricorsività di questo argomento, fa pensare a una sua consolidata validità, oltre che alla sua 'sopravvivenza' al mutamento della concezione sistematica. Sembra di poter affermare che Hegel, nonostante una significativa revisione dell'impianto della propria filosofia, mantenga ancora valida l'identità della verità e della certezza nella dimensione della scienza, così come rimane l'idea che al movimento della verità sia sottesa la struttura della soggettività. Ciononostante, lo spostamento dall'orizzonte coscienziale e fenomenologico a quello della scienza nel suo elemento proprio lascia ipotizzare che i caratteri di questa identità siano affrontati e svolti secondo una diversa prospettiva.

Si notava in precedenza che quanto il processo fenomenologico ha dimostrato (il concetto della scienza, l'identità di verità e certezza) può essere assunto come presupposto al movimento della scienza logica; tuttavia, questo stesso risultato dovrà essere ridimostrato e posto nuovamente all'interno della scienza logica stessa. Ciò non consiste in una mera ripetizione di quanto già esposto nella *Fenomenologia*, non si tratta cioè di una 'copia' di quanto sviluppato in precedenza. Al contrario, poiché nella *Scienza della logica* è a tema il concetto (non quindi la coscienza), la (ri)produzione di questa identità dovrà essere letta come un carattere proprio del processo logico del concetto.

---

<sup>57</sup> Per un'analisi di come tale identità si realizzi nella *Fenomenologia*, si rimanda a Miolli (2011).

Cosa significa, ad esempio, che nella scienza logica il contenuto veritativo si rende uguale alla forma del Sé e viceversa? In cosa consiste il *sapersi* del concetto? Cosa individuano le determinazioni della *forma* e del *contenuto* della conoscenza internamente a questo processo? Ancor di più: se nella *Fenomenologia*, in cui, essendo a tema la coscienza, è tutto sommato semplice pensare alla dimensione della certezza (che comunemente tendiamo a individuare come qualcosa di soggettivo), in che modo emerge questa stessa dimensione in un processo che si ritiene ‘puro’, libero dall’opposizione della coscienza? In altre parole, la sfida è quella di pensare a una ‘certezza oggettiva’, che non sia riducibile alla sola dimensione epistemologica ma che agisca strutturalmente nella costituzione della verità.

Si tornerà su questi interrogativi nel terzo capitolo, per ora è sufficiente evidenziare come nello sviluppo della scienza ritornino gli elementi del vero come soggetto, del *sapersi*, della forma del sé, indicando in questo modo l’imprescindibilità del legame tra verità e certezza come contesto all’interno del quale collocare la concezione hegeliana della verità.

Come *scienza*, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé, che *quello che è in sé e per sé è concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé*. Il *contenuto* della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall’esser formale, lungi dall’esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l’assoluto Vero<sup>58</sup>.

##### 5. *Verità e certezza: un paragone con una posizione del dibattito contemporaneo*

Per quale motivo un’impostazione come quella hegeliana risulta difficilmente digeribile a un lettore contemporaneo? La sfida – e in pari tempo l’ostacolo mentale – è pensare a una fusione di verità e certezza senza con ciò coinvolgere elementi *soggettivistici* nel costituirsi della verità. Hegel infatti, perlomeno nelle intenzioni, concepisce il processo di realizzazione della verità come un movimento attraverso cui i presupposti soggettivistici sono ‘smascherati’ e riconosciuti, piuttosto, come *posti* dalla soggettività stessa. In tal modo essa è in grado di assumersi il compito della loro critica (fra i grandi presupposti in gioco compaiono: l’immediatezza e la datità dell’essere, la separazione di essere e pensiero e dunque la stessa separazione di verità e certezza).

Il presupposto della separazione di verità e certezza, in effetti, sembra tuttora rientrare nei nostri discorsi sulla verità ed esercitare un ruolo nel dibattito filosofico su questi temi.

Nell’impiegare il termine ‘certezza’ potremmo credere di avere a che fare con una nozione meramente soggettiva, che non apporta alcun contributo

---

<sup>58</sup> *WdL I*, pp. 33-34 (31).

(che né toglie né aggiunge alcunché) alla verità. Dall'altro lato, il termine 'verità' sembra abbracciare il dominio dell'oggettività (di come le cose stanno realmente) e mantenere una sorta di indipendenza rispetto al soggetto finito. In altre parole, in un simile quadro, la certezza in quanto tale indica la sfera della conoscenza e pertanto rispecchia la dimensione epistemologica; la verità, al contrario, definisce la sfera dell'essere e individua dunque la dimensione ontologica. L'invito di Hegel, facendo un passo indietro a quanto argomentato in precedenza, consiste allora nel rinunciare alla fissità di queste definizioni e nel ripensare la necessaria interazione di verità e certezza.

Il discorso risulterà tanto più chiaro per contrasto a una posizione del dibattito contemporaneo che si esprime, tra le altre cose, anche in merito al rapporto di verità e certezza. Il riferimento è a Marconi e al suo contributo *Per la verità. Relativismo e filosofia*<sup>59</sup>.

Prima di considerare la proposta qui contenuta, vale la pena collocare il discorso di questo autore all'interno della cornice che ne detta l'impostazione generale. Marconi sembra sposare l'intuizione del realismo, secondo cui «c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente dal fatto che qualcuno sappia o possa sapere che stanno così, e che, di conseguenza, gli enunciati che dicono che le cose stanno in quel modo sono veri, che le sappiamo o no; mentre quelli che dicono che le cose stanno diversamente sono falsi (che lo sappiamo o no)»<sup>60</sup>.

È in questo quadro particolare che si inserisce anche la riflessione circa la relazione tra verità e certezza. L'autore traccia un parallelismo con l'opera di Wittgenstein *Della certezza*<sup>61</sup>, ricorrendo alla distinzione qui operata tra un uso soggettivo e uno oggettivo del termine<sup>62</sup>. La certezza *soggettiva* esprime «la nostra completa convinzione che le cose stiano in un dato modo [...], l'assenza in noi di qualsiasi dubbio al riguardo»<sup>63</sup>. Essa indica «uno stato psicologico che ci capita di sperimentare di tanto in tanto, e che – come sappiamo a nostre spese – non ha particolari implicazioni quanto alla verità del suo contenuto».

Quest'ultimo commento è degno di nota poiché permette a Marconi di sviluppare un argomento interessante. Dalla sua esposizione emerge come egli ritenga che sia spesso una confusione tra verità e certezza a generare posizioni del genere del relativismo o dello scetticismo. Quando sosteniamo che nessuna asserzione o proposizione è *assolutamente vera*, argomenta Marconi, in realtà vogliamo dire che noi non possiamo essere *assolutamente certi* che la proposizione sia vera<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> Marconi (2007).

<sup>60</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>61</sup> Wittgenstein (1950-51).

<sup>62</sup> Cfr. ivi, §§ 194 e 245.

<sup>63</sup> Marconi (2007), p. 29.

<sup>64</sup> Cfr. ivi, pp. 28-29.

Questo argomento viene articolato nel modo seguente. Di fronte all'asserzione scettica, secondo cui «nessuna credenza può essere giustificata come vera», Marconi suggerisce che, se questo fosse il caso, allora non ci sarebbero né ci potrebbero essere conoscenze: «infatti una conoscenza è, come minimo, una credenza vera giustificata»<sup>65</sup>. Tuttavia, chi afferma una cosa simile, di cui una variante è «non ci sono verità assolute»<sup>66</sup>, in realtà dice qualcosa di diverso, cioè che «non ci sono conoscenze *assolutamente certe*»<sup>67</sup>. Una persona che ragioni in questo modo non intende sostenere, ad esempio:

che non c'è un numero definito di pianeti nell'universo o di fagioli in quel dato vaso, o che una certa funzione non ha un determinato valore per l'argomento *n*. Vuol dire probabilmente che non ci sono autentiche *conoscenze*, cioè che non abbiamo credenze che possiamo considerare davvero giustificate. Anche dopo aver contato e ricontato i fagioli nel vaso e aver trovato ogni volta che sono 1024, ancora possiamo pensare di aver sbagliato, o che forse stiamo sognando, o che i fagioli non sono *veri* fagioli ma parvenze di fagioli, e così via. Chi dice che non ci sono verità assolute non sta negando l'intuizione realista – c'è un modo in cui le cose stanno, e *quindi* ci sono proposizioni vere (quelle che dicono che le cose stanno in quel modo) – ma sta facendo professione di scetticismo. Ma lo scetticismo, a prenderlo sul serio, è una posizione imbarazzante<sup>68</sup>.

«Forse però – si potrebbe obiettare» prosegue Marconi, che quelli che «dicono cose simili non stanno negando che ci siano conoscenze: stanno sostenendo che non ci sono conoscenze *assolutamente certe*».

Il lungo passo citato permette di fissare alcuni punti. Secondo questa impostazione:

1. c'è un modo in cui le cose stanno (la realtà come indipendente dal sapere del soggetto);
2. *veri* sono gli enunciati o le proposizioni<sup>69</sup> che dicono che le cose stanno nel modo in cui effettivamente stanno; la verità è dunque una proprietà di tali proposizioni o enunciati e non afferisce direttamente al modo in cui le cose stanno, sebbene il suo darsi sia vincolato al modo in cui le cose stanno;
3. una conoscenza, cioè una credenza vera giustificata (che quindi è una proposizione giustificata, o un enunciato giustificato, che enuncia il modo in cui le cose stanno), non deve essere confusa con la certezza rispetto a questa credenza, così come non deve esserlo la verità.

Il punto sta nel riconoscere che la relatività della certezza non

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 28.

<sup>66</sup> Ivi, p. 29.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Per il momento non è necessario operare una distinzione tra proposizioni ed enunciati. La differenza fra di essi emergerà a breve e sarà poi approfondita nel primo capitolo.

compromette lo *status* della verità. Detto altrimenti, la verità è indipendente dalla certezza e, per converso, la certezza non ha alcun ‘effetto’ sulla verità, né vi apporta alcun contributo: «la certezza soggettiva [...] non implica la verità dei contenuti su cui verte»<sup>70</sup> e «la mancanza di certezza non implica l’assenza di verità»<sup>71</sup>.

A questo proposito, sono forniti alcuni esempi per chiarire di cosa si stia parlando: «Ero certo che Ugo sarebbe venuto alla riunione, eppure, ahimè, non è venuto. Stalin era assolutamente sicuro che l’Unione Sovietica non sarebbe stata attaccata dalla Germania nazista prima del 1942, ma, come sappiamo, le cose andarono diversamente»<sup>72</sup>. Si potrebbe obiettare che questi esempi si riferiscono a casi in cui la certezza ricade su stati di cose che potranno o meno verificarsi in un tempo *futuro* rispetto a quello in cui la certezza medesima viene espressa e stabilita, cosa, questa, che rende il discorso più complesso (infatti anche la *verità* delle proposizioni sugli stati di cose che falsificano queste certezze – e dunque l’assenza di Ugo alla riunione e l’attacco all’Unione Sovietica da parte della Germania nazista in un tempo precedente al 1942 – è in un certo senso collocata in un momento futuro rispetto a quello in cui la certezza viene espressa). Marconi, del resto, offre anche esempi in cui non entrano in campo problemi di questo genere. Una persona può essere certa che l’acido solforico sia  $H_2SO_4$ , ma questo non ha alcuna influenza sulla verità dei contenuti della certezza stessa: non presenta alcun effetto né sulla verità della proposizione che esprime questo stato di cose né «nella composizione delle molecole di acido solforico»<sup>73</sup>, così come non lo avrebbe alcuna *incertezza* in merito a questo medesimo punto. Per rimarcare l’idea che sottende questi ragionamenti: «la verità di una proposizione è indipendente dalla nostra certezza che sia vera»<sup>74</sup>.

Per quanto riguarda la certezza *oggettiva*, il discorso è leggermente diverso. Qui è fatta valere la proposta di Wittgenstein<sup>75</sup>, il quale suggerisce che tale certezza costituisca l’impossibilità dell’errore<sup>76</sup>. Tuttavia, pur domandandosi cosa si intenda in questa formula per ‘impossibile’, Wittgenstein non offre una soluzione al quesito. Marconi ipotizza che voglia dire ‘*logicamente* impossibile’, e che si rimandi così a quelle credenze che sarebbe contraddittorio pensare come false. Esempi tradizionali al riguardo sono le credenze e le asserzioni *analitiche*, vale a dire quelle asserzioni che enunciano verità logiche quali (Se P, allora P) e quelle la cui verità dipenderebbe dal significato delle parole, come in ‘Nessuno scapolo è sposato’<sup>77</sup>.

Un altro modo di intendere la certezza oggettiva potrebbe essere la «*non*

---

<sup>70</sup> Marconi (2007), p. 30.

<sup>71</sup> Ivi, p. 37.

<sup>72</sup> Ivi, p. 30.

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ivi, p. 37.

<sup>75</sup> Cfr. Wittgenstein (1950-51), § 194.

<sup>76</sup> Cfr. Marconi (2007), pp. 30-31.

<sup>77</sup> Cfr. ivi, p. 31.

*rivedibilità*: sono oggettivamente certe le credenze e le asserzioni che non avremmo mai ragione di ritrattare»<sup>78</sup>. Tuttavia, l'adeguatezza di questo secondo significato è più labile e la storia della scienza è un chiaro esempio di tale precarietà. Non siamo infatti legittimati a escludere che un giorno ci troveremo a rivedere alcune fra le asserzioni che al momento attuale riteniamo più salde e giustificate.

Ora, in entrambi gli usi del termine certezza (soggettivo e oggettivo), essa fa riferimento a un soggetto (è la certezza *di* un soggetto), il quale, nel caso della certezza soggettiva, può sbagliarsi e nel caso di quella oggettiva, è impossibile che si sbagli. Ambedue questi tipi di certezza non hanno alcuna sorta di 'impatto' sul contenuto veritativo di cui si è certi (o non certi): non lo intaccano né lo modificano.

Quali sono le differenze della posizione appena esposta rispetto a quella hegeliana?

1. Innanzitutto, si può notare che le concezioni di verità e certezza sostenute nel contesto realista ora abbozzato presentano una specifica sfera di applicazione. Esse si inseriscono nell'ambito delle teorie *proposizionali* della verità: teorie in cui la verità identifica una proprietà attribuita, a seconda dei casi e delle correnti di pensiero, a 'entità' linguistiche o proposizionali, quali gli enunciati, le asserzioni, le proposizioni ecc. Specifica Marconi: «Non credo che la verità sia "il modo in cui le cose stanno": piuttosto, è vera una proposizione che *dice* che le cose stanno nel modo in cui stanno»<sup>79</sup>. Da questa precisazione si deduce che il lato della verità ricade sugli enunciati o sulle proposizioni (è una loro proprietà), mentre ciò a cui tale verità (o falsità) è vincolata è 'il modo in cui le cose stanno'. In altre parole, ciò che conferisce verità è la realtà, ciò che la possiede come proprietà sono gli enunciati o proposizioni.

Per Hegel – sostengono alcuni studiosi – la questione della verità propriamente filosofica (*Wahrheit*) si gioca su un piano diverso<sup>80</sup>. Un autore in particolare, Christoph Halbig, distingue la verità di tipo proposizionale da quella ontologica: quest'ultima sarebbe primariamente a tema nell'elaborazione hegeliana.

Verità è per Hegel prima di tutto e in modo primario una categoria ontologica: da una prospettiva moderna in cui si considera la verità come proprietà di proposizioni, ovvero di contenuti proposizionali, ciò potrebbe sorprendere. Hegel stesso di fatto utilizza il concetto di verità anche in *questo* senso, ma lo considera un concetto derivato rispetto al concetto ontologico di verità. La

---

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ivi, p. 38.

<sup>80</sup> Cfr. ad esempio Solomon (1975); Stern (1993); Halbig (2002); Halbig (2004); Levey (2008); Halbig (2007).

verità nel senso ontologico è definita come «unità del concetto e dell'oggettività» (E, § 213).<sup>81</sup>

Si avrà modo di approfondire nel secondo capitolo della ricerca l'idea di Halbig secondo cui in Hegel vi sarebbe altrettanto una teoria della correttezza (*Richtigkeit*), la quale individuerebbe, come si leggeva sopra, un «concetto derivato rispetto al concetto ontologico di verità». La tesi di Halbig è che la teoria hegeliana della *Richtigkeit* rientri nell'ambito di ciò che oggi si ritiene essere una teoria proposizionale della verità e che possa definirsi, con la terminologia attuale, come (niente meno che) una '*identity theory*'<sup>82</sup>.

Per il momento è sufficiente concentrarsi sulla *Wahrheit*, classificata da Halbig, come, appunto, verità ontologica. L'idea qui sottesa è che il processo della verità articoli la struttura stessa della realtà, che esso realizzi, a livello ontologico, l'identità tra concetto e realtà. In contrasto con la posizione di Marconi, la realtà non è per Hegel qualcosa che *conferisca* verità (nel senso della *Wahrheit*) ai nostri giudizi, né è traducibile in 'stati di cose' (come sarà argomentato nel terzo capitolo). Mentre in Marconi non è la realtà ad essere vera, ma le proposizioni o gli enunciati che dicono come le cose stanno, in Hegel vi è un senso per cui si può affermare che sia proprio la realtà a essere vera: essa si sviluppa e definisce nel processo di realizzazione della verità intesa come *Übereinstimmung* di concetto e realtà<sup>83</sup>.

Anche alla luce del recente dibattito sul riconoscimento o meno nella filosofia hegeliana, e in particolare nella *Scienza della logica*, di un'ontologia, l'impiego dell'espressione 'verità ontologica' (per altro mai usata da Hegel) non è senza conseguenze, né può essere fatto passare come qualcosa di scontato. Vi è, evidentemente, una precisa presa di posizione da parte di Halbig, che si tratterà di chiarire nel secondo capitolo. Cosa significa, infatti, che la verità individua una dimensione *ontologica*? Come si vedrà, ciò ha a che fare con un concetto di 'verità materiale' (*material truth*) e con un'istanza normativa che la verità eserciterebbe.

2. Una volta assunta l'indipendenza della realtà (del modo in cui le cose stanno) dalla mente, risulta abbastanza immediato (anche se non necessario) concepire la verità come altrettanto indipendente dalla mente. Così come, secondo l'intuizione realista, la realtà ci sarebbe anche indipendentemente dall'esistenza del soggetto che la conosce, parimenti ci sarebbe verità anche senza questo medesimo soggetto: ciò è in linea con l'idea che una proposizione sia vera che noi lo sappiamo o meno e quindi a prescindere dalla nostra certezza o (incertezza) che lo sia. Questo porterebbe ad affermare, per esempio, che anche se nessuno sapesse che il sale è cloruro di

---

<sup>81</sup> Halbig (2007), pp. 50-51.

<sup>82</sup> Ivi, p. 52.

<sup>83</sup> Si procederà a chiarire e argomentare questo punto nel terzo capitolo.



sodio, la proposizione ‘che il sale è cloruro di sodio’ sarebbe comunque vera. Se consideriamo un greco dell’età omerica, potremmo dire che *per lui* tale proposizione non era vera, ma questo perché egli non aveva gli strumenti adeguati per rendersi *accessibile* tale verità. Tuttavia, «se il sale era cloruro di sodio già allora, la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche allora»<sup>84</sup>. È chiaro dunque che la proposizione, di per sé presa, ha qui uno statuto indipendente dalla conoscenza e dalla certezza del soggetto riguardo a essa<sup>85</sup>.

Nello specifico, sembra che si possa distinguere tra un ‘essere vero di per sé’ da parte della proposizione e un ‘essere vero per qualcuno’. Solo la prima accezione risponde al concetto proprio di verità e veicola il senso dell’indipendenza della verità dal soggetto. Nel secondo caso, invece, il termine ‘vero’ è usato, diremmo, impropriamente, in quanto sarebbe più adeguato parlare del sapere del soggetto: invece di dire che la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera (di per sé) anche in età omerica, ma non era vera *per* un greco di quel tempo, è più consono asserire che la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera (di per sé) anche in età omerica, ma un greco di quel tempo non lo *sapeva*, non ne era a conoscenza, e pertanto non aveva alcuna certezza (o incertezza) al proposito, né poteva ritenere che questa proposizione fosse vera o falsa.

Ancora più radicalmente, la proposizione a tema sarebbe vera persino in assenza di soggetti. Nel distinguere tra *vero* e *giustificato* (laddove quest’ultimo termine significa all’incirca avere delle buone ragioni per *pensare* che una certa asserzione sia vera) Marconi scrive: «ci sono innumerevoli asserzioni vere ma non giustificate; e sono ancora più numerose le *proposizioni* vere ma, a tutt’oggi, non asserite da nessuno [...]; e alcune di queste non saranno *mai* asserite da nessuno»<sup>86</sup>. Ad esempio: «Nessuno si darà mai la pena di contare quante volte la lettera ‘r’ compare nel numero del quotidiano «La Stampa» uscito il 9 agosto 1936. Se queste presenze sono in numero di  $n$ , la proposizione che le presenze della ‘r’ ecc. sono  $n$  è vera, ma non sarà mai asserita né tantomeno giustificata da nessuno»<sup>87</sup>.

Questo rende, come minimo, superflua la presenza di un soggetto ai fini della verità. La questione non è priva di problemi. Bisognerebbe infatti fornire una spiegazione di quale statuto abbia una proposizione che non sia

---

<sup>84</sup> Marconi (2007), p. 64.

<sup>85</sup> Come si è potuto intuire prima, Marconi distingue anche tra certezza e conoscenza (cfr. *ivi*, pp. 34-40); questa distinzione, tuttavia, non è determinante per il discorso che si sta sviluppando in questa sede.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 9-10. Cfr. anche *ivi*, pp. 67-68: «Illustrando l’intuizione realista, abbiamo detto che ci sono verità che non saranno mai asserite né credute da nessuno: nessuno si darà mai la pena di contare le presenze della lettera ‘r’ nel numero della «Stampa» del 9 agosto 1936, eppure, se si dà il caso che quelle presenze siano 12.322, la proposizione che le presenze ecc. sono 12.322 è vera: l’enunciato ‘Ci sono 12.322 presenze della ‘r’ nel numero della «Stampa» del 9 agosto 1936’, nella sua usuale interpretazione, è vero».

mai stata enunciata, o che era vera anche quando ancora nessuno l'aveva pensata. Ancor di più: bisognerebbe rendere conto (come in effetti si è tentato di fare<sup>88</sup>) del senso in cui una proposizione, pur essendo espressa dall'asserzione di un soggetto, sia potenzialmente indipendente tanto dal soggetto stesso quanto dall'essere asserita (e quindi portata al livello del pensiero e delle parole: si potrebbe dire, a un livello di esplicitazione e consapevolezza) da un soggetto.

Il ricorso, all'interno della riflessione sulla verità, alle *proposizioni* piuttosto che agli enunciati, alle asserzioni o alle credenze, ha proprio lo scopo di rimarcare l'indipendenza della verità attraverso l'eliminazione dell'aspetto soggettivistico. Mentre infatti è piuttosto difficile sostenere che enunciati e asserzioni siano indipendenti dal soggetto che li pronuncia e che potrebbero esserci anche senza di esso, sembra più difendibile affermare l'indipendenza di *ciò che* con essi viene veicolato, del loro *contenuto*: la proposizione<sup>89</sup>.

Se dunque qualcuno formula l'enunciato 'il sale è cloruro di sodio', la proposizione in esso contenuta (che il sale è cloruro di sodio) ha più possibilità di essere dichiarata come indipendente dalla mente del soggetto rispetto alla formulazione linguistica che a tale proposizione ha dato voce. Altrettanto, è più plausibile dire che la certezza in merito a questa proposizione non abbia alcun impatto né sullo stato di cose 'sale in quanto cloruro di sodio' né sulla proposizione che il sale è cloruro di sodio. La proposizione, infatti, ha il suo 'cardine', si passi questa parola, nello stato di cose, non nel soggetto che conosce lo stato di cose.

Questa posizione mette in campo almeno tre elementi:

1. *Il modo il cui le cose stanno* (il piano della realtà). Ad esempio, la composizione molecolare del sale come cloruro di sodio.
2. *Le proposizioni vere*, che dicono il modo in cui le cose stanno. Anche queste proposizioni sono indipendenti dal sapere del soggetto e dalla certezza che esso può averne. Ad esempio, la proposizione che il sale è cloruro di sodio era vera anche quando non era conosciuta; inoltre, ci sono proposizioni vere che probabilmente non saranno mai asserite da nessuno.
3. *Il soggetto, la sua conoscenza e la sua certezza*. Nel caso in cui il soggetto conosca qualcosa, ha individuato e giustificato (e dunque si è reso consapevole di) una proposizione vera, cioè di una proposizione che dice il modo in cui le cose stanno. Ma la verità della proposizione non dipende dal soggetto, né ne dipende la proposizione stessa.

Ora, un simile impianto ha chiaramente lo scopo di evitare una deriva idealistica (nel senso peggiorativo del termine), secondo cui la realtà sarebbe una creazione del soggetto, così come lo sarebbe la verità. In questo senso, l'esigenza di garantire alle proposizioni un'indipendenza rispetto al soggetto

---

<sup>88</sup> Cfr. ad esempio Frege e Russell. Si tornerà su questo punto nel primo capitolo.

<sup>89</sup> Cfr. Marconi (2007), pp. 68-69 e p. 86.

significa voler sottrarre il *contenuto* vero detto o pensato (*ciò che si pensa*) all'arbitrarietà o a una proiezione soggettiva e conservare, al contempo, l'assunto che la realtà eserciti un'istanza normativa nei confronti della conoscenza del soggetto (il cosiddetto '*constraint by the world*'). La realtà si stabilisce così come un 'in base a cui' rispetto alla verità: le proposizioni sono vere o false *in base al* modo in cui le cose stanno. È il modo in cui le cose stanno a determinare se una proposizione sia vera o falsa.

Riassumendo, i punti che caratterizzano la posizione in gioco sono i seguenti:

1. l'indipendenza della realtà dalla mente del soggetto;
2. l'indipendenza della verità dal sapere e dalla certezza del soggetto;
3. l'indipendenza del piano ontologico (il modo in cui le cose stanno) dal piano epistemologico (il sapere del soggetto riguardo al modo in cui le cose stanno).

In questo quadro rientrano due tesi e una sorta di corollario:

- a. la certezza deve essere distinta dalla verità;
- b. una proposizione vera (che dice che le cose stanno nel modo in cui effettivamente stanno) è tale che noi lo sappiamo o meno.
- c. la certezza del soggetto non modifica il contenuto veritativo espresso da un enunciato.

Sembra di poter affermare che in tutto questo ciò che conta davvero è 'il modo in cui le cose stanno'. Anche se la verità è attribuita a enunciati o proposizioni e non a 'cose' o oggetti né alle loro proprietà e relazioni, è il modo in cui le cose stanno a essere determinante per la verità o la falsità di asserzioni, enunciati o proposizioni. Ciò è confermato dal fatto che per Marconi così come la realtà (il modo in cui le cose stanno) esisterebbe anche senza il soggetto, altrettanto ci sarebbe verità senza di esso. Tradotto: la verità o l'esser vero da parte di asserzioni, proposizioni o enunciati, sarebbe tale anche in assenza di un soggetto che asserisse, pensasse o credesse tali asserzioni, enunciati o proposizioni.

La differenza del discorso hegeliano rispetto a questa impostazione dovrebbe aiutare a chiarire cosa in esso sia a tema. Quanto sarà ora presentato, troverà una più ampia argomentazione nei capitoli che seguiranno.

Per Hegel si tratta di dimostrare (anche) la 'dipendenza' della verità dalla soggettività. 'Dipendenza' non è neppure il termine più adeguato, poiché potrebbe lasciar pensare a due elementi distinti, di cui uno sia in una posizione di 'sudditanza' rispetto all'altro. In realtà, in gioco è piuttosto la possibilità di presentare il vero *in quanto* soggetto: la verità in quanto

soggettività, laddove queste nozioni non indicano ciò a cui si riferisce Marconi.

Innanzitutto, il concetto di verità che Hegel ha in mente (quello che Halbig definirebbe ‘ontologico’) non si esaurisce nel ‘modo in cui le cose stanno’. Non rientrano tra i ‘pezzi di realtà’, usando quest’espressione impropria, cose come il numero delle occorrenze della lettera ‘r’ in una data edizione di un dato giornale, la composizione molecolare del sale o dell’acido solforico, l’invasione dell’Unione Sovietica da parte della Germania nazista prima di un certo anno, il numero di pianeti nell’universo o di fagioli in un vaso. Altrettanto, la certezza cui Hegel si riferisce nel rivendicarne il processo di identità con la verità non è la certezza soggettiva degli esempi forniti da Marconi. Inoltre, la soggettività qui a tema individua per Hegel una struttura e un processo più che il singolo soggetto finito, la cui certezza soggettiva possa esprimersi nel dire: “sono certo che l’acido solforico sia  $H_2SO_4$ ”.

L’intreccio fra verità e certezza, dove quest’ultima è concepita come forma del Sé, indica piuttosto il tentativo di presentare l’elemento della certezza di sé, del sapere di sé, come un aspetto essenziale (e dunque imprescindibile) della (auto)realizzazione della verità. Ciò significa che la verità, per essere tale, deve riconoscersi nel proprio processo di differenziazione interna. Del resto, un simile riconoscimento e dunque questa certezza di sé nelle differenze che il processo medesimo ha prodotto, è possibile unicamente mediante la riflessione della soggettività, dove il processo raggiunge la propria autoconsapevolezza. Ciò, come si cercherà di mostrare, risulta in una inseparabilità di ontologia ed epistemologia nella concezione hegeliana della verità.

Conclusa questa sezione introduttiva, il percorso che ora seguirà si divide principalmente in tre fasi.

1. Il primo capitolo prenderà le mosse dalla considerazione del recente dibattito sulla *identity theory of truth*. Ciò permetterà di individuare uno spettro di possibili versioni di questa teoria e di comprendere come in esse siano declinate le nozioni di ‘pensiero’, ‘contenuto di pensiero’, ‘giudizio’, ‘contenuto del giudizio’, ‘realtà’ e ‘identità’.

2. Nel secondo capitolo si tratterà poi di avvicinarsi alla concezione hegeliana della verità esponendo il dibattito che intreccia quest’ultima alla *identity theory of truth*. In tale occasione saranno discusse le posizioni di quegli autori che cercano di rispondere alla domanda: *Did Hegel hold an identity theory of truth?*

3. Il terzo e il quarto capitolo costituiscono la risposta che la presente ricerca intendere fornire a questa medesima domanda. A tal fine, si procederà all’esame di come quelle medesime nozioni analizzate per la *identity theory of truth* si definiscano nella concezione hegeliana della verità. Proprio in questi capitoli si avrà modo di dipanare passo dopo passo il

confronto tra le due posizioni a tema e di rilevare le importanti differenze che le contraddistinguono.



In un pomeriggio di febbraio ascoltavo alla radio uno di quei programmi culturali in cui si dibatte con fervore e ci si sente molto intelligenti. Lo speaker e un ascoltatore discutevano di certi fatti socio-politici. A un certo punto il primo sentì il bisogno di interrompere il secondo per correggerlo. L'ascoltatore aveva infatti usato le espressioni 'in verità' e 'in realtà' come sinonimi. Allora lo speaker lo redarguì: «Certamente lei conosce la differenza tra *realtà* e *verità*».





# I

---

## Il recente dibattito sulla *identity theory of truth*

### 1. *Introduzione*

In un articolo del 1995, ‘Resurrecting the Identity Theory of Truth’<sup>1</sup>, Stewart Candlish prospetta due modi attraverso cui è possibile indagare la fisionomia e l’apporto filosofico di una teoria della verità come identità.

La prima opzione consiste nell’esaminare le posizioni di quei filosofi del passato che *si ritiene* abbiano abbracciato una simile teoria. A questo proposito le opinioni sono discordanti. In generale, gli autori sui quali maggiormente si dibatte con riguardo a tale problematica sono Bradley, Frege, Russell e Moore (rispetto agli ultimi due ci si riferisce in particolare alle prime fasi della loro produzione filosofica)<sup>2</sup>.

La seconda alternativa è invece reperibile nel tentativo di elaborare positivamente una *identity theory of truth*, tracciandone difficoltà e possibili varianti<sup>3</sup>.

Dalla lettura dei contributi che si intrecciano nel dibattito riguardante questa specifica teoria della verità, l’impressione è che spesso la prima strategia sia usata in funzione della seconda. L’articolazione delle diverse versioni della *identity theory of truth* si serve quasi senza eccezioni di nozioni o concetti sviluppati nelle elaborazioni filosofiche di quegli autori ai quali si è alternativamente attribuita una simile concezione della verità<sup>4</sup>. La sensazione è dunque quella di assistere a una ‘formulazione *retrospettiva*’ della *identity theory of truth*: l’operazione messa in atto dagli studiosi contemporanei che hanno dato avvio al dibattito è perlopiù quella di ‘sfruttare’ le riflessioni di quei pensatori del passato per esporre i caratteri di una posizione filosofica cui sono loro per primi (i contemporanei) a dare esplicitamente un nome identificativo.

Va infatti tenuto presente che nessuno fra Bradley, Frege, Russell e Moore ha espressamente dichiarato di abbracciare una teoria della verità come identità, manifestando in tal modo una rivendicazione inequivocabile che andasse in questa direzione interpretativa. Si può a ragione presumere che sia anche a causa di ciò se gli autori contemporanei sono spesso discordi nell’attribuire o meno una *identity theory of truth* ai quei filosofi.

Alla luce di questo diventa più semplice decidersi in merito a cosa sia e *non* sia necessario fare ai fini della ricostruzione del dibattito in esame e

---

<sup>1</sup> Candlish (1995).

<sup>2</sup> Cfr., in ordine cronologico, Candlish (1989); Baldwin (1991); Dodd and Hornsby (1992); Candlish (1995); Dodd (1996); Walker (1998); Dodd (1999); Candlish (1999); Candlish (1999a), Engel (2001).

<sup>3</sup> Cfr. Candlish (1995), p. 116.

<sup>4</sup> Si avrà modo di notare *come* ciò avvenga nelle sezioni che seguiranno.

dell'enucleazione delle questioni principali. Nello specifico, la presente ricerca *non* si occuperà di stabilire se le interpretazioni riguardanti le posizioni di Bradley, Frege, Russell e Moore corrispondano a quanto 'veramente' questi personaggi hanno detto o scritto. Piuttosto, essi emergeranno attraverso le letture che gli autori contemporanei coinvolti nel dibattito sulla *identity theory of truth* ne hanno offerto. Ciò perché, come accennato sopra, sono più queste interpretazioni (e non le dichiarazioni di quei filosofi del passato) a fornire il materiale per l'individuazione di quanto oggi si definisce essere una *identity theory of truth*.

In particolare, una sezione specifica sarà dedicata all'interpretazione di Bradley. Ciò non per una presunta superiorità, ma perché il discorso che si svilupperà in questo speciale frangente sarà decisivo per il passaggio al secondo capitolo, dove emergerà esplicitamente il problema dell'assegnazione di una *identity theory of truth* a Hegel<sup>5</sup>.

Le letture degli apporti di altri autori, quali Frege, Russell e Moore, che pur rientrano a pieno titolo nel dibattito, saranno invece chiamate in causa all'interno di sezioni non specificamente incentrate su di esse. In questo secondo caso lo scopo sarà infatti quello di richiamare solo alcuni aspetti che fanno parte di queste interpretazioni, al fine di chiarire il contenuto delle tesi sostenute dalle differenti versioni della *identity theory of truth*.

È opportuno precisare che compito del presente capitolo non è difendere o attaccare la *identity theory of truth* in generale o in una sua specifica variante. L'intera analisi è finalizzata piuttosto a preparare il terreno per il confronto che seguirà. In vista di ciò, si opererà in modo tale da enucleare quelle questioni e quei problemi riguardanti la teoria esaminata, che serviranno in seguito per comprendere se la concezione hegeliana della verità possa rientrare nell'orizzonte della *identity theory of truth*. La ricostruzione del dibattito relativo a questa teoria sarà quindi, di necessità, organizzata secondo delle precise mire, tendenti a porre in luce gli elementi sui quali potrà poi instaurarsi un raffronto con la posizione hegeliana.

In ciò che segue, si tratterà inizialmente di esporre le varie interpretazioni della teoria della verità di Bradley e di evidenziare quali siano le tesi filosofiche che si vorrebbero attribuire anche a Hegel.

In seguito si considererà l'intento oppositivo della *identity theory of truth* nei confronti della teoria della corrispondenza, al fine di far emergere le esigenze teoriche da cui la stessa *identity theory* nasce.

Si affronterà poi il problema della definizione di una *identity theory of truth*. Questo condurrà all'analisi degli elementi in gioco (identità, proposizioni, fatti) e all'individuazione di differenti versioni della teoria. Rientrerà in questo discorso anche l'indagine di una particolare posizione, quella di McDowell. Sarà allora possibile esplicitare la fisionomia che, in questo

---

<sup>5</sup> Come si è già anticipato in sede introduttiva, in un articolo del 1991 Baldwin riconosce una filiazione Hegel-Bradley con riguardo alla *identity theory of truth*. Nello sviluppare una concezione della verità come identità, il secondo sarebbe infatti stato ispirato dal primo.

panorama variegato, assumono le nozioni di ‘pensiero’, ‘contenuto di pensiero’, ‘giudizio’, ‘contenuto del giudizio’, ‘identità’ e ‘realtà’.

In ultimo, si porrà il problema dello *status* della teoria: la *identity theory of truth* costituisce effettivamente una posizione autonoma, che si mostri come valida alternativa alle altre? In generale, merita il nome stesso di ‘teoria’? E ancora: presenta delle tesi ‘sostanziali’, costruttive, che si inseriscono in un dibattito ‘metafisicamente controverso’?

Chiude il capitolo un paragrafo dedicato all’interessante proposta di Candlish, che si impegna nel tentativo di elaborare i nuovi strumenti concettuali per una *identity theory of truth* ‘aufgehoben’<sup>6</sup>.

## 2. Orizzonte interpretativo ed esigenze teoretiche

Gli interventi che inaugurano il dibattito sulla *identity theory of truth* si organizzano intorno a un circoscritto gruppo di articoli, il cui scopo principale è quello di individuare la presenza più o meno esplicita della teoria in esame all’interno dell’elaborazione di filosofi quali Bradley, Frege, Russell e Moore<sup>7</sup>. Come suggerisce il titolo di un contributo di Candlish del 1995, ‘Resurrecting the Identity Theory of Truth’, l’operazione generale consiste nel tentativo di ‘far risorgere’ questa teoria<sup>8</sup>.

Lo stesso parlare di ‘resurrezione’ induce a pensare che ciò di cui si discute abbia in qualche modo goduto di una vita precedente. Del resto, come si è notato nell’introduzione al capitolo, molto di questa resurrezione ha il tono della ‘creazione retrospettiva’, se non altro nella fase del dibattito impegnata a discutere la plausibilità di differenti versioni della teoria. Il sorgere di formulazioni positive e originali di essa ad opera dei suoi attuali sostenitori<sup>9</sup>,

---

<sup>6</sup> Cfr. Candlish (1999a).

<sup>7</sup> Candlish (1989); Baldwin (1991); Dodd and Hornsby (1992); Candlish (1995); Walker (1998).

<sup>8</sup> Va notato che non necessariamente questo ‘ritorno in scena’ è considerato come qualcosa di più della riesumazione di una mera curiosità storico-filosofica (cfr. in particolare Candlish 1995, p. 116 e p. 121). Tale aspetto tocca direttamente la questione dello *statuto* della *identity theory of truth*. Nello specifico, alcuni autori mettono in dubbio che questa posizione possa con diritto *definirsi* una ‘teoria’ e che costituisca dunque una valida alternativa alle teorie sostanziali [*substantive*] ufficialmente riconosciute nei manuali che trattano dell’argomento (il riferimento è alle teorie corrispondentiste, coerentiste e pragmatiste). Cfr. in particolare Candlish (1995); Engel (2001); Engel (2002), pp. 37-40.

<sup>9</sup> Ci si riferisce soprattutto a Julian Dodd e Jennifer Hornsby, ciascuno favorevole a una specifica versione della *identity theory of truth*. L’attribuzione della teoria a McDowell è, come si vedrà in seguito, meno immediata e richiede alcune precisazioni. Vi è poi il caso particolare di Candlish, il cui atteggiamento nei confronti della *identity theory of truth* sembra variare considerevolmente. Da un’iniziale valutazione positiva dell’idea veicolata in questa teoria, il cui non riconoscimento varrebbe come una perdita per il pensiero (Candlish 1989), egli passa a individuare nella *identity theory of truth* una posizione *non ancora* capace di costituire qualcosa di diverso da una mera curiosità storica (Candlish 1995). Infine,

così come gli argomenti avanzati dai suoi detrattori, si costruiscono attorno all'impiego di alcuni concetti (ad esempio quelli di 'fatto', 'proposizione', 'pensiero') la cui chiarificazione certamente si serve delle proposte avanzate dai filosofi precedenti chiamati in causa, ma al tempo stesso riutilizza e reinserisce queste medesime proposte all'interno di un contesto diverso da quello in cui erano state formulate.

Il primo tentativo di far riemergere la teoria, tentativo che, per quanto si è detto e si dirà, coincide in gran parte con il 'battesimo' (se non altro esplicitamente dichiarato) della *identity theory of truth*, assume a proprio oggetto la posizione di Bradley.

È infatti Candlish, in un articolo del 1989 intitolato 'The truth about T.H. Bradley'<sup>10</sup>, a introdurre nel lessico delle teorie della verità l'espressione '*identity theory of truth*', volta a designare, evidentemente, un particolare tipo di concezione in cui un – se non *il* – concetto chiave è quello di identità.

L'esigenza di coniare questa terminologia è di duplice natura: storico-interpretativa da un lato e teoretica dall'altro. Per un verso, infatti, si tratta per Candlish di riformulare e correggere quelle letture di Bradley che in tale autore hanno individuato l'esponente di una teoria coerentista della verità<sup>11</sup>. Per l'altro, si tratta di stabilire quale sia l'obiettivo polemico di Bradley stesso e per quale motivo la sua controproposta vada caratterizzata *proprio* attraverso l'impiego della nozione di identità.

In merito al primo punto, Candlish ravvisa nel fraintendimento della posizione bradleyana sulla verità il rischio di 'perdersi' qualcosa di molto importante: qualcosa come un'idea «che non può essere trovata nel canone filosofico contemporaneo»<sup>12</sup>. In Bradley questa idea prenderebbe la forma di una «teoria non ancora riconosciuta, la quale era perlomeno intenzionata a porsi come concorrente rispetto alle teorie ammesse»<sup>13</sup>.

Per quanto concerne il secondo punto indicato sopra, l'impiego specifico del termine 'identità' delimita il proprio significato e il proprio valore per contrasto rispetto a un altro termine che si prende come antagonistico: 'corrispondenza'. Molto di ciò che la *identity theory of truth* si propone di argomentare è dunque interpretato come una *reazione* alla teoria della corrispondenza e ai suoi assunti.

Si procederà ora a esaminare entrambi i punti menzionati.

---

Candlish arriva a prospettare gli elementi di una versione della teoria che a suo giudizio sarebbe sostenibile (Candlish 1999a).

<sup>10</sup> Candlish (1989).

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. 333-334 e p. 337. Piuttosto, argomenta l'autore, per Bradley la coerenza definisce *il test* o il *criterio* per stabilire la verità. È tuttavia necessario distinguere tra ciò che rappresenta un *test* e ciò che invece costituisce la *natura* della verità.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 331. Naturalmente, qui Candlish si riferisce al panorama filosofico per come esso si presentava al tempo in cui l'articolo è stato scritto (1989).

<sup>13</sup> *Ibid.*

### 3. *Identità di verità e realtà: la (presunta) identity theory of truth di Bradley*

In questa sezione si introdurrà la tesi generale che fa da sfondo agli sforzi della *identity theory of truth*. Essa è individuata da quegli autori che hanno riconosciuto in Bradley un sostenitore della teoria. In particolare, si farà riferimento da un lato alle interpretazioni di Candlish (1989; 1995; 1999) e Baldwin (1991), entrambi a favore dell'attribuzione di una *identity theory of truth* a Bradley, e dall'altro alla replica di Walker (1998), il quale mette in discussione l'appropriatezza di questa attribuzione e ad essa pone alcune condizioni.

In generale, le letture dei tre autori nominati convergono nel rilevare i caratteri principali che contraddistinguono la concezione bradleyana della verità. Ciononostante, le valenze attribuite a questi medesimi caratteri sono diverse. Gli elementi sui quali è indirizzata l'attenzione sono essenzialmente quattro: la verità, la realtà, il pensiero e il giudizio. Si tratta di comprendere come essi si relazionino fra loro.

Ciò che induce a individuare una *identity theory of truth* in Bradley<sup>14</sup> sono alcune particolari dichiarazioni, nelle quali Candlish e Baldwin ritengono sia espressa la tesi generale della teoria in esame:

(ITT) La verità è identica alla realtà<sup>15</sup>

I passaggi cui si fa riferimento sono i seguenti:

La separazione della realtà dalla conoscenza e della conoscenza dalla verità deve essere abbandonata in ogni sua forma. E la sola via d'uscita dal labirinto è accettare la rimanente alternativa. La nostra unica speranza sta nel prendere il coraggio di accogliere l'esito che la realtà non si trova fuori della verità. L'identità di verità, conoscenza e realtà, qualsiasi difficoltà essa possa portare, deve essere presa come necessaria e fondamentale<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Secondo Candlish il tema della verità costituirebbe un oggetto su cui Bradley ha cambiato opinione nel corso della propria elaborazione filosofica. La *identity theory of truth* definirebbe la sua ultima posizione sull'argomento. Su questo punto Baldwin dissente, sostenendo che tracce della *identity theory of truth* siano riconoscibili anche nei primi scritti di Bradley, come ad esempio in *The Principles of Logic* (cfr. Baldwin 1991, pp. 36-37).

<sup>15</sup> «La più tarda teoria della verità di Bradley [...] è che la verità è identica alla realtà [*truth is identical with reality*]. [...] Possiamo chiamare questa la *identity theory of truth*». Candlish (1989), p. 338. Vedi anche Baldwin (1991), p. 36 e Walker (1998), p. 94.

<sup>16</sup> Bradley (1914), pp. 112-13. Cfr. testo originale: «The division of reality from knowledge and of knowledge from truth must in any form be abandoned. And the only way of exit from the maze is to accept the remaining alternative. Our one hope lies in taking courage to embrace the result that reality is not outside truth. The identity of truth, knowledge and reality, whatever difficulty it may bring, must be taken as necessary and fundamental».

[...] se dobbiamo procedere, dobbiamo accettare una volta per tutte l'identificazione della verità con la realtà<sup>17</sup>.

Dire che la verità è identica alla realtà costituisce per il momento poco più che uno slogan, il quale, commenta Candlish, sembra pure folle<sup>18</sup>. Il primo passo consiste allora nell'esplicitazione di cosa si intenda con questa affermazione.

Baldwin e Candlish articolano la risposta a tale problema in modo leggermente diverso, ma che in fin dei conti approda al medesimo risultato. Il primo dei due sostiene che Bradley presenti chiaramente la *identity theory of truth* nell'articolo 'On Truth and Copying', da cui i passaggi sopra citati sono ripresi. Poco prima di questa dichiarazione Baldwin aveva però definito la teoria in esame nel modo che segue: «Essa è fondamentalmente la tesi secondo cui la verità di un giudizio consiste nell'*identità* del contenuto del giudizio con un fatto»<sup>19</sup>. Ad esempio, «il giudizio che la neve è bianca è vero se e solo se è un fatto che la neve è bianca»<sup>20</sup>.

L'operazione di Baldwin consiste dunque nell'individuare la *identity theory of truth* attraverso la tesi appena presentata (che coinvolge, oltre alla relazione di identità, il *contenuto* di un *giudizio* e un *fatto*) e nell'attribuire questa posizione a Bradley. Dimostrazione della validità dell'attribuzione sarebbe poi il reperimento internamente agli scritti di Bradley stesso di affermazioni che parlano a favore dell'*identità di verità e realtà*.

L'argomentazione di Baldwin conduce, come minimo, a leggere 'l'identità di verità e realtà' come la formulazione più indeterminata della tesi che reclama, per il darsi della verità, l'identità del contenuto di un giudizio con un fatto. Messi così i termini, sembra che la realtà sia caratterizzata attraverso i fatti e che ad essere vero debba essere un giudizio in virtù dell'identità del suo contenuto con un fatto.

Schematizzando, secondo questa implicazione,

(ITT) La verità è identica alla realtà

significa

(ITT<sup>1</sup>) La verità di un giudizio consiste nell'*identità* del contenuto del giudizio con un fatto

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 113. Cfr. testo originale: «[...] And, if we are to advance, we must accept once for all the identification of truth with reality».

<sup>18</sup> Cfr. Candlish (1989), p. 338.

<sup>19</sup> Baldwin (1991), p. 35.

<sup>20</sup> Ibid.

La proposta di Candlish non si discosta eccessivamente da questo quadro interpretativo. A suo dire, la tematica della verità per Bradley investe il problema della relazione del *pensiero* alla realtà<sup>21</sup>.

Alla luce di ciò, con lo slogan dell'identità di verità e realtà Bradley «chiaramente intende che la verità è l'identità di una qualche  $x$  con la realtà»<sup>22</sup>. Ora il problema diventa: qual è il valore di questa  $x$ ? La tesi di Candlish è che essa identifichi il portatore di verità [*truth-bearer*] e che consista nel «pensiero o nel pensiero nella forma del giudizio»<sup>23</sup>.

Riassumendo:

(ITT) La verità è identica alla realtà

significa

(ITT<sup>2</sup>) La verità è l'identità del pensiero (o del pensiero nella forma del giudizio) con la realtà

In modo abbastanza confuso Candlish ammette che l'introduzione della dimensione del pensiero per spiegare la tesi bradleyana non costituisce un avanzamento significativo, pur rappresentando, in fin dei conti, un miglioramento rispetto alla situazione iniziale. Del resto, suggerisce Candlish, se vogliamo indagare quali siano i problemi filosofici cui la *identity theory of truth* è chiamata a dare soluzione, possiamo pure smettere di preoccuparci del valore di  $x$  e limitarci a «pensare nei termini della forma più generale della *identity theory*: cioè che il portatore di verità [*truth-bearer*] è identico al fattore di verità [*truth-maker*]»<sup>24</sup>.

Come si cercherà di mostrare, non è poi così indifferente 'smettere di preoccuparsi' del valore di  $x$ , in quanto la sua specificazione ha importanti ricadute su ciò che la teoria si impegna a sostenere. La formulazione più generale della *identity theory of truth* proposta da Candlish, di per sé presa, è tanto poco esplicativa quanto lo slogan dell'identità di verità e realtà.

Mettendo per il momento da parte questo aspetto, si può tornare alle interpretazioni fornite da Candlish e Baldwin. In entrambe si nota come la

---

<sup>21</sup> Cfr. Candlish (1989), p. 339.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. Nell'articolo del 1995, 'Resurrecting the Identity Theory of Truth', Candlish aggiungerà che in questa formula il fattore di verità [*truth-maker*] è la realtà nel senso di *esperienza*. «Dobbiamo ricordare che per l'idealista Bradley il portatore di verità è il pensiero e il fattore di verità, la realtà, è l'esperienza» (Candlish 1996, p. 118). Come si vedrà, l'impiego delle nozioni di '*truth-bearer*' e '*truth-maker*' in riferimento a una *identity theory of truth* può avere i suoi lati problematici. Si può inoltre notare come nei passaggi fin qui riportati siano implicite due questioni riguardanti la *identity theory of truth*: la problematicità della sua *definizione* e la scelta della *terminologia* atta a individuare (e spiegare) gli elementi in gioco. Entrambi questi temi saranno oggetto di successiva trattazione.

questione gradualmente ‘trasli’ di piano. Dalla generica enunciazione dell’identità di verità e realtà, si approda alla sua specificazione mediante il richiamo alla dimensione del giudizio (e del pensiero) come parte costitutiva di questa identità. Se tale operazione di per sé potrebbe avere una qualche fondatezza, essa pone non pochi problemi quando applicata allo specifico caso rappresentato da Bradley. Non appena Candlish e Baldwin si impegnano a fornire un resoconto più dettagliato della posizione di Bradley circa le relazioni giudizio-realtà e giudizio-verità, appare infatti evidente la contraddittorietà di queste analisi rispetto a quanto inizialmente enunciato. Nel corso della lettura dei rispettivi contributi si ha l’impressione che qualcosa continui a scricchiolare, come se si stesse completando un puzzle e di fronte all’impossibilità di incastrare due pezzi, si ritagliassero a piacimento i lembi di uno per farlo combaciare con l’altro. In questo contesto, l’articolo di Walker riesce a fare un po’ di chiarezza. Esso infatti mette in luce i problemi di un’interpretazione che, con riferimento a Bradley, voglia conciliare l’idea di una *identity theory of truth* di cui parte costitutiva siano i giudizi (o il pensiero nella forma del giudizio) e il trattamento che a questi Bradley stesso riserva.

Il punto di maggiore criticità risiede nel riconoscimento da parte sia di Candlish sia di Baldwin del fatto che Bradley reputi il giudizio inadeguato a cogliere l’intero della realtà e dunque a esprimere (tutta) la verità. Questa limitatezza deriverebbe al giudizio dalle stesse operazioni di astrazione che il pensiero necessariamente comporta.

### 3.1. Ostilità verso l’astrazione: limitatezza dei giudizi ed erroneità dei fatti

Candlish considera la *identity theory of truth* cui Bradley approderebbe come il risultato di una risoluta ‘*hostility to abstraction*’. L’inevitabilità dell’astrazione sembra infatti essere una delle principali cause dell’«apparente inadeguatezza del pensiero alla realtà»<sup>25</sup>. Secondo Candlish questa posizione emerge in particolar modo nell’articolo ‘On Truth and Copying’ in cui Bradley si impegna a confutare la teoria della corrispondenza, qui definita ‘*copy theory*’. Una delle principali critiche riguarda la concezione dei ‘fatti’<sup>26</sup>. L’illusione che essi individuino entità indipendenti deriverebbe da un’illegittima proiezione sulla realtà delle divisioni con cui il pensiero è obbligato a operare<sup>27</sup>. Questo errato punto di vista induce a credere che un

---

<sup>25</sup> Candlish (1989), p. 342.

<sup>26</sup> Per il momento non ci si concentra sulla nozione di ‘fatto’. Essa riceverà una più ampia trattazione in seguito.

<sup>27</sup> Cfr. Candlish (1989), p. 341; Candlish (1995), pp. 118-119; Candlish (1999a), p. 210. I passaggi bradleyani su cui poggia questa interpretazione sono i seguenti: «I fatti meramente dati sono [...] le creature immaginarie di una teoria falsa. Essi sono prodotti da una mente che astrae un aspetto dell’intero concreto saputo [*of the concrete known whole*] e colloca questo aspetto astratto fuori da se stessa come una cosa reale»; «I fatti dati [...] non sono l’intero



giudizio possa dirsi vero in virtù della sua corrispondenza con un fatto, ma ciò che il giudizio coglie (e che il fatto individua) altro non è che una *parte* astratta dall'intero della realtà. In tal senso, allora, il giudizio astrae e separa ciò che nella realtà è un tutto concreto. Baldwin, citando un passaggio da *The Principles of Logic*<sup>28</sup>, rimarca il fatto che «nessun giudizio può “esaurire tutti i particolari di ciò che abbiamo di fronte a noi”»<sup>29</sup>.

Ciò fa sì che nessun giudizio possa dirsi (assolutamente) vero<sup>30</sup>. Al contrario, ogni giudizio conserva un'intrinseca falsità, in quanto l'opera di astrazione che tramite esso è attuata sfocia in una falsificazione della realtà.

### 3.2. *Gradi di verità e test della coerenza*

Da questa prospettiva sul giudizio, nota Candlish, segue che «al massimo una proposizione può essere vera – quella che racchiude la realtà nella sua interezza»<sup>31</sup>. (In questo contesto Baldwin parla più che altro di ‘set di giudizi’)<sup>32</sup>.

In tale quadro teorico, Bradley può rendere conto della falsità nei termini della non adeguatezza di un giudizio rispetto all'intero della realtà e dunque rispetto a questa ‘grande proposizione’ che dovrebbe contenerla senza residui.

In quest'ottica, precisa Candlish, l'ottenimento della verità «implica il completamento di un processo infinito, poiché dobbiamo cogliere l'intera verità circa la Realtà nel nostro giudizio»<sup>33</sup>. Motivo per cui «la nozione di verità può essere vista come un concetto-limite, un ideale regolativo per il giudizio»<sup>34</sup>.

---

della realtà, mentre la verità non può che essere compresa in riferimento a questo intero» (Bradley 1914, rispettivamente p. 108 e p. 109).

<sup>28</sup> Bradley (1928).

<sup>29</sup> Baldwin (1991), p. 37. Il passaggio bradleyano è preso da Bradley (1928), I.II.63, p. 94. Baldwin riporta un ulteriore passaggio, estrapolato dalla medesima opera di Bradley: «Ora non sto insistendo nel dire che il giudizio analitico non sia vero in *alcun* senso. Sto dicendo che, se tu lo prendi come qualcosa che afferma l'esistenza del suo contenuto come un fatto dato, la tua procedura è ingiustificata. E io chiedo, sulla base di quale principio rivendichi il diritto di selezionare ciò che preferisci dall'intero presentato e trattare quel frammento come una qualità reale? Esso certamente non esiste di per se stesso [...]». Bradley (1928), I.II.67, p. 97.

<sup>30</sup> Cfr. Candlish (1989), p. 343; Baldwin (1991), p. 38; Walker (1998), p. 94 e pp. 103-104.

<sup>31</sup> Candlish (1999a), p. 210; cfr. anche Candlish (1995), p. 119.

<sup>32</sup> Cfr. Baldwin (1991), p. 39.

<sup>33</sup> Candlish (1989) p. 343.

<sup>34</sup> Ivi, p. 344. In modo analogo, Walker commenta: «[...] la Realtà stessa è il limite irraggiungibile delle serie dei giudizi generati attraverso la relazione ‘più vero di’ [*truer than*]». Walker (1998), p. 94. O ancora: «Bradley considera l'identità del pensiero con la realtà come il limite ideale nella serie dei sempre più elevati gradi di verità». Ivi, p. 97.

Sulla base di ciò si costituisce quella che gli interpreti chiamano la ‘dottrina dei gradi della verità’, la quale sarebbe stata elaborata da Bradley in risposta alle difficoltà conseguenti all’idea che nessun giudizio possa essere assolutamente vero e in cui emergerebbe la rilevanza della ‘coerenza’ come (*il*) criterio, o test, per la verità.

Tale dottrina è volta a stabilire una gradualità, appunto, della verità in base alla ‘distanza’ dei (set di) giudizi di volta in volta considerati rispetto all’intero della realtà<sup>35</sup>. Più un giudizio si avvicina a esso, più il suo grado di verità è elevato (e quello di falsità è ridotto).

Il ‘test’ della coerenza è ciò in base a cui si determina il grado di verità/falsità di un giudizio o set di giudizi. Candlish fa notare – e in questo è appoggiato da Baldwin e da Walker – che a motivare il criterio della coerenza non è tanto la *identity theory* quanto il monismo di Bradley, ovvero l’idea che la realtà si costituisca come un tutto coerente [*coherent whole*]<sup>36</sup> o, ancora, come quell’«unico sistema comprensivo e coerente»<sup>37</sup>. In altre parole, è la concezione di Bradley della realtà e non della verità a fissare la coerenza come test per la verità. Da ciò segue che «un giudizio è vero solo nel caso in cui il suo contenuto abbracci, o almeno appartenga a, quell’unico sistema coerente [...]»<sup>38</sup>.

Conseguentemente, come già si accennava, il grado di verità è rilevato in base al grado di coerenza: «Nessun set di giudizi può possedere il perfetto requisito di coerenza per la verità: ciononostante, i set di giudizi possono essere classificati in base al grado di coerenza che essi conseguono, e questa classificazione, secondo Bradley, fornisce un test per la loro verità. Poiché nessuno di questi set può essere assolutamente vero, il criterio di coerenza semplicemente classifica i set di giudizi in accordo al loro grado di verità parziale»<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. Baldwin (1991), pp. 39-40; Candlish (1995), p. 119; Walker (1998), p. 94; Candlish (1999a), p. 210. Esula dagli scopi della presente ricerca stabilire la tenuta, gli sviluppi e le conseguenze di una simile concezione, che Candlish definisce «come minimo imprecisa nelle sue implicazioni». Candlish (1995), p. 119.

<sup>36</sup> Cfr. Candlish (1989), pp. 342-343.

<sup>37</sup> Baldwin (1991), p. 39. Vedi anche Walker (1998), p. 99 e pp. 101-102.

<sup>38</sup> Baldwin (1991), p. 39.

<sup>39</sup> Ibid. Per spiegare la parzialità in questione di contro all’assolutezza della verità identica alla realtà, Baldwin ricorre all’idea «intuitiva» secondo cui «un set di giudizi è più vero di un altro se i contenuti del primo sono, rispetto a quelli del secondo, più simili alla realtà per come essa effettivamente è» (ibid.). I gradi delle verità parziali sono quindi stabiliti rispetto alla loro «somiglianza» [*similarity*] alla verità assoluta (l’identità senza residui di verità e realtà). Ancora una volta, non è compito della presente ricerca sondare la solidità, le difficoltà e le implicazioni del modo attraverso cui può essere attuabile il test della coerenza e quindi apprezzabile il grado di ‘somiglianza’ di un particolare set di giudizi rispetto all’intero della realtà. Una perplessità potrebbe essere ad esempio: come avviene il confronto fra l’intero della realtà (la verità assoluta) e il set di giudizi di cui si deve misurare la coerenza e dunque il grado parziale di verità? Un paragone simile non presuppone già la conoscenza dell’intero della realtà? Ma allora a cosa servirebbe stabilire la validità di giudizi

### 3.3. Il 'suicidio del pensiero'

Rimane tuttavia un problema, sopra adombrato nel rimando alla parzialità di qualsiasi set di giudizi. Infatti, perfino la 'grande proposizione' (o il set di giudizi) in grado di cogliere l'intero della realtà conserva, in ultima analisi, una parziale falsità. Questo perché essa si configura *ancora* come una *descrizione* della realtà, i cui aspetti interconnessi sono inevitabilmente resi attraverso frammenti separati<sup>40</sup>. In definitiva, è la forma proposizionale stessa a dover scomparire. Ciò significa che, al fine di ottenere la verità, questa proposizione totale dovrà «cessare di essere una proposizione e diventare la realtà cui è supposta riferirsi»<sup>41</sup>. In quest'operazione è il pensiero medesimo a doversi 'consumare', annullare nella realtà. Questo particolare aspetto è definito, riprendendo le parole di Bradley, come il 'suicidio del pensiero'<sup>42</sup>.

Nella versione di Baldwin, il quadro ora descritto rientra all'interno della «sconcertante»<sup>43</sup> dottrina bradleyana dell'Assoluto, dal cui tentativo di esposizione egli si esime volentieri. A dire di Baldwin – ma il punto è contestato da Walker e indirettamente anche da alcune considerazioni conclusive di Candlish – è proprio in virtù di quanto espresso dalla *identity theory*<sup>44</sup> che emerge l'inadeguatezza del giudizio: «Se la verità di un giudizio consiste nell'identità del suo contenuto e di un fatto che è presentato come vero nel giudizio, allora la verità del giudizio richiede che il suo contenuto

---

che siano 'inferiori' all'intero se già disponiamo di tale intero? Una critica alla 'spiegazione' fornita da Baldwin si trova in Walker (1998), p. 95 e p. 97.

<sup>40</sup> Cfr. Candlish (1995), p. 119; Candlish (1999a), p. 211.

<sup>41</sup> Candlish (1999a), p. 211.

<sup>42</sup> Cfr. Walker (1998), p. 94. Walker specifica che il pensiero si trascende in una «più alta intuizione, che non è discorsiva e non implica alcuna astrazione. Questa più elevata intuizione, nella sua forma completa – con ogni astrazione rimossa e ogni limitazione superata – deve essere, secondo Bradley, la totalità dell'esperienza, la quale è la Realtà stessa» (ibid.). A seguito di questa sommaria precisazione, commenta ironicamente Walker: «Fortunatamente non abbiamo qui bisogno di occuparci del suo [di Bradley] argomento per questa tesi». In tale frangente, Baldwin si rifà a un passaggio estrapolato dal capitolo XV di *Appearance and Reality* (1897). Scrive Baldwin: «Bradley comincia qui con l'introdurre l'ipotesi che i nostri pensieri siano veri, laddove la verità è concepita nel modo prescritto dalla identity theory: "Assumiamo che l'esistenza non sia più differente dalla verità, e vediamo dove questo ci porta". Ci porta all'Assoluto, ma prima, egli dice, ci porta al "suicidio del pensiero". Perché? Perché non vi è alcun modo nel quale possiamo incorporare nel pensiero stesso "le delizie e i dolori della carne, le agonie e i rapimenti dell'anima". Qualsiasi presunto sistema di pensiero che li incorpori cessa in questo modo di avere la struttura concettuale e relazionale del pensiero stesso; invece, esso passa al di là del mero pensiero – verso l'Assoluto. Bradley concede che noi non possiamo immaginare nel dettaglio come ciò possa accadere; ma egli insiste, "se verità e fatto devono essere il medesimo, allora in qualche modo il pensiero deve raggiungere la propria consumazione"». Baldwin (1991), p. 38; le citazioni sono prese da Bradley (1897), pp. 170-172.

<sup>43</sup> Baldwin (1991), p. 38. Il termine inglese è 'baffling'.

<sup>44</sup> Va precisato che qui Baldwin si riferisce alla definizione di *identity theory of truth* che prima aveva individuato nella tesi dell'identità del contenuto di un giudizio con un fatto.

non debba per nulla essere ideale, ma debba essere esso stesso un fatto fisico, corporeo [*bodily*]. Ma questo, ritiene Bradley, implica che non abbiamo più un giudizio – così che la condizione di uno che giudica con verità è che non sta più giudicando: egli sarà passato al di là del giudizio, nell’“Assoluto”, in cui ogni opposizione tra soggetto e oggetto, ideale e reale, contenuto ed esistenza, è stata trascesa»<sup>45</sup>.

In sostanza, sarebbe lo stesso dettato della *identity theory of truth*, sviluppato nella sua radicalità, che condurrebbe alla necessità del ‘suicidio del pensiero’ e quindi del trapasso del giudizio nella realtà stessa. Se il ragionamento di per sé può in qualche modo essere plausibile, resta pur sempre problematico, in base a questo resoconto, giustificare l’idea che il modo più appropriato di definire l’identità bradleyana di verità e realtà passi attraverso la formula che enuncia l’identità del contenuto di un giudizio con un fatto. Questo per almeno due motivi: la concezione di ‘giudizio’ e quella di ‘fatto’ che questi stessi interpreti hanno riconosciuto a Bradley. Non sarebbe, sulla scorta di queste letture, forse più opportuno tradurre l’identità di verità e realtà con qualcosa che suoni simile a ‘il trapasso/l’annullamento del pensiero nella realtà’? In questa enunciazione il giudizio non è più parte costitutiva dell’identità ma è piuttosto esposta la necessità del suo dileguare.

È allora in particolare a tale livello che emerge la contraddizione interna alle interpretazioni offerte da Candlish e Baldwin: come sostenere che la resa dello slogan di cui sopra debba attuarsi attraverso l’introduzione della dimensione dei giudizi (o in generale di un qualche portatore di verità), se questi sono riconosciuti da Bradley come costitutivamente falsi e inadatti a esprimere l’intero della realtà?

Baldwin, poco dopo aver trattato del trascendimento del giudizio nella dimensione dell’Assoluto<sup>46</sup>, sembra rendersi conto del pericolo, tanto che commenta: «È difficile non avvertire che c’è qualcosa di sbagliato qui, che l’obiezione che Bradley solleva contro la possibilità di un giudizio vero sarebbe meglio considerata come un’obiezione alla *identity theory*»<sup>47</sup>. Tuttavia, Baldwin liquida la faccenda in modo non eccessivamente illuminante, dicendo che in realtà per Bradley non è così, citando un passaggio che dovrebbe chiarire perché non è così, senza aggiungere alcun commento o spiegazione al passaggio stesso.

---

<sup>45</sup> Baldwin (1991), p. 38. In questo ragionamento è implicito un particolare concetto di identità: l’identità numerica. Nella linea argomentativa di Baldwin, infatti, il contenuto del giudizio per essere identico a un fatto deve essere (numericamente) il fatto (fisico) stesso e dunque indiscernibile da esso. Questo particolare aspetto anticipa un problema con cui la *identity theory* deve in effetti scendere a compromessi. Una delle principali difficoltà connesse al tentativo di esplicitare il contenuto della tesi della *identity theory of truth* deriva dal dover rendere conto della questione dell’identità numerica. Si tornerà su questo argomento nella sezione in cui si esaminerà più da vicino il ruolo dell’‘identità’ nella teoria in esame.

<sup>46</sup> Cfr. Baldwin (1991), p. 38.

<sup>47</sup> Baldwin (1991), p. 38.

Su questo medesimo punto la posizione di Candlish pare evolvere verso una revisione sempre più consistente della tesi avanzata nell'articolo del 1989, 'The Truth About F. H. Bradley'. Qui Candlish, dopo aver prospettato l'identità di verità e realtà come identità del *pensiero nella forma del giudizio* con la realtà, ammette l'eventualità di un'obiezione. Si potrebbe dire – ipotizza Candlish – che Bradley stesso rigetti una simile versione della teoria e che il luogo di questa confutazione sia reperibile nel capitolo XV di *Appearance and Reality*<sup>48</sup> (già citato in nota), laddove, dopo un «rapsodico passaggio sull'Assoluto»<sup>49</sup>, egli scrive:

Ma se verità e fatto devono essere il medesimo, allora in qualche modo il pensiero deve consumarsi [*must reach its consummation*]. Ma in questo consumarsi il pensiero ha certamente subito una trasformazione tale, che continuare a chiamarlo pensiero sembra indifendibile<sup>50</sup>.

Al fine di risolvere quanto per Candlish è una contraddizione solo apparente, egli se la cava attraverso un paragone con una particolare teoria dell'identità sviluppata nell'ambito della filosofia della mente. Così come quest'ultima argomenta a favore della 'sparizione' [*disappearance*] del mentale nel fisico, in Bradley vi è un 'riassorbimento' del pensiero da parte della realtà. «In entrambi i casi è fin da sempre inteso che un lato dell'identità debba contare più dell'altro»<sup>51</sup>.

Negli articoli del 1995 e del 1999, intitolati rispettivamente 'Resurrecting the Identity Theory of Truth' e 'A Prolegomenon to an Identity Theory of Truth', Candlish sembra ridimensionare la propria posizione verso una maggiore accoglienza della radicalità di ciò che Bradley afferma rispetto al 'suicidio del pensiero'. L'ostilità nei confronti dell'astrazione, che originariamente sprona Bradley verso una *identity theory of truth*, si rivelerebbe infatti una minaccia per la stessa teoria<sup>52</sup>. Candlish nota che, nonostante Bradley medesimo descriva la propria concezione della verità in termini di identità, così da non apparire del tutto fuori luogo il fatto di ascrivergli una *identity theory of truth*, tale attribuzione può comunque risultare fuorviante. Se

---

<sup>48</sup> Bradley (1897).

<sup>49</sup> Candlish (1989), p. 339.

<sup>50</sup> Bradley (1897), p. 152, citato in Candlish (1989), p. 339.

<sup>51</sup> Candlish (1989), p. 339. Poche pagine più avanti, Candlish ritorna sull'argomento, rilevando se non altro una posizione oscillatoria: «Ci sono, ovviamente, varie osservazioni (ne ho citata una) in Bradley secondo cui con il conseguimento della verità, il pensiero commette suicidio poiché trapassa nell'Assoluto [...]; ma ciò a cui questo equivale non è esprimibile a causa dell'intrinseca inadeguatezza del pensiero [...], tali osservazioni hanno, in generale, infiammato i critici invece di pacificarli. Ma non è mio intento qui difendere la *identity theory of truth*, quindi passerò a un'altra questione». Ivi, p. 342.

<sup>52</sup> Verrebbe da dire, contro Candlish, che questo aspetto è più una minaccia per chi voglia leggere in Bradley una *identity theory* in cui il pensiero non 'collassi' ma rimanga parte costitutiva dell'identità a tema, e non tanto un pericolo per la concezione bradleyana della verità, qualsiasi essa sia.

infatti una volta ottenuta la verità la stessa forma proposizionale-discorsiva dilegua e «rimane solo la realtà»<sup>53</sup>, allora la dicitura più adeguata per definire la teoria di Bradley è quella di *eliminativismo* (titolo che si conferisce a qualsiasi posizione raggiunga il punto dell'impossibilità di esprimersi oltre)<sup>54</sup>. «La giustificazione per parlare di eliminativismo piuttosto che di identità è che in base a questa prospettiva la realtà non risulta affatto avere una struttura *fact-like* (organizzata in fatti) che sia esprimibile in una qualsivoglia forma proposizionale»<sup>55</sup>.

La dottrina bradleyana stabilirebbe infatti, secondo Candlish, una distinzione tra verità parziali e verità assoluta, completa. Solo in quest'ultimo caso si darebbe l'identità tra portatore di verità e fattore di verità, poiché non vi sarebbe più alcuna astrazione dovuta alla frammentazione della realtà in alcuni aspetti isolati. Del resto, l'identità è pagata al prezzo che non vi sia più alcunché di riconoscibile come portatore di verità, conseguentemente, esso risulta eliminato<sup>56</sup>.

Alla luce di ciò, sembra improbabile, o per lo meno discutibile, che la rivendicazione bradleyana dell'identità di verità e realtà sia davvero traducibile in termini di identità fra il portatore di verità e il fattore di verità.

In risposta a queste problematiche, più lucida pare l'analisi di Walker, che sostanzialmente fa emergere la necessità di una distinzione. Quest'ultima ha a che vedere con la domanda: cosa intendiamo per *identity theory*?

Se vogliamo sostenere che con essa si intenda la tesi dell'identità di verità e realtà, allora Baldwin e Candlish non sono in errore nell'attribuire una simile concezione a Bradley<sup>57</sup>. È infatti innegabile che nei suoi scritti si trovino dichiarazioni che confermano questa visione.

Se invece nel riferirsi alla *identity theory of truth* si ritiene di individuare una teoria la cui tesi principale consista nel dire che la verità è l'identità tra il contenuto di un giudizio e un fatto, o tra il pensiero nella forma del giudizio e la realtà, allora non si può a ragione argomentare che questa posizione sia avanzata da Bradley. Rigorosamente parlando, per Bradley la verità «è la Realtà sotto un altro nome e non è affatto [...] una proprietà dei giudizi»<sup>58</sup>, che invece frammentano (e quindi distorcono) la realtà che vorrebbero catturare.

---

<sup>53</sup> Candlish (1999a), p. 211. Vedi anche Candlish (1995), p. 119.

<sup>54</sup> Cfr. Candlish (1995), pp. 119-120: «[...] la sua versione della *identity theory* risulta essere chiamata così in modo fuorviante. Poiché essa di fatto è una teoria eliminativista: quando la verità è raggiunta, i giudizi, le proposizioni, i portatori di verità (li si chiami come si vuole) scompaiono e resta solo la realtà. Non è sorprendente che Bradley, nonostante esprimesse la propria teoria nel linguaggio dell'identità, parlasse del conseguimento della completa verità nei termini del suicidio del pensiero»; vedi anche Candlish (1999a), pp. 211-212.

<sup>55</sup> Candlish (1999a), p. 211.

<sup>56</sup> Cfr. Candlish (1995), p. 120. Vedi anche *ivi*, p. 119.

<sup>57</sup> Cfr. Walker (1998), pp. 94-95.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 94. Cfr. anche *ivi*, p. 97.

Un argomento decisivo che va contro l'assegnazione di questa versione della *identity theory of truth* a Bradley è proprio la questione concernente il 'suicidio' del pensiero: a questo punto esso «non è più pensiero discorsivo: non è più il tipo di pensiero che possa essere espresso in un giudizio»<sup>59</sup>. Il 'passo' al di là del pensiero conduce in una regione in cui il pensiero stesso non è più comprensibile al modo in cui siamo abituati a intenderlo e in cui il termine 'vero' non funziona più come un predicato dei giudizi.

In definitiva, troppi sono gli elementi che contribuiscono a indebolire la pretesa di attribuire questo secondo tipo di *identity theory of truth* a Bradley: l'avversione contro ogni attività di astrazione, la dichiarata limitatezza del giudizio, la critica indirizzata all'opera di frammentazione dell'intero della realtà in 'fatti' (che altro non sarebbero se non una proiezione della modalità di funzionamento del pensiero), la necessità del 'suicidio' di quest'ultimo ai fini del pieno raggiungimento della verità e dunque l'inevitabilità del superamento della forma stessa del giudizio in qualcosa che non è più né pensiero né giudizio<sup>60</sup>.

L'analisi di Walker suggerisce che le due tesi attraverso cui è alternativamente definita la *identity theory of truth* non coincidono, né l'una è l'esplicazione dell'altra, perlomeno nel caso di Bradley<sup>61</sup>.

Ciò detto, si può comunque ritenere di aver guadagnato un risultato. Dalle analisi di Candlish e Baldwin si deduce che una *identity theory of truth* che non voglia scivolare nell'eliminativismo o in qualche altra posizione, deve *mantenere* come componente dell'identità anche la dimensione del pensiero. Come si vedrà, è proprio in questa direzione che si orientano le versioni contemporanee della *identity theory of truth* ed è sempre partendo da questa premessa che si definisce la reazione alla teoria della corrispondenza.

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 97. Vedi anche ivi, p. 98 e p. 103.

<sup>60</sup> Cfr. Walker (1998), p. 98: «È quindi fuorviante attribuire una *identity theory of truth* a Bradley»; e pp. 108-109: «Né egli abbraccia la *identity theory*, se questa è considerata essere una teoria riguardante la natura della verità nel senso ordinario – il tipo di verità che possono avere i nostri giudizi. [...] E se l'abbracciare la *identity theory* coincide con l'affermare la sua peculiare dichiarazione circa l'identità di quella cosa molto speciale che egli chiama verità, con la realtà, allora egli è un teorico dell'identità».

<sup>61</sup> Questa distinzione risulta di grande importanza per quanto seguirà. Se infatti Baldwin individua in Hegel l'origine della *identity theory of truth*, posizione a cui Bradley si sarebbe poi ispirato, ci si potrebbe chiedere quale di queste due tesi (che come si è visto sono interpretabili *anche* come distinte) egli ritenga caratterizzare la posizione hegeliana in merito alla verità. Come si avrà modo di esplicitare nel seguito della ricerca, il tentativo di mostrare che Hegel sostiene l'identità di verità e realtà è in qualche modo difendibile (si vedrà in seguito come), ma argomentare che la sua concezione della verità possa tradursi nell'identità tra (il contenuto di) un giudizio e un fatto pare un'impresa destinata a fallire. Una più ampia discussione di questi aspetti prenderà avvio dal secondo capitolo.

#### 4. La critica alla teoria della corrispondenza

Una distinzione ‘consolidata’ che viene proposta nei manuali dedicati alle teorie della verità contemporanee è quella tra *substantive* e *deflationary theories* (teorie ‘sostanziali’ e deflazioniste).

Le prime avrebbero di mira un’analisi della verità, ovvero l’esplicitazione di ciò in cui essa *consiste*. L’idea che una simile indagine sia possibile deriva principalmente dalla convinzione che il concetto di verità goda di una ‘profondità’ in un duplice senso, chiarito da Dodd nelle accezioni di ‘*depth*’ e ‘*profundity*’<sup>62</sup>. Il primo dei due termini, in italiano difficilmente traducibili con parole diverse, allude a una profondità nella natura stessa della verità, il secondo rimanda invece al ‘potenziale esplicativo’ (*explanatory role*) della verità stessa.

In merito al primo aspetto, le *substantive theories* (tradizionalmente: la teoria della corrispondenza, la teoria della coerenza e la teoria pragmatica) individuano nella verità una proprietà sostanziale, che può essere resa esplicita rispondendo alla seguente questione: qual è «quella proprietà F che tutte e sole le verità condividono e che è tale che le verità sono vere perché esse sono F»<sup>63</sup>.

Per quanto concerne invece il secondo aspetto, esso consiste nel ritenere che una comprensione del concetto di verità possa fornire la chiave per rendere conto di ulteriori concetti e fenomeni<sup>64</sup>. Fra questi figura il problema della relazione mente–mondo<sup>65</sup>.

Proprio qui si gioca parte del confronto tra la *identity theory of truth* e la teoria cui essa si oppone – la teoria della corrispondenza –, tanto che il sorgere della prima è spesso inteso come risposta e reazione alla seconda. Sulla stessa linea, i (presunti) meriti della *identity theory of truth* sono valutati rispetto alle (supposte) carenze della teoria della corrispondenza<sup>66</sup>.

La principale critica indirizzata a quest’ultima investe proprio il quadro del rapporto tra pensiero e realtà risultante da un’analisi che individui la verità nella *corrispondenza* tra un portatore di verità (*truth-bearer*) (ad esempio, una proposizione<sup>67</sup>) e un fattore di verità (*truth-maker*) (solitamente, un fatto). Da questa posizione emergerebbe un’immagine del pensiero e della realtà che li rappresenta come domini distinti e fra loro eterogenei; di conseguenza, diventa piuttosto complesso, se non impossibile, ‘riavvicinare’ i

---

<sup>62</sup> Cfr. Dodd (2002), p. 279.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, p. 280: «Il concetto di verità è [...] visto come il luogo in cui la disputa sulla natura della relazione mente–mondo è, in definitiva, perseguita».

<sup>66</sup> Vedi ad esempio: Baldwin (1991); Dodd/Hornsby (1992); Dodd (2002); Hornsby (1997); Hornsby (1999).

<sup>67</sup> Sui termini ‘proposizione’ e ‘fatto’ si tornerà ampiamente nei prossimi paragrafi.



due lati e fornire una ricostruzione soddisfacente del loro ‘contatto’, del loro rapporto<sup>68</sup>.

La posizione della teoria della corrispondenza prenderebbe le mosse da un’intuizione che Dodd riporta come il ‘*truthmaker principle*’. In base a esso, «ogni proposizione vera è resa vera da qualcosa»<sup>69</sup>, nello specifico un termine proposizionale è reso vero da un ente *non* proposizionale (uno stato di cose, un fatto) appartenente a un mondo indipendente dalla mente (*mind-independent*). I costituenti di fatti e stati di cose sono perlopiù rintracciati negli oggetti e nelle loro proprietà e relazioni. In tale prospettiva, ogni *truth-bearer* richiede l’esistenza di un *truth-maker* che ne garantisca la verità. Tutto ciò è condensato nel ‘*truth-maker axiom*’:

(TM) Se  $\langle p \rangle$  è vera, allora deve esserci almeno un’entità la cui esistenza implichi che  $\langle p \rangle$  è vera<sup>70</sup>.

Si può notare come, secondo queste linee, la teoria della corrispondenza si impegni (più o meno esplicitamente) in una rivendicazione ontologica dell’esistenza di entità che svolgano il ruolo di fattori di verità (quali i fatti o gli stati di cose). Inoltre, queste entità sono concepite come ‘*worldly items*’, entità fisiche, del mondo (quell’*oggetto* con *quelle* proprietà), di cui caratteristica fondamentale è la loro indipendenza dalla mente. In tal senso, la spiegazione di ciò in cui queste entità consistono deve essere *indipendente* dalla spiegazione di ciò in cui consistono i portatori di verità (gli enti proposizionali).

Di contro alla teoria della corrispondenza, le versioni contemporanee della *identity theory of truth* rifiutano questo orizzonte dualistico, affermando qualcosa che potrebbe essere reso mediante l’espressione, tutta da specificare, dell’identità di pensiero e realtà (cosa si intende infatti per ‘pensiero’ e per ‘realtà’? E in che consiste la loro ‘identità’?).

Da un lato vi è dunque la reazione (nella forma di un’opposizione) alla teoria della verità come corrispondenza, dall’altro compare la necessità, derivante da quella stessa opposizione, di argomentare in favore di una concezione della verità che esponga la non-separatezza ontologica di pensiero e realtà.

La scelta del termine ‘identità’ ha allora quale scopo principale quello di scongiurare un’interpretazione della verità come *corrispondenza* fra due entità

---

<sup>68</sup> Qui si intende meramente esporre la generale critica che i sostenitori della *identity theory* rivolgono ai teorici della corrispondenza. Non è compito della presente ricerca verificare se tale critica sia o meno fondata. Quanto interessa, piuttosto, è comprendere le ragioni del sorgere della *identity theory*. Fra queste ragioni compare, appunto, l’insoddisfazione nei confronti del paradigma ontologico della relazione pensiero–realtà che si presume sia veicolato da un resoconto della verità come corrispondenza.

<sup>69</sup> Dodd (2002), p. 283.

<sup>70</sup> Ivi, p. 284. L’espressione ‘ $\langle p \rangle$ ’ sta per ‘la proposizione che  $p$ ’.

eterogenee, la cui effettiva unione sembrerebbe pregiudicata fin dall'inizio proprio per via di tale diversità assunta come condizione originaria<sup>71</sup>.

A questo proposito, molti degli autori che hanno contribuito e contribuiscono al dibattito sulla *identity theory of truth*, si riferiscono a un passo emblematico di Frege, nel quale sarebbe evidenziato il carattere aporetico della verità intesa come corrispondenza.

[...] la corrispondenza [*Übereinstimmung*] può essere completa [*vollkommen*] solo allorché le cose corrispondenti coincidano, e non siano pertanto in alcun modo cose distinte. Si dovrebbe poter controllare l'autenticità di una banconota cercando di farla combaciare stereoscopicamente con una autentica. Ma sarebbe ridicolo il tentativo di far combaciare stereoscopicamente una moneta d'oro con un biglietto da venti marchi. Far combaciare una rappresentazione [*Vorstellung*] con una cosa [*Dinge*] sarebbe possibile solo se la cosa fosse anch'essa una rappresentazione. Ed esse combacerebbero [*zusammen fallen*] solo se la prima corrispondesse [*übereinstimmt*] completamente con la seconda. Ma non è questo che si intende quando si definisce la verità come corrispondenza di una rappresentazione con qualche cosa di reale [*als Übereinstimmung einer Vorstellung mit etwas Wirklichem*]. È infatti essenziale proprio che ciò che è reale [*das Wirkliche*] sia distinto [*verschieden*] dalla rappresentazione. Ma allora non c'è nessuna concordanza completa, nessuna verità completa. E quindi non vi sarebbe proprio niente di vero, dal momento che ciò che è vero a metà è non vero [*unwahr*]<sup>72</sup>.

Evidentemente, uno dei punti critici su cui l'attenzione della *identity theory* si concentra è la 'distinzione', nel render conto della verità, tra ciò che è reale e ciò che è considerato essere, molto generalmente, un'entità mentale (una rappresentazione) o linguistica (un giudizio). A questo proposito, una delle prime mosse degli attuali sostenitori della *identity theory* sarà quella di non riferirsi alle 'rappresentazioni' per identificare ciò che (ancora in un lessico derivante dalla teoria della corrispondenza) svolgerebbe il ruolo del portatore di verità. Si tornerà su questo punto più avanti, per ora è opportuno precisare alcune problematiche, la cui incidenza si manifesterà anche in seguito, quando si passerà al confronto con la posizione hegeliana.

Sulla scorta di quanto detto finora, si deduce che nella reazione della *identity theory* alla teoria della corrispondenza le questioni in gioco sono due.

---

<sup>71</sup> Cfr. Candlish/Damnjanovic (2011): «La teoria [dell'identità] è meglio compresa come una reazione alla teoria della corrispondenza, secondo cui la relazione di un portatore di verità con un fattore di verità è la corrispondenza. Una teoria della corrispondenza è esposta al sospetto opprimente che se il meglio che possiamo fare è pronunciare enunciati che meramente corrispondono alla verità, allora inevitabilmente falliamo nel catturare la realtà a proposito di cui essi sono e così ci fermiamo prima della verità a cui ambiamo. Una *identity theory* è **designed incaricata? Progettata destinata programmata** a superare questo sospetto».

<sup>72</sup> Frege (1918), pp. 45-46.

Esse sono connesse, ma non necessariamente coincidono, e rimandano alle nozioni di *depth* e *profundity* nominate in precedenza.

- (1) Da un lato è in discussione un orizzonte ontologico di riferimento, che queste teorie abbracciano non sempre consapevolmente e che fa da sfondo o da base alla concreta elaborazione ed esplicitazione di cosa esse intendano per ‘verità’. Tale ‘sfondo’ si riferisce, appunto, alla modalità di comprendere la relazione pensiero–realtà.
- (2) Dall’altro compare la concezione di verità<sup>73</sup> che queste teorie mettono in campo. A partire da tale concezione, si può risalire al punto (1), e cioè a quale prospettiva circa la relazione pensiero–realtà sia sottesa.

Questo significa almeno tre cose: primo, non necessariamente il problema della verità è legato a quello della relazione pensiero–realtà (per le posizioni deflazioniste, ad esempio, non lo è, e come si vedrà, non lo è neppure per una versione della *identity theory*: la *modest identity theory* sostenuta da Dodd).

Secondo, il confronto tra la teoria della corrispondenza e la *identity theory* può instaurarsi su almeno due piani: quello del rapporto generale tra pensiero e realtà e quello della relazione fra portatori e fattori di verità<sup>74</sup>.

Terzo, non necessariamente il confronto è contemporaneamente su entrambi i piani. Nel caso della *modest identity theory*, ad esempio, il confronto con la teoria della corrispondenza si gioca solo sul piano della relazione tra i portatori e i fattori di verità. L’altra questione è invece lasciata da parte, poiché secondo Dodd la *modest identity theory* non si esprime in merito al rapporto fra la mente e il mondo.

Nell’intreccio che, in generale, la *identity theory* vede tra le questioni (1) e (2), l’idea cui si vuole dar voce è che «il contenuto di un pensiero possa essere rivelatorio del modo in cui le cose stanno, e quando è così, la relazione tra il pensiero vero e il fatto è una relazione di identità»<sup>75</sup>.

L’intento di chi sostenga una tesi simile è quello di evitare «l’implicazione secondo cui ciò che conferisce verità ai nostri pensieri debba essere collocato in un regno inaccessibile al pensiero»<sup>76</sup>.

A questo proposito, entrambe le teorie ritengono che il termine ‘vero’ si applichi a qualcosa in virtù del darsi di una relazione, ma mentre la teoria

---

<sup>73</sup> Si scrive qui, genericamente, ‘concezione di verità’ e non ‘analisi’ della verità, perché, come si vedrà, gli attuali sostenitori di alcune versioni della *identity theory of truth* (Dodd e Hornsby), non credono di fornire un’analisi della verità nel senso tradizionale del termine, ovvero nel senso di una definizione di ciò in cui la verità consisterebbe. Ciononostante, essi credono che le loro proposte siano ‘substantive’.

<sup>74</sup> Si deve però essere avvertiti del fatto che questo lessico è tipico della teoria della corrispondenza e potrebbe non essere adatto alla *identity theory of truth*.

<sup>75</sup> Ellis (2005), p. 112. A breve si comincerà a considerare più da vicino cosa si intenda per ‘proposizione’, ‘pensiero’, ‘fatto’.

<sup>76</sup> Ibid.

della corrispondenza stabilisce che «debba essere invocato qualcosa di distinto rispetto a ciò a cui ‘vero’ si applica», nel contesto della *identity theory* «la relazione rilevante è l’identità, nulla di distinto da ciò che può essere vero è necessario per spiegare, in caso esso sia vero, in cosa la sua verità consista»<sup>77</sup>.

##### 5. *Identity theory of truth: tentativi di definizione*

Sulla base dell’orizzonte teorico di riferimento ora illustrato, il primo passo in direzione dell’eventuale difesa della *identity theory of truth* consiste nell’esplicitazione dei termini in gioco e nella presentazione delle relazioni in cui essi si dispongono.

Attraverso la ‘rassegna’ delle definizioni fornite dagli autori che si occupano dell’argomento, si tenterà di far emergere gli elementi principali della teoria in questione. L’operazione consentirà di enucleare quegli aspetti che si tratterà poi di confrontare con l’elaborazione hegeliana in merito alla verità.

Ora, l’espressione più generale della *identity theory of truth* – scrive Candlish – è che «la verità consiste nell’identità del portatore di verità [*truth-bearer*] e del fattore di verità [*truth-maker*]»<sup>78</sup>.

A chi sia stato avvertito dell’intento critico e oppositivo con cui la *identity theory* si pone nei confronti della teoria della corrispondenza, la scelta della terminologia che deriva, appunto, dalla teoria rivale, può sembrare se non altro imprudente. L’impiego dei concetti di ‘fattore di verità’ e ‘portatore di verità’ tende a rimandare a quel tipo di relazione in cui uno dei due elementi in gioco ‘conferisce’ verità all’altro<sup>79</sup>.

Tutto ciò potrebbe apparire in netto contrasto con la scelta della nozione di ‘identità’: l’uso dei due termini derivati dalla teoria della corrispondenza rischia infatti di suggerire quell’orizzonte dualistico di pensiero e realtà che la *identity theory* stessa vorrebbe rigettare.

D’altra parte, si potrebbe anche supporre che con il ricorso ai termini coniatati dalla teoria antagonista, la *identity theory* voglia confutarla sul suo stesso terreno, rimarcando il fatto che la relazione rilevante non è quella di corrispondenza ma di identità.

Sia come sia, l’espressione più generale’ della *identity theory* non dice ancora nulla sulla natura del *truth-maker* o su quella del *truth-bearer*. Conseguentemente, neppure la loro relazione di identità ne risulta illuminata.

---

<sup>77</sup> Dodd/Hornsby (1992), p. 320.

<sup>78</sup> Candlish (1995), p. 116.

<sup>79</sup> Come si vedrà, Candlish stesso si renderà conto del pericolo insito nella terminologia che si basa sulle nozioni di *truth-bearer* e *truth-maker*. Cfr. Candlish (1999a).

A questo proposito, è stata offerta una varietà di definizioni, tutte molto simili fra loro, ma che lasciano trapelare una diversità di sfumature.

Nell'articolo 'The Identity Theory of Truth', Baldwin esordisce chiarendo che la teoria in esame «è fondamentalmente la tesi secondo cui la verità di un giudizio consiste nell'*identità* del contenuto del giudizio con un fatto»<sup>80</sup>.

In altri autori, l'espressione 'contenuto di un giudizio' è resa tramite la nozione di 'proposizione', 'pensiero', 'pensabile' [*thinkable*].

Dodd e Hornsby, in un articolo del 1992, scrivono che «una proposizione vera semplicemente è (identica a) un fatto»<sup>81</sup>. La stessa idea è espressa da Dodd anche in modo leggermente diverso: «una proposizione è vera se e solo se è *identica* a un fatto»<sup>82</sup>. La formalizzazione di ciò risulta essere: «(I)  $\langle p \rangle$  è vera se e solo se  $p$  è identica a un fatto»<sup>83</sup>, dove ' $\langle p \rangle$ ' sta per 'la proposizione che  $p$ '.

Inoltre, scrive Candlish: «la verità di una proposizione consiste nella sua identità con la realtà a proposito di cui si suppone che essa sia»<sup>84</sup>.

Hornsby, sulla scorta di una terminologia inaugurata da McDowell, preferisce '*thinkable*' a 'proposizione' e dichiara: «la *identity theory* è racchiusa nella semplice affermazione che i contenuti pensabili veri [*true thinkables*] sono lo stesso che i fatti [*are the same as facts*]»<sup>85</sup>

Engel fornisce due variazioni: «i pensieri veri sono identici ai fatti» e «la verità di un giudizio consiste nella sua *identità* con un fatto»<sup>86</sup>.

Da questa serie di tentativi volti a esporre l'affermazione centrale che individua la *identity theory*, si può operare una prima ricognizione degli elementi in gioco. Da quella che sarebbe la parte dei *truth-makers* sono collocati, in modo piuttosto unanime, i fatti: essi costituiscono, indicativamente, il lato della realtà<sup>87</sup>.

I portatori di verità chiamati in causa, per lo più usati sinonimicamente, sono: i contenuti dei giudizi, i pensieri, le proposizioni, i '*thinkables*' (i contenuti pensabili). Essi individuano il lato del pensiero, o meglio, il lato dei *contenuti* del pensiero<sup>88</sup>, senza che però tali contenuti siano intesi come psicologici o 'creati' arbitrariamente dal soggetto.

---

<sup>80</sup> Baldwin (1991), p. 35. Cfr. testo originale: «It is basically the thesis that the truth of a judgment consists in the *identity* of the judgment's content with a fact».

<sup>81</sup> Dodd and Hornsby (1992), p. 320. Vedi anche Candlish (1995), p. 116; Dodd (1996), p. 45.

<sup>82</sup> Dodd (1995), p. 160.

<sup>83</sup> Dodd (1996), p. 43.

<sup>84</sup> Candlish (1999a), p. 199. Cfr. testo originale: «a proposition's being true consists in its identity with the reality it is supposedly *about*».

<sup>85</sup> Hornsby (1997), p. 2.

<sup>86</sup> Engel (2001), p. 441.

<sup>87</sup> Per ora si assume questa terminologia in modo acritico. Dal prossimo paragrafo si entrerà nel merito della questione.

<sup>88</sup> Ci si soffermerà a breve su questa espressione.

6. *Il problema del contenuto del giudizio e del contenuto di pensiero: proposizioni, pensieri (thoughts) e pensabili (thinkables)*

Uno dei punti da chiarire per rendere conto della proposta filosofica della *identity theory of truth* è cosa si debba intendere con ‘contenuto del giudizio’. Nel contesto di questa teoria, esso coincide con il ‘contenuto di pensiero’. Tale questione circoscrive un primo aspetto che si tratterà in seguito di confrontare con la posizione hegeliana.

Per il discorso che qui si vuole condurre è opportuno innanzitutto rilevare il contesto problematico da cui nasce la necessità di identificare tale contenuto, per poi passare ai possibili ‘nomi’ con cui esso è presentato. Questi nomi rimandano a sfumature interpretative diverse, ma fondamentalmente affini: la preferenza che un autore accorda al termine ‘proposizione’, a quello di ‘pensiero’ o di ‘*thinkable*’ (‘pensabile’), è tutto sommato secondaria rispetto alla natura che tale contenuto deve avere, la quale è sostanzialmente la medesima, a prescindere dal nome impiegato.

Nello specifico, è essenziale per una *identity theory of truth* (1) che questo contenuto non sia un’entità linguistica, ma piuttosto *ciò che* le entità linguistiche (frasi, giudizi, asserzioni ecc.) esprimono, e (2) che esso sia ‘pensiero’ nel senso di identificare un *contenuto pensato*, non l’attività del pensiero (in altre parole, tale contenuto è *ciò che* il pensiero come attività pensa, non questa medesima attività).

Entrambe le esigenze teoriche emergono con particolare evidenza nell’interpretazione della *identity theory of truth* offerta da Ellis. In generale, questa teoria viene presentata come la possibilità di «soddisfare l’idea che i nostri pensieri possano essere veri»<sup>89</sup>. Ciò che si intende sostenere è che «il contenuto di un pensiero possa essere rivelatorio del modo in cui le cose stanno, e quando è così, la relazione tra il pensiero vero e il fatto è una relazione di identità»<sup>90</sup>.

Nell’impiego (voluto e consapevole) del termine ‘pensiero vero’, Ellis sente l’esigenza di fare alcune precisazioni:

Il focus sui pensieri in quanto opposti a enunciati [*sentences*] e affermazioni [*statements*] suggerisce che i fondamentali portatori delle proprietà della verità e della falsità non debbano essere considerati come entità linguistiche [*linguistic items*]. Piuttosto, è il contenuto di questi enunciati o affermazioni ad essere in questione – ciò che essi dicono e gli oggetti di particolari atti linguistici [*acts of saying*]<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Ellis (2005), p. 112.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ibid.

La osservazioni di Ellis sono in forte consonanza con quanto espresso da Baldwin, per il quale la *identity theory* sarebbe individuabile nella tesi secondo cui la verità consiste nell'identità del *contenuto* di un giudizio con un fatto.

Affermare, come fa Ellis, che uno dei termini coinvolti nella relazione di identità è il *contenuto* di un enunciato e non l'enunciato stesso, e identificare tale contenuto con un *pensiero*, è indicativo della volontà di 'scansare' i problemi che deriverebbero dall'assumere a componenti essenziali, nella spiegazione di cosa sia la verità, delle forme linguistiche. Diventerebbe, in effetti, scomodo (più ancora che nel caso della corrispondenza) argomentare che i fatti siano identici a entità linguistiche (vere). In un certo senso, la realtà dovrebbe coincidere con parole e frasi (o in generale con il linguaggio): una tesi, questa, piuttosto controintuitiva e che richiederebbe un'argomentazione complessa per essere sostenuta<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. su questo punto Candlish (1999a), p. 202: «Per esempio: se i portatori di verità di una teoria dell'identità fossero *tokens* di enunciati e questi fossero identici ai fattori di verità della teoria, allora, in apparenza, poiché possiamo formulare enunciati che sono resi veri dal mondo, il mondo stesso dovrebbe consistere di *tokens* di enunciati. L'unico modo a cui posso pensare, in cui una tale teoria potrebbe essere resa un po' meno assurda, sarebbe che questi *tokens* fossero i pensieri di Dio; qualunque cosa uno possa pensare di questa concezione, non ci porta molto lontano nella spiegazione di come io possa scrivere qualcosa di vero su un pezzo di carta». In altre parole, se una *identity theory of truth* prendesse per portatori di verità gli enunciati (come entità linguistiche), allora con questo sarebbe affermata un'identità tra linguaggio e realtà: ciò che Candlish poco più avanti presenta come un idealismo linguistico. Tuttavia, la tesi che la 'realtà' sia il linguaggio è per Candlish troppo evocativa delle posizioni del post-moderno (in cui si critica tanto la nozione di verità quanto quella, in fondo, di una realtà data) per poter costituire la base solida di una teoria incentrata sulla verità. Cfr. *ivi*, p. 209, nota a piè di pagina n. 19: «Anche l'idealismo linguistico è un candidato naturale per una fondazione di una *identity theory of truth*. Ma la sua associazione con gli attacchi post-moderni all'intera idea di verità fa sembrare questa fondazione precaria». Chiaramente, la necessità che a essere identificato con un fatto non sia un'entità linguistica ma *ciò che* (il contenuto che) essa esprime e quindi quanto è generalmente definito 'proposizione', è un'esigenza strutturale a una teoria della verità che punti sull'identità tra fatti e contenuti pensati (proposizioni). La stessa necessità non è vincolante, ad esempio, per una teoria della corrispondenza. In questa il portatore di verità è reso vero da qualcosa di *diverso* rispetto a esso, pertanto, non vi è difficoltà (non immediatamente almeno) ad ammettere che i portatori di verità possano essere gli enunciati in quanto entità linguistiche e non le proposizioni (ciò che le entità linguistiche esprimono). Mentre una teoria della corrispondenza può assumere a portatori di verità le proposizioni o gli enunciati, una teoria dell'identità, proprio perché chiama in causa la relazione di *identità*, se non vuole cadere nel tipo di posizione esposta da Candlish, deve necessariamente rivolgersi alle proposizioni ed escludere dalla propria definizione della verità le entità linguistiche. Cfr. Engel (2002), p. 38: «Difficilmente la *identity theory* ha senso quando i portatori di verità sono presi come enunciati [*sentences*]. Come può una mera serie di suoni o simboli essere identica a un pezzo di realtà? La stessa mancata plausibilità inficia la concezione che i portatori di verità siano entità mentali, poiché la loro identificazione con la realtà suona come un idealismo berkeleyano (*esse est percipi*). L'unico modo per interpretarli sensatamente è dire che i *contenuti* dei pensieri sono i candidati appropriati per l'identificazione». Su questo punto vedi anche Küne (2005), p. 6: «Secondo la cosiddetta Identity Theory, qualcosa è vero se e solo è (identico a) un fatto. Questa affermazione ha

Il tentativo di eludere il problema che deriverebbe dall'assumere delle entità linguistiche come portatori di verità aiuta a spostare l'attenzione su quanto la *identity theory* intende comunicare. Tuttavia, esso può generare qualche confusione. Dal passaggio sopra riportato, si deduce che i pensieri espressi dagli enunciati non devono essere intesi come entità linguistiche. Ora, in cosa dovrebbero consistere dei contenuti non-linguistici? Sono paragonabili a delle immagini? Sono strutturati concettualmente? Se sì, qual è la differenza tra essere 'linguisticamente strutturati' (come si presume siano gli enunciati) e 'concettualmente strutturati'? C'è una 'regione', per così dire, in cui queste due dimensioni coincidono? Tali questioni meriterebbero una chiarificazione più approfondita, che purtroppo non è fornita da Ellis.

Inoltre, nel tentare di rendere conto della posizione della *identity theory of truth*, Ellis produce una sorta di duplicazione. Inizialmente dichiara che «la

---

senso solo se non si considerano entità linguistiche o mentali come portatori di valori di verità, ma, piuttosto, proposizioni, qualcosa che possa essere espresso da enunciati dichiarativi e che possa essere il contenuto di certi atti e stati mentali». Per un confronto tra i cosiddetti '*sententialists*', difensori della posizione che accoglie gli *enunciati linguistici* come portatori di verità e i '*propositionalists*', sostenitori di una visione secondo cui a essere portatori di verità sono, piuttosto, i contenuti espressi dagli enunciati, cfr. Engel (2002), pp. 9-11 e in particolare Burgess/Burgess (2011), pp. 10-15. La questione in gioco consiste nell'individuazione di che cosa propriamente svolga il ruolo del portatore di verità: «La domanda è: che *generi* o *tipi* di cose o entità sono vere, o come si dice, sono *portatori* di verità? Presumibilmente gli stessi tipi di cose possono essere falsi come veri, pertanto ciò che stiamo realmente chiedendo è: quali tipi di cose sono portatori della verità o della falsità, o come si dice, sono portatori di *valori di verità*? O se (come è sicuramente il caso) più di un tipo di cose può fare ciò, quali sono i portatori di verità *fondamentali*?» (ivi, p.10). Tralasciando il fatto che tale domanda è chiaramente improntata al lessico di una teoria della corrispondenza, e che quindi potrebbe tradire fin dall'origine l'impostazione di una teoria dell'identità, a essa un sostenitore della *identity theory of truth* risponderebbe che i fondamentali portatori di verità sono le proposizioni, e che le entità linguistiche che le esprimono sono vere solo in modo secondario e derivato. Cfr. Volpe (2012), p. 16: «[...] tutte le "cose" che possono costituire il contenuto di una credenza possono costituire anche il contenuto di un'affermazione, di un'asserzione o di una dichiarazione e viceversa. Come si è visto, tali "cose" – le proposizioni – possono essere vere o false. Molti filosofi direbbero anzi che sono i "portatori primari della verità", cioè le sole entità che possono essere dette vere o false in senso proprio e primario. L'idea è che le altre cose che possono essere dette vere o false – stati mentali, atti linguistici, enunciati indicativi di varie lingue – siano vere o false soltanto in un senso derivato, secondario. [...] questa idea, per quanto diffusa, non è universalmente condivisa». Si torni, per un momento, al 'torto' che la domanda 'quali sono i portatori di verità *fondamentali*?' farebbe all'intenzione filosofica stessa da cui sorge una teoria della verità come identità. Tale torto consiste proprio nel presupporre la distinzione tra un portatore di verità e un fattore di verità e nel chiedere a una teoria che sostiene l'*identità* dei due (e dunque la stessa infondatezza di questa distinzione) quali elementi essa riconosca nei due ruoli. Un teorico dell'identità, poiché, in linea generale, sostiene che un fatto sia lo stesso che una proposizione vera o, specularmente, che una proposizione vera sia lo stesso che un fatto, non dovrebbe, per principio, accettare una domanda quale quella enunciata qui sopra. Tale domanda, infatti, è di per se stessa mal posta e presuppone come diversi degli elementi che la *identity theory* individua come identici e quindi, potremmo dire, come un solo e medesimo elemento.



rivendicazione [*claim*] è che *il contenuto di un pensiero* può essere rivelatorio del modo in cui le cose stanno [*the way things are*], e quando è così, la relazione tra pensiero vero e fatto è una relazione di identità»<sup>93</sup>. Tuttavia, quando giunge a specificare in che cosa consista un pensiero, Ellis dice che si tratta del contenuto di un enunciato o affermazione. Il risultato è che il termine che è identico a un fatto è il *contenuto di un pensiero* (vero), laddove un pensiero è il *contenuto* di un enunciato, l'*oggetto* di particolari atti linguistici. Mettendo insieme i due aspetti, ne esce qualcosa di simile: a essere identico a un fatto è *il contenuto del contenuto* (vero) di un enunciato (cioè, il contenuto del pensiero che è il contenuto espresso dall'enunciato). Sembra che ci siano un po' troppi 'contenuti' in gioco e ciò non aiuta a penetrare nel problema<sup>94</sup>.

Questa oscillazione nell'uso dei termini 'pensiero' e 'contenuto' (che ha i tratti di una trascuratezza terminologica) produce il rischio di duplicare la questione del contenuto: i pensieri sarebbero il contenuto delle nostre affermazioni e presenterebbero a loro volta un contenuto (contenuto di pensiero).

L'interpretazione che qui si propone per sciogliere l'ambiguità è la seguente: il contenuto di una frase è il pensiero che essa esprime e non c'è differenza tra questo pensiero e il suo contenuto, essi sono la stessa cosa. In altre parole, si suggerisce qui di leggere l'impiego dell'espressione 'contenuto di pensiero' come ridondante rispetto a 'pensiero'. Verosimilmente Ellis non intende dire che il pensiero (*thought*) in quanto contenuto espresso abbia a propria volta un contenuto e sia questo secondo contenuto a essere identico a un fatto<sup>95</sup>.

A tale proposito, McDowell opera una disambiguazione piuttosto utile, che produce al tempo stesso uno strumento concettuale importante, sfruttato in seguito da molti autori, fra cui Christoph Halbig.

McDowell differenzia internamente la nozione di '*thought*': se da un lato essa rimanda al pensiero in quanto attività, dall'altro indica anche i *contenuti* di questa attività, *ciò che* viene pensato: i pensieri in quanto contenuti pensati.

“Pensiero” può significare l'*atto* del pensare, ma può anche significare il *contenuto* di un singolo pensiero: ciò che qualcuno pensa. [...] Certo, l'indipendenza della realtà risulterebbe sminuita se equiparassimo i fatti in generale agli atti di esercizio delle capacità concettuali – agli atti di pensiero – o se rappresentassimo i fatti come riflessi di tali cose [...]»<sup>96</sup>.

Solo l'accezione di pensiero in quanto contenuto pensato è ammessa da McDowell nell'affermazione secondo cui «quando un pensiero è vero, ciò

---

<sup>93</sup> Ellis (2005), p. 112.

<sup>94</sup> Per un valido contributo che non ha direttamente a che fare con la *identity theory*, ma che affronta la questione dei 'contenuti di pensiero', cfr. Burge (1993).

<sup>95</sup> Nel secondo capitolo si avrà modo di aggiungere altre considerazioni in merito a questo punto.

<sup>96</sup> McDowell (1996), p. 28 (tr. it., pp. 29-30).

che si pensa è ciò che accade»<sup>97</sup>. Sarebbe proprio la scelta di questo secondo significato del termine *'thought'* ad allontanare la minaccia di un idealismo radicale, in cui verrebbe negata l'indipendenza della realtà dall'*attività di pensiero* del soggetto. In tale idealismo sarebbe il pensiero come attività ad essere dunque identico alla realtà (e non i contenuti del pensiero in quanto attività)<sup>98</sup>.

Un chiarimento aggiuntivo, allora, può derivare dallo sciogliere la nozione di *'thought'* in *'thinking'* come attività di pensiero e in *'thinkables'* come contenuti pensabili, come *ciò che* può essere pensato. È proprio questa la scelta lessicale abbracciata da Hornsby, una delle dichiarate sostenitrici della *identity theory of truth*.

A questo punto è utile ricapitolare brevemente quanto è emerso fin qui. Un elemento essenziale per una *identity theory of truth* è il *contenuto* espresso da un'entità linguistica (un giudizio, una frase, un enunciato etc.). Questo contenuto è chiamato, nel modo più generale, 'proposizione'. La proposizione espressa da un giudizio è il contenuto del giudizio. Al tempo stesso, tale proposizione è un contenuto di pensiero in quanto *thinking*, cioè un contenuto dell'attività pensante (e non questa attività medesima). Per indicare tale contenuto pensato, si può allora usare il termine 'pensiero' (*thought*), salvo precisare che si tratta di *ciò che* viene pensato e non del *pensare* stesso. Tuttavia, per fare a meno di questa precisazione e fugare il pericolo di un fraintendimento, si può ricorrere, come fa Hornsby sulla scia di McDowell, al termine *'thinkable'* (ciò che è pensabile, ciò che può essere pensato)<sup>99</sup>.

In merito a quest'ultimo punto, si possono aggiungere alcuni elementi, che permettono di introdurre la posizione di McDowell all'interno del dibattito sulla *identity theory of truth*. Innanzitutto, è opportuno puntualizzare che egli non dichiara esplicitamente di abbracciare una qualche versione di questa teoria, piuttosto, le riflessioni che egli svolge con riguardo al problema della relazione mente-mondo e della non limitatezza del concettuale (*'the unboundedness of the conceptual'*<sup>100</sup>) sono sfruttate da alcuni difensori (come da alcuni detrattori) della *identity theory* ai fini delle proprie argomentazioni. In un certo senso, McDowell è stato 'tirato dentro' al discorso e sebbene gli si riconosca di non aver espressamente formulato la propria adesione a tale teoria, si ritiene che la sua elaborazione possa essere inquadrata all'interno di questa posizione o che, se non altro, possa ispirarla.

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., p. 28). L'originale recita: «When one thinks truly, what one thinks *is* what is the case». In seguito si dirà qualcosa di più sulla posizione di McDowell in riferimento alla *identity theory of truth*.

<sup>98</sup> Il tipo di idealismo cui si riferisce McDowell è quello accusato di non «riconosce[re] davvero l'indipendenza della realtà dal nostro pensiero». Ivi, p. 26 (tr. it., p. 27).

<sup>99</sup> D'ora in avanti, nel testo si impiegherà per lo più il termine inglese *'thinkable'* senza ricorrere alla sua traduzione italiana.

<sup>100</sup> Cfr. McDowell (1996), *Lecture II*, pp. 24-45 (tr. it., pp. 25-48).

È questo, appunto, il caso di Hornsby, il cui scopo è di argomentare a favore di una particolare versione della *identity theory of truth* che si serva della nozione di ‘*thinkable*’.

Hornsby ricorda che tale nozione è impiegata da McDowell per evitare l'accusa di idealismo, nel senso peggiorativo del termine. Le riflessioni mcdowelliane a cui Hornsby si riferisce sono appunto quelle che vengono accolte a braccia aperte da un sostenitore della *identity theory of truth* che abbia ben presente la propria avversione alla teoria della corrispondenza e ai suoi assunti.

[...] non c'è nessuna soluzione di continuità ontologica [*no ontological gap*] tra il tipo di cose che si possono intendere, o in generale il tipo di cose che si possono pensare, e il tipo di cose che possono accadere [*the sort of thing that can be the case*]. Quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade [*when one thinks truly, what one thinks is what is the case*]<sup>101</sup>.

Questo passaggio, in generale, può essere letto da un difensore della *identity theory* come l'affermazione dell'identità tra pensiero e realtà: «quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade». Quest'ultima formulazione è traducibile nella dichiarazione secondo cui un pensiero vero è un fatto. Qui non compare ancora l'espressione ‘identico a’, il che è piuttosto indicativo del tipo di proposta che McDowell intende sostenere. A suo dire, infatti, l'assenza di un *gap* ontologico fra pensiero e realtà (fra la mente e il mondo) altro non costituisce che un truismo.

Ma dire che non c'è soluzione di continuità tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo è solo mascherare un truismo con un linguaggio ampolloso. Tutto quel che si vuol dire è che si può pensare, per esempio, *che la primavera è iniziata*, e che questa medesima cosa, *che la primavera è iniziata*, può accadere [*can be the case*]. Questo è ovvio, e non può comportare nulla di metafisicamente controverso, come un indebolimento dell'indipendenza della realtà<sup>102</sup>.

Il carattere di truismo che McDowell rivendica fermamente a questa posizione, così come l'affermare che essa non possa costituire una concezione metafisica e pertanto nemmeno l'oggetto di discorsi che abbiano di mira la difesa o la costruzione di un qualche tipo di edificio metafisico, è in linea con l'assenza dell'espressione ‘identico a’. Tale espressione, infatti, quando chiamata in causa, sembra connotare qualcosa che non si riduce a un mero truismo, ma che individua, piuttosto, una presa di posizione bisognosa di giustificazione. L'espressione ‘identico a’ è infatti assai rilevante per la *identity theory*, che determina la peculiarità della propria proposta filosofica precisamente intorno alla scelta della nozione di ‘identità’ contro a

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., p. 28).

<sup>102</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., p. 29).

quella di ‘corrispondenza’. Tutto sta nel dire che un pensiero vero non corrisponde a un fatto, ma è *identico* a esso.

Hornsby stessa, nel presentare la propria concezione, ricorre a una formula per certi versi ambivalente, che, come si vedrà, ‘costa caro’ ai sostenitori della *identity theory* che poggino sulle riflessioni di McDowell. Il prezzo da pagare è infatti quello di fare i conti con l’istanza truistica che rischia di ‘sgonfiare’ la *identity theory* del proprio stesso statuto di ‘teoria’ autonoma, avente una specifica rivendicazione teorica *costruttiva*, e di lasciarla ricadere in una posizione deflazionista in merito alla verità<sup>103</sup>. Se così fosse, dicono i critici della *identity theory* (Engel e per certi aspetti Candlish) la presunta ‘teoria’ della verità come identità diverrebbe qualcosa di vuoto, di ‘non informativo’ e, in fin dei conti, poco interessante da un punto di vista filosofico.

Per comprendere meglio di cosa si tratti, occorre riprendere alcuni passaggi del discorso di Hornsby, che in un articolo del 1997 scrive: «al fine di evitare l’ambiguità di ‘pensiero’ [*thought*] [...], McDowell suggerisce di usare la parola ‘*thinkable*’ per ciò che può essere pensato [*for what may be thought*]. La mia politica sarà qui quella di usare in generale la parola ‘*thinkables*’, al posto dei più familiari ‘contenuto’, ‘proposizione’, ‘pensiero’»<sup>104</sup>. L’autrice aggiunge poi che i passaggi sopra citati dell’opera di McDowell potrebbero essere letti come «atti a incoraggiare una *identity theory of truth*»<sup>105</sup>. Questa afferma che i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti [*true thinkables are the same as facts*]. I *thinkables* veri quindi costituiscono il mondo di cui McDowell parla quando egli maschera un truismo. Il mondo è ‘tutto ciò che accade’ [*everything that is the case*], o ‘una costellazione di fatti’, come dice McDowell, seguendo Wittgenstein»<sup>106</sup>.

Per il momento può essere tralasciato il riferimento a questa particolare concezione di cosa siano i fatti e ci si può invece concentrare sulla formulazione esposta da Hornsby per presentare la versione della *identity theory* che si impegna a difendere: i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti.

A questo proposito, Hornsby pone una domanda, che rivela una tensione fra un’aspirazione truistica e una ‘metafisica’ della *identity theory of truth*:

Quale potrebbe essere il punto nel dire che i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti [*true thinkables are the same as facts*], piuttosto che [dire] – più semplicemente e apparentemente con lo stesso effetto – che i *thinkables* veri *sono* fatti?

Le due espressioni in gioco, entrambe tese a cogliere la posizione della *identity theory*, sono presentate come potenzialmente equivalenti. Tuttavia,

---

<sup>103</sup> Questo tema sarà oggetto di paragrafi successivi.

<sup>104</sup> Hornsby (1997), p. 2.

<sup>105</sup> L’autrice precisa giustamente in nota che con ciò non intende affermare che McDowell stesso riconoscerebbe le proprie riflessioni come tese a spingere in direzione di questo tipo di teoria sulla verità. Cfr. *ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

vuole suggerirci Hornsby, l'esprimersi in un modo piuttosto che nell'altro significa voler comunicare qualcosa di più specifico. Che cosa? La risposta che qui si vuole suggerire è: una connotazione dai caratteri metafisici, o se non altro sostanziali (nel senso visto in precedenza di '*substantive*').

Per chiarire il punto è utile leggere le due espressioni riportate da Hornsby sulla falsariga di queste più generali enunciazioni della *identity theory of truth*:

«qualcosa è vero se e solo se è (identico a) un fatto»<sup>107</sup>;  
«una proposizione vera semplicemente è (identica a) un fatto»<sup>108</sup>;  
«la verità del giudizio consiste in questo: che il suo contenuto è *un fatto*, e che quindi tale contenuto è *identico a* un fatto»<sup>109</sup>.

L'oscillazione, come è evidente, si gioca tra il semplice (truistico) '*essere un fatto*' e il più (metafisicamente) impegnato '*essere identico a un fatto*'. Spesso e volentieri le due espressioni sono usate in modo sinonimico, tanto che compaiono contemporaneamente nella stessa affermazione, salvo il mettere tra parentesi l'espressione '*identico a/con*'.

A ben guardare, però, ciò che appare come un'unica '*definizione*', sembra identificarne almeno due, da raggrupparsi nel modo seguente.

1. La verità di un giudizio consiste in questo: che il suo contenuto è *un fatto*.
2. La verità di un giudizio consiste nell'*identità* del contenuto del giudizio con un fatto: si dà verità quando il contenuto del giudizio è *identico a* un fatto.

Le due formulazioni, che nelle parole di Baldwin e di altri autori sono proposte come equivalenti, o se non altro come co-implicantesi, sembrano contenere una differenza che non è il caso di trascurare. Dire che un contenuto '*è un fatto*' equivale a dire che esso '*è identico a un fatto*'? O le due espressioni sono diverse? A un livello superficiale, si potrebbe concedere senza troppi ripensamenti che esse indichino sostanzialmente la stessa cosa. Tuttavia, questa '*concessione*' non è più così innocua nel momento in cui si debba giudicare se la *identity theory of truth* costituisca effettivamente una teoria. Il suo effettivo *statuto* può essere stabilito principalmente sulla base di due questioni:

---

<sup>107</sup> Künne (2005), p. 6: «something is true if and only if it is (identical with) a fact».

<sup>108</sup> Dodd/Hornsby (1992), p. 320: «a proposition which is true simply is (identical with) a fact».

<sup>109</sup> Baldwin (1991), p. 35. Cfr. testo originale: «[...] the truth of the judgment consists in its content's *being a fact*, and thus is its content's being *identical with a fact*».

- (a) se la tesi della *identity theory* sia una tesi *sostanziale* (*substantive*) e dunque informativa (in altre parole, se la *identity theory* stessa abbia di per sé un contenuto). Cosa che, in alcuni casi<sup>110</sup>, significa stabilire:
- (b) se ciò che si afferma sulla relazione mente–mondo sia concepito come una rivendicazione metafisica o come un truismo.

Rispetto a queste tematiche, decidersi tra le due formulazioni della *identity theory* sopra riportate non è più una scelta ininfluyente e non è nemmeno più una scelta neutra riferirsi a esse come equivalenti e dunque interscambiabili. Nel primo caso [il contenuto di un giudizio vero è un fatto] si propende per un preciso orizzonte interpretativo in cui ci si rifiuta di avanzare pretese metafisiche. Su questa linea si colloca ad esempio McDowell: l'assenza di *gap* ontologico tra pensiero e realtà *altro non è che* (cioè, è *meramente*) un truismo – ciò che è pensato con verità *altro non è* se non ciò che in effetti accade. E dire questo, sostiene McDowell, non significa propugnare una tesi metafisica, ma semplicemente esporre una cosa ovvia.

Nel secondo caso [il contenuto di un giudizio vero è *identico a* un fatto], invece, proprio perché, abbracciando l'*identità* tra pensieri veri e fatti, si vuole confutare una posizione sostanziale quale è la teoria della corrispondenza, l'esito è quello di difendere a propria volta una tesi dai connotati sostanziali. Di contro alla tesi metafisica (che si esprime sul rapporto pensiero–realtà) secondo cui i pensieri sono resi veri da qualcosa di diverso rispetto a essi, si vuole difendere la tesi (a questo punto, sembrerebbe, altrettanto metafisica) che i pensieri veri sono *identici* ai fatti. Se se lo sono, è perché non sussiste un *gap* ontologico tra pensiero e realtà. Quella stessa posizione, dunque, che per McDowell è un'ovvietà, risulta, attraverso questo percorso, una pretesa metafisica che si oppone ad altre pretese. Ed è in effetti a questo livello che anche la posizione di Hornsby manifesta un'oscillazione interna, poiché, pur ispirandosi alle riflessioni di McDowell, ritiene che la *identity theory* possa manifestare, per via negativa, delle rivendicazioni metafisiche. Scrive l'autrice: «la *identity theory of truth* può presentare le sue proprie affermazioni [*claims*] metafisiche negative – affermazioni come quelle che emergono dal considerare come la *identity theory* scaturisca dal rifiuto di una teoria della corrispondenza»<sup>111</sup>.

Sebbene il problema non sia definibile in maniera così netta e immediata, per il momento si possono anticipare alcune considerazioni sulla base di quanto si è appena detto.

---

<sup>110</sup> Come si vedrà, non nel caso della *modest identity theory* di Dodd.

<sup>111</sup> Hornsby (1997), p. 4. Significative sono anche le dichiarazioni di Hornsby e Dodd, nell'articolo del 1992 in risposta al contributo di Baldwin del 1991. Secondo questi autori, Baldwin avrebbe fatto un disservizio alla *identity theory*, poiché avrebbe sottostimato «la grande distanza che c'è, in termini di spazio metafisico [*in metaphysical space*], tra una *identity theory* e una teoria della corrispondenza». Dodd/Hornsby (1992), p. 319.

La visione secondo cui un giudizio è vero quando il suo contenuto è *identico* a un fatto implica (o sembra implicare) una tesi sostanziale, la cui tenuta dipenderà in gran parte dalla capacità di esplicitare in cosa consista tale carattere sostanziale.

Nel caso in cui invece si affermi che un giudizio è vero quando il suo contenuto è un fatto, si rinuncia in linea generale a una tesi di natura metafisica, in quanto, avendo semplicemente asserito un *truismo*, di essa non sorge neppure il bisogno. A rigor di logica, in questo contesto si può persino fare a meno del concetto di identità, poiché, in effetti, non è richiesta nessuna esplicitazione di esso.

I rischi di quest'ultima manovra sono evidenti. Il primo è quello che la *identity theory* ricada in una posizione deflazionista, per cui una volta affermato che la proposizione '*p*' è vera se e solo se *p*, non resterebbe altro da dire sulla verità.

Smarcarsi da questa interpretazione richiederebbe di assestarsi sull'altra formulazione della teoria (e forse sarebbe questa l'unica mossa consentita per lasciare che la *identity theory* possa ancora chiamarsi 'teoria')<sup>112</sup>. La situazione non è però così semplice, né la soluzione tanto a portata di mano. Vi sono infatti autori i quali, pur abbracciando la posizione d'ispirazione truistica, sostengono che la propria variante della *identity theory* proponga comunque delle tesi sostanziali e possa ambire al rango di 'teoria'.

Vi è poi da aggiungere a questo quadro che neppure la difesa della posizione più 'sostanziale' mette completamente al riparo da un'accusa di 'evanescenza': il non riconoscimento dello statuto di 'teoria' avviene anche nel caso in cui non si riesca a render conto in modo efficace e consistente dell'identità chiamata in causa e della natura degli elementi dichiarati identici.

Tutti gli aspetti qui solo anticipati acquisiscono una configurazione più dettagliata non appena ci si addentri nel *proprium* della *identity theory*: nell'esplicitazione della relazione tra le proposizioni e i fatti. Come deve essere interpretata la loro identità? O ancora: se la *identity theory* ha davvero la natura di un truismo, ha senso scomodare la nozione di identità?

---

<sup>112</sup> Cfr. a questo proposito le osservazioni di Baldwin: «la *identity theory* sembra simile alla *redundancy theory*. [...] Dove esse differiscono è su un'assunzione, rifiutata dalla *redundancy theory*, che la *identity theory* eredita dalla teoria della corrispondenza, secondo cui la verità di un giudizio consiste nella relazione tra esso e la realtà. Ciò che la *identity theory* sostiene è che l'unica relazione sufficientemente buona per la verità è l'identità». Baldwin (1991), pp. 35-36. In sostanza, il discrimine tra una *identity theory of truth* e una prospettiva deflazionista sulla verità (qui, nella fattispecie, una teoria della ridondanza) starebbe nel pronunciarsi, da parte della prima, sulla relazione pensiero-realtà. Sarebbe proprio questa presa di posizione (metafisica) a far sì che la *identity theory* possa dirsi '*substantive*'. Tuttavia, come si vedrà, Dodd difende una particolare versione della *identity theory* – la '*modest identity theory*' –, la quale, secondo il suo sostenitore, non concerne affatto le relazioni pensiero-realtà (o mente-mondo).

Nel prossimo paragrafo si cercherà di cominciare a mettere a fuoco tale nozione.

## 7. *Identità, fatti, proposizioni*

Le varianti che la *identity theory of truth* può assumere si distinguono in base al modo di interpretare l'identità in questione, le proposizioni (o 'pensieri' o '*thinkables*') e i fatti. La precisazione di ciascun elemento si definisce attraverso la sua relazione agli altri, motivo per cui risulta abbastanza difficile isolarne un unico e dire in cosa consista, senza porlo nel quadro teorico che lo comprende.

L'indagine che si ritiene più adeguata è quindi quella che porta avanti contemporaneamente l'analisi degli aspetti indicati, al fine di evidenziarne meglio le connessioni. Per questa ragione, quanto si proporrà ora circa il problema dell'identità ha solo un carattere anticipatorio di quanto si tratterà di specificare meglio in seguito.

### 7.1. *Identità: alcuni problemi*

Come notava Candlish, l'affermazione principale della *identity theory of truth* ha solo l'effetto di uno slogan. Tutto dipende da come esso viene esplicitato. In particolare, se si è ricorsi alla nozione di 'identità' con il preciso intento, attraverso questa operazione, di contrapporsi alla nozione di 'corrispondenza', sembra che una delle questioni centrali debba giocarsi proprio su cosa si intenda per identità.

Vi sono (almeno) due modi attraverso cui affrontare questo problema. Da un lato si potrebbero prendere in considerazione *due* (o più) elementi e, a seguito di una qualche indagine, giungere a riconoscerne l'identità. Potremmo, ad esempio, avere due copie del libro *1Q84* di Murakami e, dopo un attento esame condotto pagina per pagina, giudicare che i due volumi siano identici.

In questo caso si è in presenza di un'identità *qualitativa*, per cui due o più oggetti considerati sono perfettamente uguali in qualsiasi rispetto: essi sono cioè la copia esatta l'uno dell'altro e condividono pertanto tutte le proprietà<sup>113</sup>.

Il punto è che questo tipo di identità può lasciare qualche perplessità nel caso di una *identity theory*, la quale voglia sostenere, come si vedeva in Hornsby, che 'le proposizioni vere sono *lo stesso* che i fatti'.

---

<sup>113</sup> L'identità qualitativa contempla tanto i casi in cui due o più oggetti sono identici in ogni rispetto quanto quelli in cui essi sono identici in *qualche* rispetto. In altre parole, due oggetti possono essere più o meno qualitativamente identici. Cfr. Noonan/Curtis (2014).



Se inoltre si tiene in considerazione una delle principali motivazioni all'origine della nascita della *identity theory*, e cioè la sua avversione al quadro teorico della teoria della corrispondenza, risulterà tanto più importante sottolineare il coincidere delle proposizioni con i fatti. Se ciò che viene contestato alla teoria della corrispondenza è che i fattori di verità sono qualcosa di *diverso* – e dunque *distinto* – rispetto ai portatori di verità, un punto centrale della *identity theory* sarà quello di avversare questa distinzione e questa diversità. Pertanto, parlare di *due* cose identiche in ogni rispetto è ancora troppo poco, poiché si mantiene in tal modo la loro distinzione, se non altro numerica. In definitiva, dire che proposizioni vere e fatti sono identici sotto ogni rispetto, ma sono pur sempre entità distinte, non è abbastanza. Per tornare all'esempio proposto poco sopra, non ci servono due libri identici, ma un unico libro identico a se stesso.

L'altra opzione, allora, è parlare di identità in termini di identità numerica<sup>114</sup>: essa soddisfa il principio leibniziano *dell'indiscernibilità degli identici*<sup>115</sup>, il cui converso è il principio *dell'identità degli indiscernibili*<sup>116</sup>. «L'identità numerica richiede un'assoluta, o totale, identità qualitativa, e può sussistere solo tra una cosa e se stessa. [...] *x* e *y* sono propriamente da contarsi come una sola nel caso in cui siano numericamente identiche»<sup>117</sup>.

Secondo Candlish, se vi è un qualche 'vantaggio' della *identity theory* rispetto alla teoria della corrispondenza, esso consiste nella minore difficoltà a chiarire il tipo di relazione invocata per il darsi della verità. Mentre la corrispondenza può prestarsi a una vasta gamma di interpretazioni, per la *identity theory* non vi è alcun problema nel dover «specificare quale sorta di identità sia richiesta». Perché? Perché «non c'è alcuna sorta»<sup>118</sup>. Con ciò Candlish intende dire che l'unico concetto vero e proprio di identità è quello dell'identità numerica e qualsiasi altra nozione meno stringente (come ad esempio l'identità sotto *certi* rispetti) sarebbe inadeguata. Se due cose sono identiche solo in una loro caratteristica – una precisa tonalità di rosso, ad esempio – ciò non è sufficiente a dire che esse sono *la stessa cosa*, anzi, il fatto che esse non coincidano in nessun altro aspetto lascia prevalere la convinzione che esse siano, piuttosto, due entità *diverse*.

Ora, qual è il prezzo che la *identity theory* deve pagare per il vantaggio che avrebbe rispetto alla teoria della corrispondenza? Esso è già trapelato nelle

---

<sup>114</sup> Cfr. su questo punto quanto dice Newman a proposito della *identity theory*: «L'identità con cui si ha a che fare deve, per forza, essere l'identità numerica. Al contrario, quando Alston dice che “la proposizione e il fatto che la rende vera condividono lo stesso contenuto proposizionale”, egli sta dicendo che c'è un'identità qualitativa, dove fatto e proposizione restano entità distinte e presumibilmente tipi diversi di entità». Newman (2004), pp. 130-131. La citazione è ripresa da Alston (1996), p. 38.

<sup>115</sup> Se *x* è identico a *y*, tutto ciò che è vero di *x* è vero di *y*. Cfr. Noonan/Curtis (2014).

<sup>116</sup> Se tutto ciò che è vero di *x* è vero di *y*, *x* è identico a *y*. Cfr. *ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Candlish (1999a), p. 205.

considerazioni precedenti: l'identità (numerica) non scende a compromessi<sup>119</sup>.

L'indiscernibilità degli identici è un truismo: negarlo significa aprirsi alla possibilità che la mancanza, da parte di *a*, di una proprietà che *b* ha, non sia una ragione conclusiva per supporre che *a* e *b* sono due cose differenti.

Una peculiarità dell'identità numerica importante da sottolineare è quindi che essa si costituisce come una *relazione* di identità *a se stessi*<sup>120</sup>.

Vi sono due modi di leggere tale identità, che hanno a che fare con l'apporto conoscitivo che essa può fornire. Se diciamo  $a=a$ , in ciò individuiamo una tautologia che risulta poco informativa. Se invece conosciamo *a* e, separatamente, *b*, e in un secondo momento scopriamo che  $a=b$  (cioè che *a* e *b* sono la stessa cosa) allora potremo affermare di essere approdati a un risultato informativo<sup>121</sup>.

L'esempio ricorrente nella letteratura è proprio quello di Frege. Dire che 'Espero (il primo pianeta a comparire la sera/ la stella della sera) è identico a Espero' è un'ovvietà che non aggiunge conoscenza alcuna. Affermare invece che 'Espero è Fosforo (il primo pianeta a comparire la mattina/ la stella del mattino)' ha tutt'altra portata conoscitiva. In questo secondo caso, infatti, veniamo a sapere che due 'oggetti' che credevamo distinti sono la stessa cosa.

A livello ideale, questo sarebbe il tipo di procedimento che anche una *identity theory of truth* dovrebbe mettere in pratica per risultare informativa e quindi, sostanzialmente, non vuota. È Candlish, in una delle molte critiche a questa teoria, a porre in luce tale aspetto<sup>122</sup>. A suo dire, una *identity theory of truth* che pretenda di avere un effettivo contenuto e quindi di rientrare fra le teorie della verità cosiddette '*substantive*', dovrebbe prima fornire, indipendentemente l'uno dall'altro, un resoconto di cosa sia una proposizione vera (o un pensiero vero) e uno di cosa siano i fatti e, in un secondo momento, dimostrare come dalle due analisi, condotte separatamente, risulti che proposizioni vere e fatti sono la stessa cosa<sup>123</sup>. In altre parole, dovrebbe emergere che 'proposizioni (vere)' e 'fatti' non sono che due modi diversi per nominare un'unica cosa, che è (numericamente) identica a se stessa.

Solo in questo modo la nozione di identità sarebbe resa nel suo senso più radicale e potrebbe porsi come effettiva antagonista alla nozione di 'corrispondenza' tra diversi. In questo caso, infatti, l'identità sarebbe

---

<sup>119</sup> Cfr. ibid. Scrive Candlish: «*Identity* is uncompromising».

<sup>120</sup> Tale identità è «la relazione che ogni cosa ha con se stessa e con nient'altro». Cfr. Noonan/Curtis (2014).

<sup>121</sup> Notoriamente, questi temi sono affrontati da Frege nell'articolo 'Über Sinn und Bedeutung' (Frege 1892).

<sup>122</sup> Traccia di questo si trova anche in Engel (2001), p. 444.

<sup>123</sup> Cfr. Candlish (1999), pp. 235-236.

verificata dopo che due ‘entità’<sup>124</sup> fossero state riconosciute come *la stessa cosa*, e quindi, in realtà, come un’unica.

Riassumendo, chiaramente le due situazioni configurate presentano delle differenze significative. Mentre nel primo esempio (identità qualitativa) si ha a che fare con *due* copie distinte di un libro, nel secondo (identità numerica) il pianeta è *unico*: il pianeta che per primo appare di sera è *lo stesso* pianeta che per primo appare al mattino.

Ancora, nel primo caso si ha l’essere identico (o il presunto essere identico) di un libro all’altro (quindi un’identità tra due o più elementi distinti), nel secondo esempio, invece, l’essere identico è un ‘essere identico a se stessi’.

Si diceva che Candlish vedrebbe come il risultato più soddisfacente di una *identity theory of truth* quello che portasse alla dimostrazione, per vie separate, dell’identità (numerica) di proposizioni vere e fatti.

Tuttavia, questo tipo di soluzione appare estremamente difficoltosa da realizzare. I motivi sono vari e tutti derivanti da quel ‘vantaggio’, che forse tanto vantaggioso non è, del darsi di un unico concetto di identità plausibile per la *identity theory*: l’identità numerica. Il ‘privilegio’ si muta velocemente in problema proprio perché l’identità numerica non ammette sfumature né mezze vie: essa non scende a compromessi.

Ciò porta a varie difficoltà.

1. La prima deriva dal dover ‘sbrogliare’ la questione dell’identità numerica presupponendo la terminologia coniata dalla teoria della corrispondenza. A questo proposito, sarà utile ricordare che Candlish è l’autore che presenta come l’espressione più generale della *identity theory* la seguente formulazione: «la verità consiste nell’identità del portatore di verità [*truth-bearer*] e del fattore di verità [*truth-maker*]»<sup>125</sup>. Ciò che sarebbe richiesto, dunque, è un resoconto tanto dei portatori di verità quanto dei fattori di verità e il successivo riconoscimento che portatori di verità e fattori di verità sono la stessa cosa (sono cioè numericamente identici).

In questo quadro, che potrebbe avere un aspetto piuttosto appetibile, non bisogna trascurare l’incidenza che la terminologia impiegata comporta, soprattutto laddove essa nasconda lo stabilirsi di una certa strumentazione concettuale. Detto altrimenti, si deve essere cauti nell’usare determinati nomi, poiché questi nomi veicolano un certo tipo di impianto teorico presupposto: la terminologia, come si vedrà, ha un peso anche sul modo di concepire la teoria.

Talvolta può infatti essere che un vocabolario inadeguato impedisca di penetrare a fondo nella questione che si intende sviscerare, oscurando così gli strumenti concettuali (magari ancora da sviluppare) che invece potrebbero illuminarla meglio. L’impiego delle nozioni di ‘*truth-maker*’ e ‘*truth-bearer*’ per esprimere una posizione avente di mira la confutazione della

---

<sup>124</sup> Si prenda questo termine in senso generalissimo e non tecnico.

<sup>125</sup> Candlish (1995), p. 116.

teoria che quei termini ha coniato è un esempio al proposito. Dunque, la strategia che, come nel caso della stella della sera e della stella del mattino, fornisca un resoconto delle proposizioni e uno dei fatti e ‘scopra’ che sono *la stessa cosa*, in quanto questi resoconti coincidono, non è un’operazione che una *identity theory of truth* possa dare per scontata. Non è cioè così semplice *giustificare* un’operazione simile all’interno del quadro teorico proposto da questa teoria. Un resoconto ‘indipendente’ dei fatti rispetto alle proposizioni non rischia forse di violare l’identità che dovrebbe sussistere tra i due?

Si potrebbe cioè obiettare che proprio perché proposizioni vere e fatti sono la stessa cosa, la pretesa di darne un resoconto che prescindendo da questa medesimezza è mal posta in partenza.

2. In secondo luogo, dire che proposizioni vere e fatti sono la stessa cosa, fintanto che non sia esplicitato ciò che si intende con essi, può ingenerare una certa diffidenza, derivante dall’idea che fatti e proposizioni siano in qualche modo eterogenei<sup>126</sup>. Ma affermare questo rimette in discussione il tipo di identità che essi intrattengono reciprocamente. Riporta cioè in primo piano il problema che emergeva nel passaggio di Frege citato in precedenza. Qualsiasi relazione di corrispondenza fra eterogenei non è sufficiente per la verità.

La corrispondenza tra un ‘oggetto’ (una banconota fisicamente presente) e la rappresentazione di quell’oggetto non può essere in alcun modo completa. Sembra abbastanza immediato afferrare come una banconota abbia caratteri fisici, corporei, che una rappresentazione non ha.

[...] la corrispondenza [*Übereinstimmung*] può essere completa [*vollkommen*] solo allorché le cose corrispondenti coincidano, e non siano pertanto in alcun modo cose distinte. Si dovrebbe poter controllare l’autenticità di una banconota cercando di farla combaciare stereoscopicamente con una autentica. Ma sarebbe ridicolo il tentativo di far combaciare stereoscopicamente una moneta d’oro con un biglietto da venti marchi. Far combaciare una rappresentazione [*Vorstellung*] con una cosa [*Dinge*] sarebbe possibile solo se la cosa fosse anch’essa una rappresentazione. Ed esse combacerebbero solo se la prima corrispondesse completamente con la seconda<sup>127</sup>.

Va però anticipato che gli attuali difensori (di alcune versioni) della *identity theory of truth* non includono nel proprio quadro teorico ‘rappresentazioni’ o ‘immagini mentali’, da prendersi come un prodotto mentale-psicologico e soggettivo, ma rivendicano una sorta di oggettività (di universale comunicabilità) alle proposizioni, quella stessa oggettività che Frege reclamava per i ‘pensieri’<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> Commenta Candlish: «portatori di verità e fattori di verità sembrano presentare differenze notevoli in merito alle [rispettive] proprietà». Candlish (1999a), p. 205.

<sup>127</sup> Frege (1988), pp. 45-46.

<sup>128</sup> Più avanti si tornerà sulla nozione fregeana di ‘pensiero’.

Quindi, il problema non consiste qui nel render conto di come una rappresentazione possa essere identica (nel senso di coincidente, di *completamente* corrispondente) a un fatto, ma piuttosto di come il contenuto pensato ed espresso da un giudizio (o frase o enunciato) possa essere identico a un fatto. Con ciò non si è del resto avanzati di molto se l'intenzione era quella di dissipare la convinzione che fatti e proposizioni sono in qualche modo eterogenei e quindi tutt'altro che indiscernibili.

Nello specifico, la proposizione come 'portatore di verità' sembra avere caratteri molto diversi rispetto a un fatto che «è trovato nel mondo»: per cominciare, essa sembra «dipendere, per la sua esistenza, dalla sua formulazione a opera di qualcuno (il punto è particolarmente convincente quando pensiamo alle falsità invece che alle verità)»<sup>129</sup>.

Un esempio un po' particolare può aiutare a chiarire questo punto. Attualmente, la maggioranza delle banconote australiane non è fatta interamente di carta, ma presenta anche una parte in plastica trasparente molto sottile. Fino a qualche anno fa, tuttavia, le banconote erano integralmente di carta. Ora, il «fatto che rende vera la proposizione che nella mia tasca ho una banconota australiana da \$5 sembra implicare un pezzo di plastica, ma la proposizione stessa non sembra farlo»<sup>130</sup>.

Il fatto in questione, come 'pezzo di mondo', sembra a tutti gli effetti avere come propria componente la banconota fisica, di plastica e carta. Ma non risulterebbe quasi 'scandaloso' affermare che la proposizione stessa abbia come costituenti pezzi di plastica e di carta? Inoltre, mentre le banconote sono passate dall'essere fatte solo di carta all'aver anche sezioni in plastica, non sarebbe un'assurdità dire che lo stesso sia avvenuto per la proposizione in questione? L'«idea che la proposizione sia passata dalla carta alla plastica non è per nulla accattivante»<sup>131</sup>.

Anche se questo tipo di argomentazione non rappresenta necessariamente uno 'scacco matto' alla *identity theory of truth*, esso riporta certamente l'attenzione sulla rigidità della nozione di 'identità numerica' e sul rigore che essa pretende. In particolare, affinché possa darsi una *identity theory of truth*, «le proposizioni e i fatti dovranno smettere di apparire nel modo in cui tale argomento li presenta: essi dovranno – per forza – coincidere in qualcosa di più che non la sola struttura»<sup>132</sup>. Questo significa, in special modo, che un mero *isomorfismo* tra fatti e proposizioni, da cui si possa ricavare una specie di corrispondenza biunivoca tra i componenti delle proposizioni da un lato e quelle dei fatti dall'altro, non è sufficiente a soddisfare l'identità numerica.

Allora la questione diventa, a grandi linee, la seguente: se si è portati a concepire i fatti come composti dagli oggetti e dalle loro relazioni, dunque come qualcosa che abbia componenti (anche) fisici o corporei (*bodily*), è

---

<sup>129</sup> Candlish (1999a), p. 205.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ibid.

piuttosto arduo arrivare a credere che questi stessi oggetti fisici (nella loro intera corporeità) *costituiscano* il contenuto di un giudizio (o frase o enunciato), laddove tale contenuto non sembra affatto avere caratteri corporei.

Oppure, bisogna trovare un modo per render conto di questa situazione per certi versi paradossale, cercando di spiegare come i componenti dei fatti possano essere gli stessi componenti dei contenuti pensati, e cioè come i fatti siano lo stesso che i contenuti pensati e viceversa.

È questo il contenzioso di una corrispondenza epistolare tra Frege e Russell, spesso citata dalla critica.

Nell'ottica della *identity theory*, se il pensiero che il Monte Bianco è più alto di 4000 metri è vero, esso deve essere identico a un fatto. Ma questo cosa significa? Che le componenti del pensiero sono *le stesse* componenti del fatto in questione? E quali sono le componenti del fatto?

Proprio su questi punti Frege e Russell si dividono. In una lettera del 13 novembre 1904, il primo scrive: «il Monte Bianco in se stesso con le sue distese di neve non è una componente del pensiero che il Monte Bianco è più alto di 4000 metri»<sup>133</sup>.

Per chiarire l'esempio, Frege si avvale della distinzione da lui proposta tra *Sinn* ('senso') e *Bedeutung* (tradotto con 'significato' o con 'riferimento'). Mentre il primo è un *modo di presentazione* dell'oggetto, il secondo individua l'oggetto stesso a cui ci si riferisce. Ad esempio, l'espressione '*stella della sera*' è un senso, in quanto è un modo di presentazione del pianeta Venere. Il pianeta Venere stesso, cioè l'oggetto fisico, è invece il significato o riferimento.

Ciò cosa ha a che fare con i pensieri e i fatti? Ebbene, per Frege i componenti di un 'pensiero' sono i sensi e non i significati, non, dunque, gli oggetti stessi a cui ci si riferisce. Scrive allora Frege per chiarire l'esempio sul Monte Bianco: «Il senso della parola "Luna" è una componente del pensiero che la Luna è più piccola della Terra. La Luna in se stessa (cioè il significato della parola Luna) non è parte del senso della parola "Luna": sarebbe in tal caso infatti anche una componente di quel pensiero»<sup>134</sup>. Allo stesso modo, dunque, il Monte Bianco 'fisico', con le sue distese di neve, non può essere una componente del pensiero che il Monte Bianco è più alto di 4000 metri. Ciò, però, nel caso in cui si abbia una concezione dei fatti come composti dagli oggetti e dalle loro proprietà e relazioni, pregiudica l'identità (numerica) tra il pensiero che il Monte Bianco è più alto di 4000 metri e il fatto che il Monte Bianco è più alto di 4000 metri. L'oggetto Monte Bianco, infatti, non è componente del pensiero che il Monte Bianco è alto

---

<sup>133</sup> Frege (1983), p. 217.

<sup>134</sup> Ibid.

più di 4000 metri e con ciò è preclusa l'identità tra il pensiero e il fatto in questione<sup>135</sup>.

Per non arrivare a tale esito, allora, le versioni della *identity theory* che poggino su una concezione fregeana di 'pensiero', dovranno ricorrere ad una concezione dei fatti diversa rispetto a quella sopra indicata, pena il venir meno dell'identità numerica tra pensieri veri (come contenuti dei giudizi) e fatti. Un esempio al proposito è il caso della cosiddetta *modest identity theory*, sostenuta in particolare da Dodd, per cui i fatti non avranno più come propri componenti oggetti del 'regno del riferimento' e quindi non saranno '*worldly things*'<sup>136</sup>, cose, oggetti del mondo.

Di contro, una *identity theory* che abbracci la concezione dei fatti sopra accennata, è da Dodd definita *robust identity theory*. Qui i fatti hanno come costituenti gli oggetti del regno del riferimento e le loro proprietà e relazioni.

Quest'ultimo sarebbe, ad esempio, il caso di Russell (o meglio, di una certa fase del pensiero di Russell). In base alla sua concezione dei fatti, al fine di salvare l'identità numerica, egli si trova costretto a riconoscere che le componenti (anche fisiche) dei fatti sono le stesse componenti dei pensieri veri (o proposizioni vere). In risposta a Frege, scrive Russell:

Ritengo che lo stesso Monte Bianco, nonostante tutte le sue distese di neve, è una componente di ciò che propriamente viene affermato nell'enunciato "Il Monte Bianco è alto più di 4000 metri". Non si afferma il pensiero, che è questione psicologica privata: quello che si afferma è l'oggetto del pensiero e questo è a mio giudizio un certo complesso (un enunciato oggettivo, si potrebbe dire), di cui lo stesso Monte Bianco è una componente. Se non si conviene su ciò si giunge alla conclusione che non sappiamo in generale nulla sul Monte Bianco<sup>137</sup>.

Questa soluzione, per certi versi condivisa da Moore, presenta, come si vedrà nel prossimo paragrafo, una complicazione considerevole che riguarda la questione delle 'falsità oggettive' (*objective falsehoods*).

Le due posizioni, qui solo ritratte per brevi cenni, danno ancora una volta l'idea del problema fondamentale con cui qualsiasi sostenitore di una qualche versione della *identity theory* deve fare i conti: il problema dell'identità numerica di fatti e pensieri veri (o proposizioni vere).

Tendenzialmente, le 'soluzioni' che si è tentato di mettere in atto sono due. Entrambe suggeriscono di leggere l'identità *in una certa direzione*. Si può

---

<sup>135</sup> Cfr. Dodd (1996), p. 43: «La risposta di Frege è che noi non pensiamo entità quali le montagne: noi abbiamo pensieri *a proposito* [about] di esse, e ciò che è di fronte alla mente quando lo facciamo è un modo di presentazione».

<sup>136</sup> Cfr. Dodd (1995), p. 161. Dodd parla anche di «*occupants of the world*». Ivi, pp. 161-162.

<sup>137</sup> Frege (1983), p. 222. Il brano è tratto dalla lettera di Russell a Frege del 12 dicembre 1904.

infatti scegliere di ‘portare’ i fatti dal lato dei pensieri e quindi sostenere che un fatto è (identico a) un pensiero vero. Oppure si possono ‘portare’ i pensieri dal lato dei fatti, argomentando che un pensiero vero è (identico) a un fatto.

Queste due visioni modellano i propri strumenti concettuali sulle elaborazioni di Frege, da un lato, e di Russell e Moore, dall’altro.

I difensori della prima opzione, infatti, sfruttano la concezione fregeana di pensiero (su cui si avrà modo di dire qualcosa in più a breve). I sostenitori della seconda opzione, invece, intendono i pensieri, o meglio, le proposizioni in modo differente e concepiscono i fatti come costituiti dagli oggetti e dalle loro relazioni.

Rispetto a queste posizioni, la collocazione di McDowell è a sé stante. Egli non abbraccia né l’una né l’altra concezione, anzi, forte della propria rivendicazione truistica, nega che si debba in qualche modo leggere l’identità in un verso o nell’altro.

In quanto segue saranno esposte più nel dettaglio le posizioni ora solo enunciate.

## 7.2. *Bi-direzionalità dell’identità*

Come concepire l’identità di fatti e pensieri veri, tenendo conto della ‘complicazione’ per cui tale identità non ammette compromessi? Un semplice isomorfismo strutturale non sarebbe abbastanza, ciò che serve raggiungere è l’elaborazione di un quadro teorico in cui si argomenta che fatti e pensieri veri sono la *stessa cosa*. Questo che ricadute ha? Quali modalità si possono approntare al fine di dare corpo a una *identity theory of truth*?

Pascal Engel propone una definizione generale della teoria:

(Identity theory of truth) X è vera se e solo se X è identica alla realtà<sup>138</sup>.

Ora, «ciò può essere letto tanto come un’affermazione di estremo realismo, quanto come un’affermazione di estremo idealismo»<sup>139</sup>. In che senso? Nel senso che quando si sostiene che un pensiero vero è identico a un fatto, si può decidere di interpretare l’identità nel verso che va da sinistra a destra, e così spingere i pensieri (veri) dal lato dei fatti, oppure si può optare

---

<sup>138</sup> Engel (2002), p. 38. Si deve precisare che questa definizione generale presenta, all’interno della ‘famiglia’ delle *identity theories of truth*, un’eccezione per cui essa non vale: la *modest identity theory* elaborata da Dodd. Tale versione, sostiene questo autore, non ha nulla da dire sulla relazione mente–mondo (o pensiero–realtà).

<sup>139</sup> Ibid. Naturalmente, ci sono anche delle vie di mezzo, come ad esempio la posizione di McDowell (se questa vuol essere letta come una teoria sulla verità). Ci si soffermerà su tale posizione più avanti.



per l'altro verso dell'identità, da destra a sinistra, e in questo modo portare i fatti dal lato dei pensieri (veri).

Nel primo caso avremo: 'un pensiero vero è identico a un fatto'. Questa posizione potrebbe condurre a quello che Engel definisce come 'estremo realismo'. Ciò accadrebbe quando i pensieri (o le proposizioni) fossero giudicati come 'pezzi' veri e propri di realtà, come ciò che costituisce il mondo. Un esempio al proposito sarebbe fornito da una concezione in sintonia con il primo Russell, per cui i componenti di un pensiero sul Monte Bianco sono le stesse rocce e distese di neve che costituiscono, fisicamente, il Monte Bianco. In questo contesto, Frege rispondeva che un pensiero sul Monte Bianco è invece *a proposito* del Monte Bianco e ha come componenti dei sensi: *modi di presentazione* degli oggetti del regno del riferimento.

Nel caso della lettura dell'identità da destra a sinistra, avremo: 'un fatto è identico a un pensiero vero'. Tale visione, se esasperata, potrebbe indurre ad abbracciare un 'idealismo estremo'. I fatti potrebbero cioè essere ridotti ad entità mentali soggettive, in questo modo la realtà verrebbe risucchiata nel pensiero<sup>140</sup>.

La potenziale bi-direzionalità della lettura dell'identità definisce, inizialmente, le coordinate generali in base a cui si potrebbe provare a elaborare una *identity theory of truth*. A questo proposito sarebbe legittimo però domandarsi se abbia senso interpretare l'identità *in un verso*. La risposta di McDowell, come già anticipato e come si vedrà, è negativa. L'insensatezza di prediligere un verso dell'identità e di impostare l'elaborazione di una teoria su questa scelta, deriva dalla natura truistica di quella che McDowell si limita a chiamare '*identity conception of truth*'.

Sulla scorta di quanto ora presentato, si può procedere a esaminare le possibilità teoriche contemplate all'interno dei due grandi insiemi individuati sulla base della preferenza per un solo verso dell'identità.

### 7.2.1. *Spingere i pensieri (o le proposizioni) verso i fatti: la identity theory of facts*<sup>141</sup>

Nel discorso che si sta conducendo, le analisi di uno specifico studioso – Engel – sono molto preziose, poiché estrapolano dai due insiemi generali indicati le possibilità teoriche che in tali insiemi sono reperibili. Non è superfluo premettere che l'intento di Engel nei confronti della praticabilità di una *identity theory of truth* sostenibile (cioè difendibile in modo convincente)

---

<sup>140</sup> Cfr. su questi temi ivi, p. 39: «L'identità, o equivalenza, costitutiva di una *identity theory of truth* – un pensiero vero è un fatto, o un pensiero vero è identico alla realtà – può essere letto in due modi [...]». Uno «spinge il pensiero nella realtà», l'altro «spinge i fatti o la realtà nel pensiero. Il primo è la *identity theory of facts*. L'ultimo suona come Idealismo Assoluto [...]». Vedi anche Engel (2001), p. 443; Candlish (1999a), pp. 206-209.

<sup>141</sup> Come dovrebbe essere ormai chiaro, i termini 'pensiero' e 'proposizione' sono da considerarsi nel presente contesto come sinonimi.

e autonoma (ovvero, che si possa porre come valida alternativa alle altre teorie della verità) è fortemente critico. La mira di Engel è piuttosto dimostrare che, qualsiasi forma la *identity theory of truth* assuma, essa presenta grossi problemi e tende a scivolare nel ‘campo gravitazionale’ di altre teorie della verità, rispetto alla quali essa si vorrebbe invece distinguere. Questa premessa va tenuta a mente soprattutto per quando si discuterà delle critiche rivolte alla *identity theory*.

Per ora sarà sufficiente concentrarsi sulla prima alternativa fra quelle prospettate: spingere i pensieri (o le proposizioni) verso i fatti, versione che Engel presenta come *identity theory of facts*. Quest’ultima ricadrebbe – ironicamente – nella sfera della teoria della corrispondenza.

Per cominciare, tale posizione abbraccia una «nozione sostanziale [*substantive*] dei fatti, in quanto entità distinte nel mondo»<sup>142</sup>. Le stesse proposizioni, dunque, sarebbero queste entità. Alcuni autori, tra cui Baldwin ed Engel stesso, pensano che tale concezione fosse sostenuta dal primo Moore e dal primo Russell: «Essi ritenevano che il contenuto dei pensieri veri o delle proposizioni fossero i fatti, e che i loro costituenti, i concetti, fossero cose reali nel mondo. Essi identificavano i portatori di verità con i fattori di verità»<sup>143</sup>.

Una *identity theory of facts* (ITF), dunque, identifica i pensieri veri (o le proposizioni vere) con i fatti, laddove questi ultimi sono concepiti come ‘entità del mondo’ (*worldly items*).

La prima annotazione di Engel al proposito è che una simile posizione sarebbe tenuta a dire qualcosa di sostanziale tanto sui fatti quanto sulle proposizioni, per poi identificarli; tuttavia, l’impresa è abbastanza difficile da immaginare poiché solitamente sono le teorie della corrispondenza a basarsi su una nozione sostanziale dei fatti: «esse dovrebbero esplicitare in modo indipendente che cosa siano i fatti, e da lì procedere a spiegare come la relazione del ‘rendere vero’ [*the truth-making relation*] possa essere compresa nei termini di queste entità»<sup>144</sup>. Ma in tale visione i portatori di verità *non* sono identificati con i portatori di verità.

Se invece la relazione chiamata in causa è quella dell’identità, diventa subito più complesso elaborare, *separatamente* l’una dall’altra, una spiegazione di cosa siano fatti e una di cosa siano le proposizioni (o i pensieri). Il problema ha immediate ricadute sulla possibilità effettiva di fornire un resoconto sostanziale dei fatti. Per un motivo principale: l’identificazione di proposizioni e fatti implica, secondo Engel, una relazione uno-a-uno tra le proposizioni e i fatti stessi. Ma in questo modo i fatti sono individuati sulla base della formulazione delle proposizioni. Essi rischiano così di risultare meramente come ‘gli accusativi tautologici’ delle proposizioni vere, cosa che

---

<sup>142</sup> Engel (2001), p. 443.

<sup>143</sup> Ibid. Cfr. anche Baldwin (1991) e Candlish (1999), p. 234.

<sup>144</sup> Engel (2001), p. 444.

consisterebbe solo in una «rilettura truistica della nozione di proposizione vera»<sup>145</sup>.

Se diciamo: la proposizione che ‘il Monte bianco è alto più di 4000 metri’ è vera se e solo se è identica al fatto che il Monte Bianco è alto più di 4000 metri, allora abbiamo individuato il fatto (che il Monte Bianco etc.) sulla base del contenuto proposizionale introdotto dopo il ‘che’. In questo modo, la formulazione del fatto non sembra altro che una riformulazione *ovvia* della proposizione. Il fatto è semplicemente la riproposizione di ciò che viene detto dopo ‘la proposizione che’.

Questo ha un particolare effetto: rende inverosimile e inattuabile un resoconto sostanziale (e cioè indipendente) dei fatti. Quanto si ottiene, piuttosto, è un «resoconto tautologico dei fatti» per cui «ci sono tanti fatti quante proposizioni, e una relazione uno-a-uno tra fatti e portatori di verità». Tutto ciò rischia di ridurre la ITF alla posizione deflazionista della teoria della ridondanza.

Quindi, si chiede Engel, come possiamo sperare di ricavare da questa posizione una teoria sostanziale dei fatti?

Vi è poi una seconda grave difficoltà implicata da una ITF, difficoltà, questa, che ha dato filo da torcere al primo Moore come al primo Russell. Se, cioè, le proposizioni sono identificate con i fatti, laddove questi ultimi sono ‘*worldly items*’, vi è il pericolo che ‘cresca affianco’ alla *identity theory of truth*, seppure indesiderata, una *identity theory of falsehood*, per cui si dovrebbero ammettere dei non-fatti attuali.

Vale la pena chiarire questo punto, attraverso le parole di Engel.

Se un pensiero vero è un fatto, come può un pensiero *falso* essere identico a un fatto? Ci saranno fatti che sono falsità oggettive [*objective falsehoods*]? O dovremmo piuttosto dire che i pensieri falsi non sono davvero pensieri, e che lo sono solo i pensieri veri? La verità e la falsità sembrano essere proprietà contingenti dei contenuti di pensiero: questi possono essere veri o falsi. Per assumere la terminologia di Wittgenstein [...] i pensieri o proposizioni hanno due ‘poli’, la verità e la falsità, e possono istanziare ciascuna [delle due] proprietà. Pertanto se essi sono identici ai fatti, sembrano essere identici a *fatti* meramente *possibili*, e non necessariamente a fatti *reali* (*attuali*). Secondo questa concezione, i fatti possono verificarsi o meno, e se non si verificano, rimangono solo possibili. Ma c’è un’altra nozione di fatto, per cui i fatti non possono mancare di verificarsi, o per cui sono *essenzialmente/necessariamente* fatti<sup>146</sup>.

Il problema è il seguente: se le proposizioni vere sono concepite come identiche ai fatti, cosa bisogna dire di una proposizione falsa? Le opzioni sono almeno due: a) una proposizione falsa non è davvero una proposizione, ma è qualche altra entità, la cui natura dovrebbe però essere in grado di spiegarci cosa sia la falsità. In questo caso avremmo allora un quadro simile:

---

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ivi, pp. 444-445.

da un lato esistono solo proposizioni vere<sup>147</sup>, le quali sono identiche ai fatti, a ‘pezzi’ di mondo (*worldly items*); dall’altro, c’è qualcosa di diverso, qualche altra entità (non specificata), che rende conto della falsità. Ma quest’altra entità non è affatto una proposizione.

L’altra opzione disponibile è la seguente: b) si ammette che una proposizione possa essere sia vera sia falsa (cioè che abbia due poli). Ma questo significa che una proposizione vera e una proposizione falsa devono avere, per potersi entrambe definire ‘proposizioni’, lo stesso statuto ontologico. Dire ciò, però, nello specifico caso della ITF complica non poco le cose, proprio perché le proposizioni vere sono dichiarate identiche ai fatti, intesi, questi ultimi, come entità nel mondo. Lo statuto ontologico di una proposizione vera è infatti quello di un fatto come ‘pezzo di mondo’. Ma se si ammette che le proposizioni possano essere sia vere sia false, e che la verità o falsità non ne cambino lo statuto ontologico, si dovrà ammettere anche che una proposizione falsa, in quanto pur sempre proposizione, abbia lo stesso statuto ontologico di una proposizione vera. Allora di che entità si tratterà? Di un’oggettività falsa? Di un non-fatto oggettivo? Di una falsità attuale, esistente, oggettiva, come pezzo di mondo? Qualcosa di falso che fa ‘fisicamente’, ‘corporeamente’, parte del mondo? La prospettiva non sembra convincente, è molto più plausibile che essa, anzi, susciti diffidenza.

Come uscire da questa *impasse*?

Si potrebbe correre ai ripari dicendo che le proposizioni sono identiche a fatti *possibili*, cioè a fatti che *possono* verificarsi. In tal caso una proposizione vera sarà un fatto possibile che si è realizzato, verificato, mentre una proposizione falsa sarà identica a un fatto ancora solo possibile, che non si è attuato.

Tuttavia, ci ricorda Engel, si deve tenere presente che c’è anche una concezione dei fatti per cui essi sono necessariamente attuali. Si potrebbe cioè ritenere che un fatto, per essere tale, debba necessariamente verificarsi, o non sarebbe un fatto. I fatti possibili non sono quindi contemplati. Qui però, come si vedrà, torna il problema appena presentato, in merito al darsi di fatti falsi, fatti negativi.

Le due posizioni sono schematizzate da Engel come segue.

Nel primo scenario (quello dei fatti possibili) si avrà:

ITFa:

- (i) Il pensiero che  $p$  è vero = il fatto che  $p$  si verifica (in modo contingente)
- (ii) Il pensiero che  $p$  è falso = il fatto semplicemente possibile che  $p$

Nel secondo scenario (quello dei fatti che necessariamente devono verificarsi per essere tali) si avrà invece:

---

<sup>147</sup> Cioè: o una proposizione è vera o non è una proposizione. Le proposizioni sono solo vere. Non si dà la possibilità che siano false.

ITF*b*:

- (i) Il pensiero che  $p$  è vero = il fatto, che si verifica necessariamente, che  $p$
- (ii) Il pensiero che  $p$  è falso  $\neq$  il fatto, che si verifica necessariamente, che  $p$ <sup>148</sup>

In ITF*a*, sono i fatti stessi ad avere due poli: si verificano o non si verificano. In ITF*b*, invece i fatti hanno un unico polo: si verificano. «I fatti che non sono reali (attuali) *non* sono fatti, ma semplici ‘stati di cose’ o fatti ‘virtuali’. La verità è l’identità con ciò che è essenzialmente o necessariamente un fatto [...]. Quindi la falsità è semplicemente l’assenza di un fatto, una non-fattualità [*non-facthood*]»<sup>149</sup>.

Ci potrebbe però essere una lettura di ITF*b* che ammette la falsità non tanto come assenza di una proposizione vera (e quindi come assenza di un fatto che si verifichi necessariamente) ma come proposizione falsa. Secondo questa versione, le proposizioni (o pensieri) false sono identiche a «*fatti negativi* [*negative facts*]»<sup>150</sup>. Schematizzando, si avrà:

ITF*b*:

- (i) Il pensiero che  $p$  è vero = il fatto, che si verifica necessariamente, che  $p$
- (iii) Il pensiero che  $p$  è falso = il fatto necessario che non  $p$

Ora, proprio in quest’ultima posizione alcuni interpreti inseriscono determinate proposte teoriche del primo Moore e del primo Russell. Essi, in linea con la *identity theory*, identificherebbero le proposizioni vere con i fatti, i quali sono concepiti come unità composte da oggetti (con le loro proprietà e/o relazioni) che appartengono al mondo.

Non sarà qui necessario esplorare a fondo il dibattito che vede attribuire o negare a questi filosofi una *identity theory of truth*<sup>151</sup>, ciò che conta, piuttosto, è estrarre dalle loro riflessioni quegli strumenti teorici a cui un difensore di una ITF potrebbe ricorrere per cercare di dare sostanza e contenuto alla propria teoria, senza tuttavia avere garanzia di successo.

Baldwin ricostruisce la concezione delle proposizioni del primo Moore (1899) evidenziando come queste emergano secondo alcuni caratteri principali. Innanzitutto, esse sarebbero entità indipendenti rispetto allo stato mentale o all’atto di pensiero di cui sono l’oggetto<sup>152</sup>; in secondo luogo,

---

<sup>148</sup> Cfr. Engel (2001), p. 445.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Per una panoramica del dibattito, cfr., in ordine cronologico, Cartwright (1987); Candlish (1989); Baldwin (1991); Candlish (1995); Dodd (1996); Candlish (1999a); Engel (2001).

<sup>152</sup> Cfr. Baldwin (1991), p. 41.

Baldwin rimarca il realismo di Moore concernente le proposizioni e i loro costituenti, i concetti<sup>153</sup>. Tanto le proposizioni quanto i loro costituenti sono entità indipendenti rispetto alla coscienza che un soggetto ne può avere<sup>154</sup>. Inoltre, il mondo stesso sarebbe formato da concetti<sup>155</sup>.

Ora, in tale contesto, secondo Moore tutte le proposizioni, vere o false che siano, *sono*, cioè hanno un essere. Ciò significa che proposizioni vere e proposizioni false hanno il medesimo statuto ontologico (lo stesso essere, potremmo dire). Questo risultato, lasciato a tale stadio, è molto problematico. In linea generale una *identity theory of truth* rivendica in quanto tale l'identità della verità con la realtà. Ma se le proposizioni vere sono della stessa 'pasta ontologica' di quelle false, si dovrà ammettere che anche le proposizioni false sono identiche alla realtà. In altre parole, si sarà costretti a contemplare il darsi di falsità oggettive, di realtà false. Naturalmente, giungere a un simile esito, in cui si prospetta la congiunzione di una *identity theory of truth* con una *identity theory of falsehood*, è tutto meno che attraente.

L'espedito di Moore è allora quello di affermare che tutte le proposizioni ugualmente *sono* (hanno un essere), ma tra queste solo quelle vere costituiscono la (cioè, sono identiche alla) realtà. Detto altrimenti, tutte le proposizioni sono stati di cose (che hanno un essere), ma solo le proposizioni vere sono stati di cose reali, effettivi, che si sono attuati.

Poiché tutte le proposizioni hanno un essere, ma solo quelle vere formano la realtà, si capisce che Moore sviluppa una nozione di 'essere' più ampia rispetto a quella di 'realtà'. Potremmo affermare che l'essere 'contiene' come suo sottoinsieme la realtà.

Cosa si può dire della piega che qui prende la *identity theory of truth*? Principalmente una cosa: la posizione di Moore, come nota Baldwin e conferma Candlish, non è propriamente una *identity theory of truth*. Definirla in questo modo è per molti versi scorretto. Perché? Per il seguente motivo: a differenza di Bradley, che definiva la verità in base alla realtà, Moore compie l'operazione contraria: definisce la realtà in base alla verità.

Nel caso bradleyano la domanda sottesa è: che cos'è la verità? La relativa risposta suona così: 'la verità è l'identità con la realtà', laddove la verità è

---

<sup>153</sup> Cfr. Moore (1989), p. 179: «Una proposizione non è composta di parole, né ancora di pensieri, ma di concetti. I concetti sono possibili oggetti del pensiero; ma questa non è una loro definizione. Essa semplicemente afferma che essi possono essere in relazione con un pensante; e affinché essi *possano* fare una qualsiasi cosa, devono già *essere* qualcosa. È indifferente per la loro natura se qualcuno li pensi o no».

<sup>154</sup> Evidentemente, in una reazione anti-idealistica, si avverte l'esigenza di assicurare al contenuto pensato, a *ciò che* si pensa, uno statuto oggettivo che non si riduca, quindi, a un che di soggettivo o psicologico. (Cfr. Baldwin 1991, p. 42: «In ogni pensiero [in quanto attitudine proposizionale] noi siamo cognitivamente connessi fin dall'inizio con un'entità non psicologica»). Il primo passo in questa direzione anti-idealistica è allora lo svincolare il contenuto pensato dall'atto mentale che lo pensa. In questo senso, l'operazione di McDowell è affine, anche se inserita in un quadro teorico molto diverso da quello di Moore.

<sup>155</sup> Cfr. Candlish (1989), p. 344; Moore (1899), p. 182 e p. 192.

definita in base alla concezione di un tutto coerente che Bradley aveva della realtà.

In Moore, invece, la domanda sembra piuttosto essere: che cos'è la realtà? E la risposta recita così: la realtà è la totalità delle proposizioni vere. Qui è la realtà, dunque, a essere definita in base alla verità<sup>156</sup>. La verità stessa è invece considerata una proprietà indefinibile delle proposizioni<sup>157</sup>, cosa che spinge Baldwin a dire, appunto, che «rigorosamente, è scorretto attribuire a Moore una *identity theory of truth*»<sup>158</sup>.

Non solo sarebbe quindi preferibile non attribuire a questo autore una *identity theory of truth*, ma si deve anche tenere conto del problema riguardante la distinzione tra verità e falsità.

Per ovviare al problema dei falsi oggettivi, Moore ammette, si diceva, che tutte le proposizioni siano (abbiano un essere), ma che solo quelle vere costituiscano la realtà, cioè siano stati di cose che si verificano [*obtain*]. Secondo Candlish, però, Moore non fornisce una «caratterizzazione indipendente di cosa significhi avere un essere ma non essere reale»<sup>159</sup>. Questo ha innanzitutto due ricadute. Come prima cosa, sembra che verità e falsità siano solo rinominate attraverso le nozioni del verificarsi (cioè dell'essere attuale, reale) e del non verificarsi. Pare, insomma, che la proprietà della verità sia spiegata nei termini della proprietà del verificarsi. Ma così la questione è rimandata a quest'ultima proprietà. Essa, però, in cosa consiste?<sup>160</sup>

In secondo luogo, in mancanza di questa caratterizzazione indipendente delle proprietà del verificarsi e del non verificarsi (e quindi, in fondo, della verità e della falsità), Moore finisce per ricorrere a una soluzione che non può preservare la *identity theory of truth*: egli adotta «quella che potremmo chiamare *property theory of truth*», secondo cui «la verità è una proprietà indefinibile di alcune proposizioni e non di altre»<sup>161</sup>.

Qualcosa di molto simile al quadro presentato per Moore vale anche per un altro filosofo: il primo Russell<sup>162</sup> (1903-1906), nello spirito di una reazione contro l'idealismo, non concepisce il giudizio «come un intermediario tra la mente e il mondo: piuttosto, un giudizio implica la relazione di una persona a una proposizione, laddove una proposizione

---

<sup>156</sup> Su questi punti cfr. Baldwin (1991), pp. 41-42.

<sup>157</sup> Cfr. Baldwin (1991), p. 42; Moore (1899), p. 182.

<sup>158</sup> Baldwin (1991), p. 42.

<sup>159</sup> Candlish (1995), p. 117.

<sup>160</sup> Su questi argomenti cfr. Candlish (1995), p. 117, e Candlish (2011).

<sup>161</sup> Candlish (1995), p. 117. Un'approfondita e accurata analisi contenente tutti gli aspetti qui evidenziati a proposito di Moore si ritrova in Cartwright (1987).

<sup>162</sup> Su Russell e la sua concezione delle proposizioni (e dell'identità di proposizioni e fatti) cfr. in particolare Cartwright (1987); Candlish (1989), pp. 344-347; Baldwin (1991), pp. 44-48; Candlish (1999a), pp. 206-209.

consiste di quelle stesse cose su cui verte il giudizio»<sup>163</sup>. L'esempio del Monte Bianco è emblematico al proposito. Gli stessi costituenti delle proposizioni sono quindi per Russell extra-mentali e appartengono al mondo reale<sup>164</sup>. Anche in questo filosofo, dunque, ci sarebbe una visione realista dei costituenti delle proposizioni e delle proposizioni stesse. Per dare l'idea di cosa sia in gioco, Candlish commenta la posizione di Russell nel modo che segue: «una proposizione vera è solo un oggetto complesso unificato, qualcosa di così fermamente appartenente al mondo e indipendente dagli atti di pensiero quanto il piatto da cui ho mangiato la mia colazione»<sup>165</sup>.

In realtà, che Russell abbia o meno sostenuto una *identity theory of truth* è qui relativamente rilevante. La questione, piuttosto, è comprendere che tipo di conseguenze avrebbe abbracciare una simile concezione delle proposizioni, nel caso in cui la si volesse dichiaratamente sfruttare per l'elaborazione di una *identity theory of truth*. La difficoltà che sorgerebbe, evidentemente, sarebbe quella prospettata poco sopra: alla *identity theory of truth* si accompagnerebbe fatalmente una *identity theory of falsehood*, per cui si darebbero anche falsità oggettive (*objective falsehoods*)<sup>166</sup>. Di conseguenza, non si riuscirebbe a dare una spiegazione della differenza tra verità e falsità.

Poiché sia le proposizioni vere sia quelle false hanno, in tale quadro, come componenti dei costituenti reali, «la verità non [è] distinta dalla falsità in virtù del suo essere identica alla realtà»<sup>167</sup>. Questo aspetto è piuttosto significativo, poiché in tal caso viene a cadere la consistenza stessa della possibilità di una *identity theory of truth*. Candlish suggerisce che riguardo al primo Russell (e anche al primo Moore) sarebbe in effetti più corretto parlare di *identity theory of the proposition*<sup>168</sup>.

Non solo. L'impossibilità, sulla base di questa concezione delle proposizioni, di distinguere la verità dalla falsità in virtù dell'identità della

---

<sup>163</sup> Candlish (2011). Vedi anche Candlish (1999a), p. 207: i «costituenti delle proposizioni» sono «quelle stesse realtà a proposito di cui sono le proposizioni». Cfr. Russell (1903), § 51: «[A] proposition, unless it happens to be linguistic, does not itself contain words: it contains the entities indicated by words». Una proposizione, a meno che non si dia in forma linguistica, non contiene essa stessa parole: essa contiene le entità indicate dalle parole».

<sup>164</sup> Cfr. Candlish (1999a), pp. 206-208. Vedi anche Candlish (2011): nel 1903 Russell concepisce le «proposizioni come entità strutturate, che hanno costituenti del mondo reale».

<sup>165</sup> Candlish (1999a), p. 207.

<sup>166</sup> Cfr. Baldwin (1991), p. 44; Russell (1906-1907), pp. 48-49.

<sup>167</sup> Candlish (2011). Russell stesso si avvede dei problemi derivanti dalla sua concezione delle proposizioni: la difficoltà principale risiede proprio nel presentarsi di una *identity theory of falsehood*, per cui si dovrebbe ammettere l'esistenza di falsità oggettive. Per la discussione di come Russell retroceda rispetto a questa posizione circa le proposizioni, spostandosi verso l'elaborazione di altre teorie (ad esempio, la *multiple-relation theory of judgement*), e per l'argomentazione della tesi secondo cui, nonostante i cambiamenti di prospettiva, Russell mantiene anche in seguito – sebbene celatamente – alcuni elementi di questo modo di concepire le proposizioni, cfr. in particolare Cartwright (1987); Candlish (1989); Baldwin (1991); Candlish (1995); Candlish (1999); Candlish (1999a); Engel (2001).

<sup>168</sup> Cfr. Candlish (1999a), p. 208.



prima alla realtà, avrebbe portato anche Russell a una forma di primitivismo (o di *property theory*) rispetto alla verità, secondo cui quest'ultima sarebbe una proprietà non analizzabile di alcune proposizioni e non di altre<sup>169</sup>. A tal proposito, Candlish nel contributo del 1995 (dopo che si erano già susseguiti alcuni articoli di vari autori che individuavano nel primo Russell una *identity theory of truth*) commenta: «Questo è un fatto significativo: poiché mostra che un filosofo che è stato sbandierato da Baldwin, Dodd e me come esempio di un teorico della *identity theory of truth* è risultato non essere tale»<sup>170</sup>.

Tornando ora alle analisi di Engel, la conclusione a cui egli perviene è che ciascuna delle versioni della *identity theory* proposte – ITFa, ITFb (i)-(ii) e ITF (i)-(iii) – crei considerevoli problemi per la costruzione di una ITF che funzioni<sup>171</sup>. Visti gli esiti poco promettenti, un deflazionista potrebbe allora riaffermare con ancora più enfasi la propria posizione, irrobustito dalla critica a queste proposte teoriche, che non riescono a formulare una *identity theory of truth* ‘sostanziale’ (avente una concezione dei fatti come entità del mondo) e a offrire un resoconto della relazione pensiero–realtà. «Un deflazionista direbbe probabilmente che ciò conferma la sua affermazione che non c'è alcun modo di estrarre dalla nozione di fatto più che il truismo secondo cui i fatti sono meramente ‘accusativi tautologici’ delle proposizioni vere»<sup>172</sup>.

Dal canto suo, un teorico corrispondentista potrebbe sostenere che il fallimento di queste versioni della ITF confermi la validità del «tentativo di sviluppare una teoria dei fatti come fattori di verità indipendenti dalle proposizioni vere»<sup>173</sup>.

Che cosa dire invece di quelle formulazioni della *identity theory* che leggono il verso dell'identità in senso opposto rispetto a quello appena considerato?

---

<sup>169</sup> Cfr. Candlish (1999a), pp. 207-208; Candlish (2011); Russell (1903), §52.

<sup>170</sup> Candlish (1995), p. 117.

<sup>171</sup> Per l'argomentazione di questo punto, cfr. Engel (2001), pp. 445-446. In generale, le motivazioni offerte da Engel sono molto convincenti. In breve, «ITFa implica che il contenuto di un singolo pensiero possa essere identico o a un fatto reale o a un fatto possibile, e quindi che il contenuto di un pensiero sia diverso da ciò che lo rende [*makes*] vero, poiché fatti possibili e reali hanno differenti proprietà modali (avere differenti proprietà modali implica presumibilmente avere differenti proprietà). Quindi in ITFa, i portatori di verità non possono essere identici ai fattori di verità. ITFb (i)-(ii) ha lo stesso problema, poiché implica che un contenuto falso non possa essere un pensiero reale, e quindi non possa essere identico a un fatto. Solo ITFb (i)-(iii) reintroduce l'identità appropriata di pensiero e fatto, ma al prezzo di ammettere queste strane entità, i fatti negativi necessari». Ivi, p. 446.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid.

### 7.2.2. *Spingere i fatti verso i pensieri (o le proposizioni): la identity theory of thought*

In alternativa al quadro teorico offerto dall'interpretazione dell'identità nel verso che va dalle proposizioni vere ai fatti, si può tentare di sviluppare una *identity theory of truth* scegliendo il verso opposto a quello già considerato. Si può cioè tentare di 'spingere' «il mondo verso il pensiero, e leggere l'identità di pensiero e fatto da destra a sinistra»<sup>174</sup>. La formulazione che ne risulta è la seguente: un fatto è identico a un pensiero vero. In questo caso non avremo più una *identity theory of facts*, bensì, suggerisce Engel, una *identity theory of thought*<sup>175</sup>.

Anche qui il panorama è piuttosto variegato e si procede attraverso versioni che sono più o meno in pericolo di idealismo. La stessa espressione 'spingere il mondo verso il pensiero' mette subito in guardia chi tema l'eventualità che la realtà sia ridotta a un prodotto mentale soggettivo.

Engel stesso afferma che «un modo naturale» di attuare quest'operazione di 'trascinamento' del mondo nel pensiero «sarebbe abbracciare una versione di idealismo»<sup>176</sup>. Egli fornisce alcuni esempi al proposito: «Se i pensieri sono rappresentazioni nella mente, l'identità del mondo con il pensiero sarebbe garantita da una forma di fenomenalismo, per esempio».

Una simile interpretazione fa però un torto alle espresse rivendicazioni degli attuali sostenitori di alcune versioni (non del tutto incasellabili in questi schemi sui versi dell'identità) della *identity theory of truth*. Tali autori, infatti, o (a) non ammettono che con pensiero (o proposizione) si intenda una rappresentazione mentale soggettiva, e si rifanno piuttosto, più o meno dichiaratamente, alla concezione fregeana di pensiero<sup>177</sup> (Hornsby e McDowell); oppure (b) anche abbracciando esplicitamente la nozione fregeana di pensiero, negano che con la *identity theory of truth* si sostenga una qualche tesi sulla relazione pensiero–realtà (Dodd).

A prima vista, un ulteriore candidato per una *identity theory of thought* potrebbe essere, secondo Engel, Bradley stesso. Tuttavia, Engel argomenta che la teoria della verità bradleyana, anche per i motivi che si sono visti in precedenza, giunge piuttosto all'esito della indicibilità della verità, per cui quest'ultima sarebbe una «proprietà ineffabile che si applica misteriosamente ai giudizi, ma all'interno di un contesto monistico»<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>176</sup> Ivi, pp. 446-447.

<sup>177</sup> Secondo tale concezione i pensieri non costituiscono qualcosa di dominio privato, ma, al contrario, sono contenuti comunicabili, indipendenti dalla mente del soggetto.

<sup>178</sup> Engel (2001), p. 447. Anche Candlish, nel contributo 'The Identity Theory of Truth' della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, inserisce Bradley in un contesto simile, la cui dicitura è leggermente variata: Candlish non si esprime qui in merito a uno spingere i fatti verso le proposizioni, ma a uno spingere la realtà verso i giudizi. L'analisi che questo autore fornisce della concezione bradleyana della verità è già emersa nei paragrafi iniziali del presente capitolo. In questo contributo Candlish giunge ad ammettere che la *identity theory* di Bradley

Secondo Engel, infatti, in Bradley si svilupperebbe il seguente quadro teorico: la verità non può essere altro che la realtà, ma la realtà è un sistema monistico coerente, pertanto un giudizio può essere vero solo se il suo contenuto appartiene a questo sistema coerente che è la realtà. Tuttavia, la coincidenza tra un giudizio e l'intero della realtà è sempre difettiva: nessuna verità può essere perfetta, a meno che essa non si unisca coerentemente alle altre per diventare l'Assoluto. Di qui la dottrina sui gradi della verità e l'affermazione che l'identità perfetta tra pensiero e realtà non può essere detta<sup>179</sup>.

Se tale dunque è lo scenario bradleyano sulla verità, Engel crede che, nonostante sia stato dimostrato in modo convincente che Bradley fosse un teorico dell'identità<sup>180</sup>, la dottrina di questo filosofo scivoli inavvertitamente nel campo gravitazionale del coerentismo. «Poiché la realtà, così come il pensiero che, idealmente, sarebbe identico a essa, è un intero coerente, la *identity theory of thought* di Bradley collassa in una teoria della verità coerentista [*coherence theory of truth*]<sup>181</sup>.

Per questo motivo, secondo Engel, anche la *identity theory of thought* non è molto promettente: non solo mantiene un carattere di indicibilità per cui, una volta che l'Assoluto sia raggiunto, il mondo scompare nel pensiero e viceversa, ma presenta anche il difetto di slittare, in ultima analisi, in una forma di coerentismo.

Candlish, come già si diceva, giunge ad ammettere che la *identity theory* di Bradley si riveli essere piuttosto una forma di eliminativismo. Ciò su cui entrambi questi studiosi sembrano concordare è che se non altro Bradley, elaborando una concezione dei gradi della verità, permette alla sua (presunta) *identity theory of truth* di «essere accompagnata da una *non-identity theory of falsehood*»<sup>182</sup>. La falsità si presenterebbe infatti come un'astrazione rispetto a quell'unico grande giudizio che dovrebbe racchiudere la realtà nella sua interezza (salvo poi, come si è visto, non essere più propriamente un giudizio). Tale astrazione «è una questione di gradi [...], il grado in cui un giudizio è vero è il grado per cui esso è identico alla realtà come un tutto, mentre il suo grado di falsità è in proporzione inversa»<sup>183</sup>. Anche se la contropartita è che *tutti* i giudizi, isolatamente presi, risultino più o meno inficiati dalla falsità, si deve pur dire che Bradley rende in qualche modo conto della falsità come altra cosa dalla verità. In altre parole, egli non è minacciato da quanto insidiava le posizioni del primo Moore e del primo Russell.

---

è definita tale in modo fuorviante, poiché, propriamente, «quando arriviamo all'assoluta, incondizionata verità che non ha alcun grado di falsità, la teoria risulta eliminativista». Cfr. Candlish (2011).

<sup>179</sup> Cfr. Engel (2001), p. 447.

<sup>180</sup> In precedenza si è visto con quali riserve valga questa tesi.

<sup>181</sup> Engel (2001), p. 447.

<sup>182</sup> Candlish (2011).

<sup>183</sup> Ibid.

Tuttavia, la proposta bradleyana, per quanto pregevole nel suo tentativo di chiarire in cosa consista la falsità, chiede che al contempo si abbracci nella sua interezza una costruzione metafisica non così facilmente digeribile: un prezzo che pochi (almeno oggi) sarebbero disposti a pagare<sup>184</sup>.

Infine, tra le posizioni interpretabili come un tentativo di spingere i fatti verso le proposizioni vere (o i pensieri veri) è ravvisabile in Dodd, sebbene la versione di *identity theory* che egli difende non abbia, a suo dire, nulla a che fare con tesi riguardanti la relazione mente–mondo. In questo specifico caso, quindi, ci si deve attenere alla formulazione secondo cui un fatto è identico a un pensiero vero e non si deve, più generalmente, convocare l'idea di un trascinamento della realtà verso il pensiero.

La proposta di Dodd, che sarà presentata più approfonditamente nel prossimo paragrafo, fa perno sulla nozione fregeana di 'pensiero'. Questo a dimostrazione, ancora una volta, del fatto che quei filosofi (Bradley, Moore, Russell, Frege) a cui è stata variamente attribuita o negata, a seguito di ritrattazioni, aggiustamenti teorici, discussioni e contrapposizioni, una *identity theory of truth*, più che essersi esplicitamente e inequivocabilmente impegnati in una simile teoria, hanno piuttosto fornito gli strumenti concettuali per i futuri (dichiarati) sostenitori di una qualche versione della *identity theory*.

Qui non sarà necessario dilungarsi in un'analisi della nozione fregeana di pensiero. Sarà sufficiente ricapitolarne le caratteristiche principali per poi vedere come esse siano fatte 'funzionare' dai sostenitori di una *identity theory* all'interno della costruzione della teoria stessa.

Per Frege ciò intorno a cui si pone il problema dell'esser vero è il senso di un enunciato<sup>185</sup>. Il senso di un enunciato è il pensiero che tale enunciato esprime.

Senza voler con ciò dare una definizione, chiamo pensiero qualcosa per cui possa in generale porsi la questione della verità. Annovero quindi tra i pensieri sia ciò che è falso che ciò che è vero. In base a ciò posso dire: il pensiero è il senso di un enunciato – senza voler con questo asserire che il senso di ciascun enunciato sia un pensiero. Il pensiero, in sé non sensibile, si riveste dell'abito sensibile dell'enunciato e diviene così afferrabile da parte nostra. Diciamo che l'enunciato esprime un pensiero<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Cfr. Candlish (1995), p. 119: «Al fine di ottenere una *identity theory* interessante, Bradley ha dovuto circondarla di una metafisica parecchio stravagante, comprendente una dottrina dei gradi della verità che è, per dire il meno, imprecisa nelle sue implicazioni».

<sup>185</sup> Cfr. Frege (1918), p. 47.

<sup>186</sup> Ibid. Più avanti Frege precisa che i pensieri sono i sensi di «quegli enunciati nei quali comunichiamo o asseriamo qualcosa». Ivi, p. 49. Frege non definisce 'pensiero' il senso di enunciati imperativi, di proposizioni ottative e preghiere, di esclamazioni in cui si manifestano i propri sentimenti.

Ora, quanto Frege nell'articolo del 1918 'Der Gedanke' si propone di argomentare è che i pensieri si distinguono sia dagli oggetti esterni (che compongono il regno del riferimento) sia dalle rappresentazioni e dagli stati psicologici soggettivi, che confluiscono nel 'mondo interno' del soggetto. Ciò che dei pensieri deve essere preservata, infatti, è una sorta di oggettività, che fa sì che essi siano indipendenti dalla mente del soggetto e comunicabili universalmente.

In particolare, è interessante notare come Frege renda conto della differenza tra pensieri, rappresentazioni e 'cose del mondo esterno'.

Le rappresentazioni:

- (1) non sono percepibili sensibilmente: «non possono venir viste o toccate, né odorate, gustate, o udite. [...] Vedo un prato verde; ho l'impressione visiva del verde. La ho, ma non la vedo»<sup>187</sup>;
- (2) si hanno: «la rappresentazione che uno ha appartiene al contenuto della sua coscienza»<sup>188</sup>;
- (3) hanno bisogno di un portatore: «l'impressione sensibile del verde, che io ho, sussiste solo per il mio tramite; io ne sono il portatore. [...] Una sensazione non è possibile senza qualcuno che senta. Il mondo interno ha come presupposto qualcuno di cui esso è il mondo interno»<sup>189</sup>;
- (4) hanno un unico portatore. Cioè, ogni singola rappresentazione ha solo un portatore.

Ora, per Frege le rappresentazioni di ciascuno sono così legate al suo mondo interno, che esse non sono confrontabili con le rappresentazioni di un altro. Due persone che guardino un prato stanno certo guardando la stessa cosa (il prato, appunto), ma ognuna avrà una sua propria rappresentazione del verde: una particolare impressione sensibile di questo colore. Le due impressioni sensibili del verde non sono in alcun modo comunicabili o confrontabili<sup>190</sup>.

È inoltre impossibile, aggiunge Frege, che due persone abbiano la medesima rappresentazione. Se ciò fosse possibile, allora tale rappresentazione «avrebbe sussistenza indipendentemente»<sup>191</sup> rispetto ai suoi portatori.

---

<sup>187</sup> Ivi, p. 56.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>190</sup> Cfr. ivi, pp. 57-58: «L'essere un contenuto della mia coscienza è qualcosa di talmente legato all'essenza di ogni mia rappresentazione che ogni rappresentazione di un altro è, già solo come tale, diversa dalla mia. [...] A noi esseri umani è in ogni caso impossibile confrontare le rappresentazioni di qualcun altro con le nostre. [...] Nessun altro ha la mia rappresentazione; ma più persone possono vedere la stessa cosa».

<sup>191</sup> Ivi, p. 58.

Contrariamente, le cose del mondo esterno non hanno bisogno di un portatore, esse sono «autonome»<sup>192</sup>, hanno cioè una sussistenza indipendente, e si percepiscono attraverso i sensi.

Come collocare i pensieri rispetto al mondo interno delle rappresentazioni soggettive e a quello esterno del mondo fisico-corporeo?

Frege inserisce i pensieri in un terzo ‘regno’: quello dei sensi. I pensieri non sono cioè né rappresentazioni né oggetti del mondo esterno. Tuttavia, al pari delle rappresentazioni, non sono percepibili sensibilmente<sup>193</sup> e, come le cose del mondo esterno, sono autonomi: non dipendono cioè da un soggetto né hanno bisogno di un portatore<sup>194</sup>. Questa indipendenza dal mondo personale interno è quanto consente che un pensiero possa essere comunicato e che due persone diverse possano afferrare lo stesso pensiero. Come già si diceva, per Frege è in riferimento ai pensieri che si può porre la questione della verità.

Un esempio al proposito è il pensiero che viene articolato nel teorema di Pitagora. Esso non appartiene al contenuto della coscienza di un soggetto in particolare, viceversa, nessun soggetto ne è il portatore. Tuttavia, esso può essere riconosciuto vero da più persone che lo colgano<sup>195</sup>.

Inoltre, un pensiero vero – in questo caso il pensiero espresso dal teorema di Pitagora – «è vero atemporalmente, vero indipendentemente dal fatto che qualcuno lo ritenga vero. Non ha bisogno di alcun portatore. È vero non soltanto a partire dal momento in cui è stato scoperto – così come un pianeta è in rapporto di azione reciproca con altri pianeti già prima che lo si scopra»<sup>196</sup>.

È importante sottolineare questi aspetti perché i sostenitori di una *identity theory* che assumano la concezione fregeana di pensiero mantengono, verosimilmente, il carattere di ‘oggettività’ di un pensiero. Cioè quel carattere per cui esso ha uno statuto indipendente dal mondo interiore di un soggetto e non è quindi riducibile a una rappresentazione soggettiva, a un contenuto mentale ‘privato’ né condivisibile né confrontabile. In tal senso, un pensiero non è nemmeno *prodotto* dal pensare, cosa, questa, che può essere messa sullo stesso piano della distinzione mcdowelliana tra contenuto

---

<sup>192</sup> Ivi, p. 57.

<sup>193</sup> Cfr. ivi, p. 47: «Il pensiero è qualcosa che non può essere percepito con i sensi».

<sup>194</sup> Cfr. ivi, p. 60: «Sembra che quindi il risultato sia che i pensieri non sono né cose del mondo esterno né rappresentazioni. Un terzo regno va riconosciuto. Ciò che vi appartiene concorda da un lato con le rappresentazioni, perché non può venir percepito con i sensi, e d’altro lato con le cose, perché non ha bisogno di alcun portatore ai contenuti della cui coscienza appartenere».

<sup>195</sup> Cfr. ivi, p. 49.

<sup>196</sup> Ivi, p. 60. Cfr. anche ciò che scrive Frege in una nota: «Si vede una cosa, si ha una rappresentazione, si afferra o si pensa un pensiero. Quando si afferra o si pensa un pensiero non lo si produce, ma si entra in una certa relazione con esso, che esisteva già da prima; una relazione che è differente da quella del vedere una cosa o dell’averne una rappresentazione». Ivi, p. 73, nota a piè di pagina n. 5.

pensato e attività di pensiero. In quest'ultimo caso, la disambiguazione era necessaria per evitare una ricaduta idealistica. Anche nel caso di Frege si avverte l'esigenza di distanziare ciò che può essere vero o falso – i pensieri, appunto – dall'ambito della rappresentazione. La volontà è cioè quella di affermare i pensieri come, per usare un lessico non fregeano, *mind-independent*<sup>197</sup>.

Com'è evidente, infatti, le operazioni che Frege mette in atto sono le seguenti:

1. svincolare i pensieri (cioè quei contenuti che possono essere veri o falsi) dalle rappresentazioni;
2. argomentare che i pensieri possono essere oggetto della considerazione di più persone e quindi sono indipendenti da ciascuna di esse. Comprendere un pensiero significa afferrarlo, non produrlo.

Commenta Frege:

Non siamo portatori dei pensieri al modo in cui lo siamo delle nostre rappresentazioni. Abbiamo un pensiero ma non al modo in cui abbiamo un'impressione sensibile; ma neppure vediamo un pensiero nel modo in cui vediamo una stella. È perciò consigliabile scegliere qui un'espressione particolare, e per questo ci si offre la parola «afferrare». All'afferrare pensieri deve corrispondere una particolare disposizione spirituale, la facoltà di pensare. Col pensare non produciamo i pensieri, ma li afferriamo. Infatti ciò che ho chiamato pensiero sta nella più stretta connessione con la verità. Ciò che riconosco vero lo giudico essere vero del tutto indipendentemente dal mio riconoscimento della sua verità, e anche indipendentemente dal fatto che io lo pensi. Il venir pensato non è parte dell'esser vero di un pensiero<sup>198</sup>.

È allora a seguito di una lunga esposizione di cosa siano i pensieri che Frege introduce quella famosa dichiarazione che andrà a costituire uno strumento concettuale in base al quale formulare una possibile versione della *identity theory of truth*. «Ma cos'è un fatto?» domanda Frege. «Un fatto è un pensiero che è vero»<sup>199</sup>.

All'affermazione secondo cui un fatto è un pensiero vero si appoggia chi voglia difendere una *identity theory of truth* leggendo l'identità nel verso che 'spinge' i fatti verso i pensieri (veri). Anche per questa posizione i pensieri sono entità strutturate, ma a differenza delle proposizioni del primo Russell, i loro costituenti sono i 'sensi', cioè *modi di presentazione* degli oggetti (e delle rispettive proprietà e relazioni) che appartengono al regno del riferimento<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> Cfr. *ivi*, p. 69: «L'afferrare pensieri presuppone qualcuno che afferri e che pensi. Ma questi è portatore del pensare e non del pensiero».

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> Cfr. Baldwin (1991); Candlish (2011).

In sostanza, chi si basi sull'affermazione fregeana secondo cui un fatto è un pensiero vero, concepisce, alla Frege, un pensiero come composto da sensi. Ma poiché un fatto è un pensiero vero, allora anche i fatti appartengono al regno del senso, non a quello del riferimento. «I fatti fregeani» commenta Candlish «devono essere molto diversi dal tipo di fatti 'mondani' [*worldly*] che figurano nelle teorie della corrispondenza. Per questo motivo, una *identity theory* basata su di essi non sembra essere immediatamente invalidata dall'inevitabile accompagnamento di una *identity theory of falsehood*»<sup>201</sup>.

### 7.3. *Robust identity theory vs. modest identity theory: due diverse interpretazioni dei fatti*

La distinzione tra le diverse fisionomie che la *identity theory* può assumere a seconda del verso in cui è interpretata l'identità, incrocia un'ulteriore differenziazione proposta da Dodd. Per certi aspetti la classificazione offerta da quest'ultimo è sovrapponibile ai raggruppamenti già individuati internamente alla 'famiglia' della *identity theory*.

Dodd suggerisce di distinguere una *identity theory* 'robusta' da una più 'modesta'<sup>202</sup>: la prima presenta una filiazione russelliana e mooreana, la seconda eredita invece una linea di pensiero fregeana. Le due versioni differiscono principalmente per la concezione dei fatti (e conseguentemente per quella delle proposizioni). A questo proposito, la stessa terminologia impiegata è piuttosto significativa, poiché, come si vedrà, essa sarà anche occasione di un fraintendimento della posizione di McDowell da parte di Dodd.

La *robust identity theory* può essere vista come una versione della teoria in cui le proposizioni vere sono spinte verso i fatti, in cui, cioè, i contenuti pensati veri sono a tutti gli effetti costituenti del mondo.

Essa, al pari della teoria della corrispondenza, comprende i fatti come (ed ecco i termini rilevanti) '*worldly items*'<sup>203</sup>, '*items in the world*' o, ancora, come '*occupants of the world*'<sup>204</sup> o '*full-blooded denizens of the real world*'<sup>205</sup>. Cosa significa dire che i fatti sono occupanti del mondo, entità mondane, entità nel e del mondo, cittadini 'purosangue' del mondo reale? Principalmente una cosa: che i loro 'componenti' sono gli oggetti con le loro proprietà e relazioni. Le proposizioni vere *sono*, dunque, i fatti che costituiscono il mondo reale. Secondo questa concezione, i fatti sono occupanti di quello che in Frege

---

<sup>201</sup> Candlish (2011).

<sup>202</sup> Cfr. in particolare Dodd (1995); Dodd (1996); Dodd (1999); Dodd (2000/2008).

<sup>203</sup> Dodd (1995), p. 161.

<sup>204</sup> Ivi, pp. 161-162.

<sup>205</sup> Dodd (1996), p. 42.



sarebbe il ‘regno del riferimento’<sup>206</sup>: «la realtà che contiene le entità rilevanti per la verità di ciò che diciamo»<sup>207</sup>.

Chiamiamo una *identity theory* robusta, se i fatti sono concepiti secondo le linee predilette dai teorici della corrispondenza: entità con particolari oggetti e proprietà come costituenti, la cui totalità forma [*makes up*] il mondo. Una *identity theory* robusta, nell’identificare le proposizioni vere con tali entità del mondo [*worldly items*], cancella il divario tra contenuto e realtà. [...] se il teorico della *robust identity theory* ha ragione, i fatti che costituiscono la realtà sono letteralmente dei pensabili: il mondo è composto di proposizioni vere<sup>208</sup>.

Un altro brano significativo al proposito è il seguente:

Secondo un teorico della *robust identity theory*, i fatti sono entità del regno del riferimento, la cui totalità costituisce il mondo. I *thinkables* veri sono quindi identificati con tali entità, portando così inevitabilmente a una concezione russelliana o (forse meglio) mooreana dei *thinkables* (veri) come costituenti della realtà<sup>209</sup>.

Quale visione della ‘realtà’ emerge in questo contesto? La realtà coincide con il mondo. Quest’ultimo è inteso come l’insieme dei fatti, i quali sono costituiti dagli oggetti e dalle loro relazioni e proprietà, cosa che fa sì che i fatti stessi appartengano al regno del riferimento. Ma essi sono (numericamente) identici alle proposizioni vere. Dunque, dire che la realtà (il mondo) è costituita dai fatti (a loro volta costituiti dagli oggetti e dalle loro relazioni e proprietà) è uguale a dire che la realtà (il mondo) è costituita da proposizioni vere.

Quanto si deduce da questo quadro è che la *robust identity theory* «preserva l’idea del teorico della corrispondenza, secondo cui la verità è una relazione tra pensiero (o linguaggio) e realtà»<sup>210</sup>. Dove la teoria della corrispondenza e la *robust identity theory* divergono è sulla «natura della relazione»<sup>211</sup>.

Ora, il problema di questa versione della *identity theory* è già stato notato in un paragrafo precedente. Esso si origina da quello che potremmo qui

---

<sup>206</sup> Questa osservazione ha valore per quella che sarà la controversia tra Dodd e McDowell a proposito di cosa si debba intendere con la nozione di ‘*world*’, di mondo.

<sup>207</sup> Dodd (1999), p. 226.

<sup>208</sup> Dodd (1995), p. 161.

<sup>209</sup> Dodd (1999), p. 227.

<sup>210</sup> Dodd (1996), p. 42.

<sup>211</sup> Ibid. Le dichiarazioni di Dodd ricordano quanto Baldwin scriveva nel contributo del 1991, confrontando fra loro la teoria della ridondanza, la *identity theory* e la teoria della corrispondenza: «la *identity theory* sembra simile alla teoria della ridondanza. [...] Dove esse differiscono è su un’assunzione, rifiutata dalla teoria della ridondanza, che la *identity theory* eredita dalla teoria della corrispondenza, secondo cui la verità di un giudizio consiste nella relazione tra esso e la realtà. Ciò che la *identity theory* sostiene è che l’unica relazione sufficientemente buona per la verità sia l’identità». Baldwin (1991), p. 35-36.

chiamare ‘il problema del *bodily content*’, lo stesso che vedeva confrontarsi Frege e Russell in merito alla questione se il Monte Bianco, con le sue rocce e le sue distese di neve, fosse ‘fisicamente’ un costituente di un pensiero su di esso.

Tale questione, come si ricorderà, portava il primo Russell e il primo Moore a identificare le proposizioni vere con gli stessi costituenti della realtà. Secondo Dodd, in Moore e in Russell, i fatti sono concepiti come entità *indipendenti* dalla mente e la minaccia dell’aprirsi di un divario tra la realtà e il *contenuto* pensato è superata nell’identificazione di queste entità – i fatti – con le proposizioni vere<sup>212</sup>. Commenta Dodd: «Stando a questa concezione mooreana, i fatti, e quindi le proposizioni vere, sono, per così dire, pezzi fisici (o corporei) [*bodily chunks*] della realtà *mind-independent*».

Tuttavia, la principale difficoltà derivante da questa posizione si verifica nel sorgere di una *identity theory of falsehood* del tutto indesiderata. Quest’ultima pone non pochi problemi: primo fra tutti l’impossibilità di una distinzione ontologica tra proposizioni vere e false. Si ricorderà che per Moore tutte le proposizioni *sono* (hanno, potremmo dire, un essere), ma solo quelle vere costituiscono la realtà. Il risultato è che il concetto di ‘essere’ è più ampio rispetto a quello di ‘realtà’. Una tesi certo filosoficamente interessante, ma che, nel contesto mooreano (e russelliano) portava ad ammettere dei fatti non-oggettivi, non-attuali.

Così si esprime Dodd in merito alla questione: «se una proposizione vera è identificata con un fatto (dove un fatto è concepito come una costellazione di fatti e proprietà), allora sembra che una proposizione falsa debba essere identificata con un non-fatto oggettivo (vale a dire, con una costellazione non-reale [*non-actual*])»<sup>213</sup>.

Questo e altri problemi spingono Dodd a rifiutare la *robust identity theory* e a parteggiare, invece, per la *modest identity theory*. Quest’ultima, d’ispirazione fregeana, può essere interpretata come un tentativo di leggere l’identità nel verso opposto rispetto a quello adottato dalla versione robusta della teoria: qui si prova a spingere i fatti verso le proposizioni vere (i contenuti pensati), anche se, come si vedrà a breve, con ciò non si intende spingere la realtà verso il pensiero, poiché Dodd ritiene che la *modest identity theory* non abbia nulla da dire sulla relazione pensiero–realtà.

Dove si gioca la differenza principale tra la *identity theory* modesta e quella robusta? Come già detto, sulla nozione di ‘fatto’. In questo nuovo quadro teorico, i fatti sono concepiti come pensieri veri (sono cioè identici ai pensieri veri), nella declinazione fregeana dell’espressione. Ma i pensieri hanno, per

---

<sup>212</sup> Cfr. Dodd (1995), p. 161.

<sup>213</sup> Dodd (1996), p. 42. Cfr. anche Dodd (1995), p. 163: «la teoria robusta mooreana è inaccettabile perché è chiaramente priva di un resoconto della *falsità*. Se le proposizioni vere sono costituenti della realtà, allora, poiché le proposizioni false devono essere della stessa categoria ontologica di quelle vere, ne segue che le proposizioni false devono essere non-fatti oggettivi».

Frege, come costituenti i sensi, cioè *modi di presentazione* degli oggetti, delle proprietà e delle relazioni su cui i pensieri stessi vertono. Conseguentemente, se i fatti sono (numericamente) identici ai pensieri veri, i fatti medesimi hanno come costituenti i sensi: essi appartengono al regno del senso, non a quello del riferimento, pertanto non sono «*worldly things*»<sup>214</sup>.

Secondo Dodd, la *modest identity theory* «può, con alcune giustificazioni, essere chiamata truistica»<sup>215</sup>. Perché? La ragione risiede proprio nella nozione fregeana di fatto (che cos'è un fatto? – chiedeva Frege. Un fatto è un pensiero vero), la quale già contiene in maniera condensata ciò che la *modest identity theory* sostiene. Secondo la prospettiva di quest'ultima, «sarà corretto affermare che un pensiero è vero se e solo se è identico a un fatto, ma questo segue *in modo truistico* dalla concezione fregeana dei fatti»<sup>216</sup>.

In altre parole, quanto la *modest identity theory* si impegna a difendere è una tesi sulla natura dei fatti. Questa versione della teoria afferma che un fatto è un pensiero vero. Dunque, un pensiero è vero se e solo se è identico a un fatto. Ma questa dichiarazione è in realtà già contenuta nella nozione fregeana dei fatti, è quindi ovvio dire che un pensiero è vero se e solo se è identico a un fatto.

La differenza decisiva tra la *identity theory* modesta e quella robusta sta allora, come si è visto, nella concezione dei fatti. Tale differenza si esprime anche in merito al 'regno' a cui si ritiene che essi appartengano.

La differenza metafisica tra la *identity theory* robusta e quella modesta non dovrebbe essere sottostimata. Secondo la teoria modesta, i fatti sono accompagnati fuori dal mondo nel regno del senso, col che gli occupanti del mondo rimangono dov'erano. Il teorico 'robusto', invece, ritiene che i fatti siano nel mondo [*worldly*], identifica le proposizioni vere con tali entità, e nega che ci sia un regno del senso<sup>217</sup>.

Cosa ha da dirci quindi la *modest identity theory* sulla realtà? Per Dodd: gran poco. O meglio, proprio niente. Secondo questo autore, la *modest identity theory* che egli caldeggia si esprime propriamente sul problema della verità, ma non ha nulla da proporre in merito alla relazione mente–mondo/realtà: «se i fatti non devono essere reperiti nel mondo, allora dire che i pensieri veri sono identici ai fatti non dice *niente* sul tema delle relazioni mente–mondo»<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> Ivi, p. 161.

<sup>215</sup> Sul carattere truistico di questa e di altre versioni della *identity theory* si avrà modo di discutere ampiamente in seguito.

<sup>216</sup> Dodd (1995), p. 162 (corsivo nostro).

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Ivi, p. 164. Aggiunge Dodd in nota: «Ovviamente, chi sostenga una *modest identity theory of truth* non ha bisogno di prendere posizione in merito alla veduta che non ci sia nulla di sostanziale [*substantial*] da dire circa le relazioni mente–mondo, solamente, la teoria della verità non è il luogo per essa». Ibid., nota a piè di pagina n. 5. Cfr. anche Dodd (1996), p.

Non solo, questa teoria non offre neppure un'analisi della verità al modo delle altre teorie cosiddette 'sostanziali' (*'substantive'*), nel senso che non fornisce una risposta alla domanda: 'in che cosa *consiste* la verità?'<sup>219</sup>.

Tuttavia, secondo Dodd, la *modest identity theory* ha il pregio di mettere a fuoco la vera natura di quelli che per la teoria della corrispondenza sono i fattori di verità: i fatti.

«Un teorico della corrispondenza, che pensa che i fatti abbiano come costituenti oggetti e proprietà indipendenti dalla mente [*mind-independent*], ritiene che la verità consista nella corrispondenza di una proposizione con un tale fatto»<sup>220</sup>. In contrasto con questa visione, secondo Dodd, la giusta replica alla teoria della corrispondenza è non solo contestare la relazione che questa invoca, ma anche la sua concezione del tipo di cose che fungono da fattori di verità<sup>221</sup>. I fatti, ci dice Dodd, non sono altro che pensieri veri, aventi come costituenti i sensi. Pertanto, «se la verità deve essere spiegata nei termini della relazione tra un pensiero e un fatto, l'unica relazione disponibile è quella dell'identità»<sup>222</sup>.

Che i fatti siano pensieri veri rappresenta per Dodd una tesi sostanziale, per nulla vuota di contenuto, e filosoficamente interessante: «l'identità tra pensieri veri e fatti costituisce una spiegazione [*account*] sostanziale della natura dei fatti»<sup>223</sup>.

In definitiva, la posizione di Dodd svincola il problema della verità da quello della relazione mente-mondo o pensiero-realtà. Per questo autore, ciò su cui si deve venire in chiaro non è, appunto, il rapporto mente-mondo, ma, piuttosto, la relazione tra quelli che la teoria della corrispondenza individua come portatori e fattori di verità. L'operazione è quella di *identificare* il fattore di verità (un fatto) con il portatore di verità (un pensiero vero): di rivelare, cioè, che essi sono *la stessa cosa*. In questo senso,

---

42: «l'identificazione di fatti e pensieri veri equivale alla negazione che la verità sia una relazione di un qualsiasi tipo tra linguaggio e realtà»; e Dodd (1999), p. 228: «Una *modest identity theory* non può chiudere un divario [*gap*] tra pensiero e mondo perché, se la *modest identity theory* è corretta, i fatti non devono essere reperiti nel mondo. Una *modest identity theory* semplicemente trasferisce i fatti dal regno del riferimento al regno del senso. Essa non ha niente da dire circa le relazioni mente/mondo». Cfr. anche *ivi*, p. 231.

<sup>219</sup> Cfr. Dodd (1996), p. 45: «l'affermazione che un pensiero è vero solo nel caso in cui esso sia identico a un fatto, in nessun modo ci dice in cosa consista la verità; essa non fornisce un'analisi della verità. Ma questo non implica che essa sia 'vuota di contenuto' [...]».

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 42. In un altro articolo Dodd scrive: «un teorico della corrispondenza ritiene che i fatti siano entità extra-linguistiche che rendono [*make*] vere le proposizioni, un teorico dell'identità, al contrario, crede le proposizioni vere *siano* fatti». Dodd (1995), p. 160.

<sup>221</sup> Cfr. Dodd (1996), p. 43.

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>223</sup> Dodd (1999), p. 231. Cfr. anche Dodd (1996), p. 44: «i fatti non sono che pensieri veri; e questo non è un truismo, ma una tesi filosofica sostanziale». Sull'ispirazione truistica di alcune versioni della *identity theory of truth* si tornerà nei paragrafi successivi, quando si tratterà di presentare la posizione di McDowell e di discutere dello statuto problematico della *identity theory of truth* in quanto 'teoria'.

allora, l'opera pregevole della *modest identity theory* sarebbe mostrare quale sia il corretto modo di concepire i fatti<sup>224</sup>.

Propriamente parlando bisognerebbe dire che «la *modest identity theory* non afferma che la verità sia una relazione tra un pensiero e un fatto» poiché essa non si propone come un «resoconto di ciò che la verità è, o di ciò *in cui consiste*»<sup>225</sup>. All'affermazione che la verità *consiste* nella relazione di identità tra un pensiero vero e un fatto dovrebbe seguire, evidentemente, lo sviluppo di un'analisi della natura della verità. Ma non è questo ciò a cui mira la *modest identity theory*. Piuttosto, essa è una «replica a un errore commesso (circa la natura dei fatti) dalla teoria della corrispondenza, ed è questo ruolo a richiedere l'uso del concetto di identità. Il punto che la *modest identity theory* rimarca è questo: se fossimo interessati a spiegare la verità nei termini di una relazione, tale relazione dovrebbe essere quella dell'identità, poiché la cosa a cui il teorico della corrispondenza ritiene che un pensiero corrisponda non è in realtà che il pensiero stesso. La relazione di corrispondenza deve collapsare in quella di identità»<sup>226</sup>.

Fino a qui si sono ritratte alcune classificazioni che cercano di esporre le alternative attraverso cui una *identity theory of truth* può configurarsi.

In particolare, i criteri di classificazione possono seguire due direttrici. Secondo la prima, si tratta di stabilire il verso in cui leggere l'identità, si deve cioè scegliere se spingere i fatti verso le proposizioni (o più genericamente, la realtà verso il pensiero) o se piuttosto spingere le proposizioni verso i fatti (il pensiero verso la realtà).

Il secondo criterio, che però, come visto, è intrecciabile al primo, è costituito dalla concezione dei fatti. In una *robust identity theory* essi sono interpretati come appartenenti al regno del riferimento e quindi come composti dagli oggetti e dalle loro proprietà o relazioni; in una *modest identity*

---

<sup>224</sup> Candlish riassume così l'opera di Dodd nel suo complesso: «Julian Dodd [...] sostiene che l'intero progetto basato sui fattori di verità – la ricerca di cose che rendano vere le proposizioni – sia sbagliato. La percorribilità di tale progetto rimane controversa, ma è chiaro che questo tipo di *identity theory* deve almeno negare che ci siano fatti che sono fattori di verità [*truthmakers*]». Candlish (2011). E ancora: «Dodd concepisce la sua *identity theory* come consistente interamente nel rifiuto della corrispondenza e nell'identificazione dei fatti con i pensieri veri. Essa non ha nulla da dire sulla 'natura della verità', per come è tradizionalmente intesa, e non offre alcuna definizione di 'è vero', nessuna spiegazione di ciò in cui la verità consiste o della differenza tra verità e falsità». Ibid.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Ivi, pp. 45-46. Per le motivazioni secondo cui sarebbe di gran lunga preferibile una *modest identity theory of truth* rispetto alle versione 'robusta' della teoria, cfr. Dodd (1995); Dodd (1996); Dodd (1999); Dodd (2000/2008). Ai fini della presente discussione non è decisivo rilevare le ragioni addotte da Dodd per difendere una *identity theory* modesta invece che una robusta, ciò che conta è piuttosto rilevare le due diverse concezioni di 'fatti'.

*theory*, al contrario, essi sono parte del regno dei sensi ed hanno, appunto, i sensi come loro costituenti.

Mentre per la versione robusta della teoria i fatti sono *'worldly items'*, per la versione modesta essi non c'entrano con il 'mondo', cosa che rende la *modest identity theory* del tutto non-informativa circa le relazioni mente–mondo.

Chiaramente, nel tracciare la distinzione *'robust/modest'*, Dodd ammette un'unica concezione di 'mondo' (che non sembra qui distinguersi da ciò che è chiamato 'realtà'): esso è definito come la totalità dei fatti, cioè come la totalità di 'unità composte', aventi come componenti gli oggetti e le loro proprietà o relazioni.

Nell'attuale panorama filosofico, parlare di relazione mente–mondo ha come più diretta e naturale conseguenza quella di far pensare a un autore in particolare: John McDowell.

I partecipanti al dibattito sulla *identity theory of truth* non fanno eccezione, tanto più che trovano in questo filosofo un tesoro così luccicante e a portata di mano da non poter evitare di provare, in qualche modo, ad accaparrarselo.

Ma cos'è il 'mondo' per McDowell? Quale concezione emerge dalla sua opera forse più nota in assoluto?

E cosa avrà da dire Dodd a McDowell a proposito del mondo?

Nei prossimi paragrafi si cercherà di dare risposta a queste domande.

#### 8. «Mascherare un truismo con un linguaggio ampolloso»: McDowell e la *identity theory of truth*

Nel variegato panorama del dibattito sulla *identity theory of truth*, la posizione di McDowell occupa un posto singolare. Egli fa la parte di chi venga a sapere che un buon gruppo di persone si è riunito a cena – lui assente – per discutere di un affare importante, e sia poi informato che, qualche giorno dopo, i presenti hanno parlato di lui come se fosse stato uno degli invitati di spicco.

Ma se in verità non aveva mai presenziato alla cena, perché coinvolgerlo? Fondamentalmente per un motivo: in altre occasioni e a proposito di *altre* tematiche, egli aveva detto qualcosa che è poi tornato molto utile ad articolare il discorso di quei signori riuniti al tavolo.

Fuor di metafora, alcune delle riflessioni che McDowell svolge nelle prime due lezioni di *Mind and World* – riflessioni, queste, che *non* sono proposte ai fini di una qualche elaborazione filosofica sulla verità – hanno attirato l'attenzione tanto dei difensori della *identity theory of truth* quanto dei suoi detrattori. Ironicamente, McDowell si è ritrovato al contempo appoggiato e contestato per una teoria della verità che egli non aveva né formulato esplicitamente né dichiarato di sostenere. In questo modo, tuttavia, egli è stato di necessità 'tirato dentro' al dibattito sulla *identity theory of truth*,

vedendosi costretto a dire qualcosa al proposito per chiarire la propria posizione.

Cosa ha affermato McDowell in *Mind and World* di così rilevante per un sostenitore della *identity theory of truth*? Prima di rispondere è importante accennare brevemente al contesto teorico in cui si articola l'opera in questione. Come detto, lo scopo di McDowell non è qui quello di esprimersi in merito a una qualche teoria della verità. Al contrario, egli si concentra, come del resto il titolo del ciclo di lezioni rende manifesto, sulla relazione mente–mondo.

Nelle prime due lezioni emergono alcuni dei temi decisivi che percorrono l'intera opera. In particolare, McDowell vuole sostenere che per quanto riguarda la comprensione della relazione mente–mondo si dà una terza alternativa rispetto alle due che sole sembrano essere disponibili. Parrebbe infatti che la scelta si riduca a due opzioni: o un coerentismo che «minaccia di staccare il pensiero dalla realtà»<sup>227</sup> o la posizione in cui McDowell riconosce il 'Mito del Dato'. Quest'ultima, per mantenere la presenza di un vincolo *esterno* al pensiero, che garantisca una conoscenza non soggettivistica, ricorre alla postulazione di dati bruti – «nel senso di pure presenze che si suppone costituiscano i fondamenti ultimi dei giudizi empirici»<sup>228</sup> – posti al di fuori del confine del concettuale e che in qualche modo si imprimono sul soggetto.

La proposta di McDowell, che egli offre come terza (e vincente) alternativa, è quella che potrebbe andare sotto il motto del 'concettuale senza confini'. Riassunta per sommi capi, questa posizione include alcuni elementi chiave fra loro strettamente connessi: (a) l'assenza di un *gap* ontologico tra pensiero e realtà; (b) l'indipendenza della realtà dalla mente del soggetto, sebbene essa non si trovi «al di fuori di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale»<sup>229</sup>; (c) il contenuto (già da sempre) concettuale dell'esperienza in generale e dell'esperienza percettiva in particolare; (d) l'esercizio di un '*rational constraint*' da parte della realtà sull'esperienza del soggetto; (e) la cosiddetta 'apertura alla realtà' (*'openness to reality'*), per cui quando conosciamo qualcosa con verità, conosciamo l'effettivo stato delle cose.

Non è questa la sede per un'approfondita analisi di ciò che McDowell sviluppa in merito ai punti appena elencati. Ai fini della presente discussione sarà sufficiente enucleare quegli aspetti che saranno poi rilevanti per l'entrata in scena di McDowell nel dibattito sulla *identity theory of truth*<sup>230</sup>.

Nelle parole che seguono si trova racchiusa l'alternativa che questo filosofo propone per scendere da quell'altalena che oscilla da un coerentismo 'senza

---

<sup>227</sup> McDowell (1996), p. 24 (tr. it., p. 25).

<sup>228</sup> Ibid.

<sup>229</sup> Ivi, p. 26 (tr. it., p. 27).

<sup>230</sup> Per un'analisi curata e puntuale della filosofia di McDowell, cfr. Corti (2014).

mondo' al 'Mito del Dato', per cui il mondo sarebbe esterno alla sfera concettuale:

[...] non c'è nessuna soluzione di continuità ontologica tra il tipo di cose che si possono intendere, o in generale il tipo di cose che si possono pensare, e il tipo di cose che possono accadere. Quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade. Cioè, poiché il mondo è tutto ciò che accade [...], non c'è nessuna soluzione di continuità tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo. Naturalmente il pensiero può distanziarsi dal mondo essendo falso, ma non c'è nessuna distanza dal mondo implicita nell'idea stessa di pensiero<sup>231</sup>.

A queste dichiarazioni, che rivendicano l'assenza di un gap ontologico tra pensiero e realtà, segue un passaggio decisivo, il quale costituirà la 'croce e delizia' di quegli autori che, nello specifico contesto della *identity theory*, si ispireranno a tali parole:

Ma dire che non c'è soluzione di continuità tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo è solo mascherare un truismo con un linguaggio ampolloso. Tutto quel che si vuol dire è che si può pensare, per esempio, *che la primavera è iniziata*, e che questa medesima cosa, *che la primavera è iniziata*, può accadere. Questo è ovvio, e non può comportare nulla di metafisicamente controverso, come un indebolimento dell'indipendenza della realtà<sup>232</sup>.

McDowell sostiene che l'affermazione per cui 'quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade' definisce, in termini che hanno l'apparenza di essere 'sostanziali' o ampollosi, un mero truismo, un'ovvietà, qualcosa che non può essere contestato da un punto di vista metafisico. E non può esserlo perché non costituisce una qualche tesi positiva, costruttiva, che richieda giustificazione, ma, appunto, un truismo.

Per quale motivo sembra che l'affermazione a tema si 'rivesta' di elementi metafisici?

Perché quando «riformuliamo il punto in termini ampollosi, dicendo che il mondo è costituito dal genere di cose che si possono pensare, la fobia dell'idealismo può far sospettare che si stia rinunciando all'indipendenza

---

<sup>231</sup> McDowell (1996), p. 27 (tr. it., pp. 28-29). Il testo originale recita: «there is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case. When one thinks truly, what one thinks is what is the case. So since the world is everything that is the case [...] there is no gap between thought, as such, and the world. Of course thought can be distanced from the world by being false, but there is no distance from the world implicit in the very idea of thought».

<sup>232</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., p. 29). Il testo originale è come segue: «But to say there is no gap between thought, as such, and the world is just to dress up a truism in high-flown language. All the point comes to is that one can think, for instance, *that spring has begun*, and that very same thing, *that spring has begun*, can be the case. That is truistic, and it cannot embody something metaphysically contentious, like slighting the independence of reality».



della realtà – come se stessi rappresentando il mondo come un’ombra del nostro pensiero, o addirittura come se fosse fatto di una qualche materia mentale»<sup>233</sup>.

Il genere di cose che si possono *pensare* è per McDowell il medesimo genere di cose che possono accadere. A questo proposito egli impiega il fortunato termine ‘*thinkable*’ – ciò che è pensabile, il contenuto pensabile, che è altrettanto il contenuto reale. È proprio a questa nozione che si rivolgeranno gli interessi di Hornsby, come è sul truisimo mcdowelliano che Candlish cercherà, in un articolo del 1999, di rielaborare le basi per una *identity theory* che (a) eviti il ricorso alla terminologia tipica della teoria della corrispondenza (*truth-makers* e *truth-bearers*) e (b) si faccia portatrice proprio dell’istanza della coincidenza tra un contenuto pensato (vero) e un contenuto reale.

Ma dire che il genere di cose che possono essere pensate è il genere di cose che possono accadere sembra una rivendicazione compromettente. Sembra, cioè, che la realtà stessa sia fatta di contenuti pensati e dunque sia costituita da entità mentali. Questo, si ricorderà, era anche il rischio di una versione idealistica della *identity theory of truth* che spingesse i fatti verso i pensieri veri, ‘risucchiando’ la realtà nella mente del soggetto.

Sembrerebbe allora che l’affermazione secondo cui il genere di cose che possono essere pensate è il genere di cose che possono accadere riduca, in modo analogo, la realtà a prodotto mentale soggettivo. Ma per McDowell dire che il genere di cose che possono essere pensate è il genere di cose che possono accadere equivale in tutto e per tutto a dire che il genere di cose che possono accadere è il genere di cose che possono essere pensate. Trattandosi di un truisimo che veicola l’assenza di *gap* ontologico tra pensiero e realtà, la situazione è assolutamente ‘simmetrica’. Non ha senso soffermarsi solo sul verso che vada da ciò che può essere pensato a ciò che può accadere, o solo su quello che vada da ciò che può accadere in direzione di ciò che può essere pensato.

Con le parole di McDowell: «possiamo anche vederla dall’altra parte: vedere il fatto, che il genere di cose che si possono pensare è lo stesso del genere di cose che possono accadere, come un invito a intendere la nozione del genere di cose che si possono pensare nei termini di una comprensione, una comprensione che si suppone antecedente, del genere di cose che possono accadere. E di fatto non c’è ragione di andare in cerca di una priorità, nell’una o nell’altra direzione»<sup>234</sup>.

Resta però ancora in sospeso l’accusa di idealismo. È per sfatare tale accusa che McDowell introduce la distinzione, implicitamente contenuta

---

<sup>233</sup> Ivi, pp. 27-28 (tr. it., p. 29).

<sup>234</sup> Ivi, p. 28 (tr. it., p. 29).

nella parola 'pensiero' (*thought*), fra «l'atto del pensare» e «il contenuto di un singolo pensiero: ciò che qualcuno pensa»<sup>235</sup>.

A quale scopo è utile la distinzione? Per «dare il giusto riconoscimento all'indipendenza della realtà»<sup>236</sup>. Affinché questo riconoscimento si dia, è necessario mantenere un vincolo esterno all'attività di pensiero: esterno a ciò che McDowell, in un lessico di derivazione kantiana, chiama in generale «gli atti di esercizio della spontaneità»<sup>237</sup>. Non è affatto necessario, però, che «il vincolo sia esterno ai contenuti pensabili [*thinkable contents*]»<sup>238</sup>.

Questa visione rientra nella concezione che McDowell formula dell'esperienza, e che si ricollega a quanto prima è stato definito come 'il concettuale senza confini'. Ciò che a McDowell interessa è spiegare l'esperienza come 'ricettività in atto', cioè come uno stato o evento che mescola «inestricabilmente ricettività e spontaneità»<sup>239</sup>.

Non dobbiamo supporre che la spontaneità faccia la sua prima comparsa solo nei giudizi in cui sovrapponiamo una costruzione alle esperienze, dove le esperienze sono concepite come forniture della ricettività, alla cui costituzione la spontaneità non dà alcun contributo. Certo, le esperienze sono ricettività in atto; perciò esse sono in grado di soddisfare la nostra esigenza di un controllo esterno sulla nostra libertà nel pensiero empirico. Ma le capacità concettuali, le capacità che appartengono alla spontaneità, sono già all'opera nelle esperienze stesse, non solo nei giudizi basati su di esse; quindi le esperienze possono intelligibilmente stare in relazioni razionali con gli atti di esercizio di quella libertà che è implicita nell'idea di spontaneità<sup>240</sup>.

«Quando proviamo a riconoscere l'esigenza di un vincolo razionale esterno» dice McDowell, «possiamo ritrovarci a supporre che debbano esserci relazioni di fondazione ultima che fuoriescono in tutto e per tutto dal regno dei concetti»<sup>241</sup>, possiamo cioè credere che i vincoli razionali sul pensiero e sul giudizio debbano derivare da una realtà del tutto esterna al pensiero. Quanto invece McDowell vuole sostenere è che il contenuto dell'esperienza in genere, e quello dell'esperienza percettiva in particolare, è già strutturato concettualmente: vi agiscono già (vi sono già *in atto*) le facoltà della spontaneità. Ciò consente che l'esperienza stessa stia «in relazioni razionali con gli atti di esercizio di quella libertà che è implicita nell'idea di spontaneità». Ma l'esperienza, non lo si deve dimenticare, è pur sempre *ricettività* in atto, ed è proprio sulla combinazione di questi due aspetti che 'fa

---

<sup>235</sup> Ibid. Le espressioni inglesi sono: «the *act* of thinking» e «the *content* of a piece of thinking: what someone thinks».

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Ivi, p. 24 (tr. it., p. 25).

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ivi, p. 25 (tr. it., 26).

presa' il vincolo razionale esercitato dalla realtà. Infatti, poiché quest'ultima non si pone in un contesto esterno alla sfera del concettuale e poiché il contenuto d'esperienza è già concettuale, la realtà può essere un contenuto dell'esperienza e porre così un '*rational constraint*' agli atti di esercizio della spontaneità<sup>242</sup>.

Il diretto correlato di questa situazione generale è ciò che McDowell chiama 'apertura alla realtà' (*openness to reality*). Anche tale elemento, pur sviluppato nel contesto di un'analisi delle relazioni mente-mondo e del corretto modo di interpretare l'esperienza, rientra fra le 'carte' che i difensori e detrattori della *identity theory of truth* pescano dal mazzo di McDowell.

Cosa indica l'apertura alla realtà? Quello che si diceva in precedenza: che quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade. O, formulato in altri termini, che «nell'esperienza si possono cogliere le cose quali esse sono»<sup>243</sup>.

Il truismo che McDowell aveva segnalato nell'affermazione secondo cui il genere di cose che si possono pensare è lo stesso del genere di cose che possono accadere è riformulato in un modo affine, ma variato, dando luogo a un'altra dichiarazione a cui i partecipanti al dibattito sulla *identity theory* faranno riferimento. '*Che le cose stanno così e così*' – dice McDowell – può essere contemporaneamente tanto un contenuto pensabile quanto un aspetto della realtà. Sembra, cioè, che una medesima cosa – un medesimo contenuto: '*che le cose stanno così e così*' – possa avere due *letture*: come un contenuto pensato vero (un pensiero vero) e come un contenuto reale, un contenuto del mondo. Due letture, queste, della medesima cosa.

In una particolare esperienza in cui non si è tratti in inganno, ciò che si coglie è *che le cose stanno così e così*. *Che le cose stanno così e così* è il contenuto dell'esperienza, e può essere anche il contenuto di un giudizio: diventa il contenuto di un giudizio se il soggetto decide di assumere l'esperienza al suo valore nominale. Perciò si tratta di un contenuto concettuale. Ma *che le cose stanno così e così* è

---

<sup>242</sup> Cfr. *ibid.*: «Nella concezione che io sostengo, l'esigenza di un vincolo esterno viene soddisfatta dal fatto che le esperienze sono ricettività in atto. Ma questo non impedisce alle esperienze di svolgere un ruolo nella giustificazione, come invece avviene nel pensiero che corrisponde a questo all'interno del Mito del Dato, perché la mia tesi è che le esperienze stesse sono già dotate di un contenuto concettuale».

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 25 (tr. it., pp. 26-27). Prosegue qui McDowell, tornando sul tema del vincolo razionale che la realtà esercita sulle attività della spontaneità: «Lo stato delle cose è indipendente dal nostro pensiero (tranne, naturalmente, che nel caso particolare in cui lo stato delle cose considerato è il fatto che si pensa questo o quello). Una volta colto nell'esperienza, lo stato delle cose, quale che esso sia, diviene disponibile per esercitare il controllo razionale richiesto sugli atti di esercizio della spontaneità – un controllo che si origina dall'esterno del nostro pensiero». *Ivi*, pp. 25-26 (tr. it., p. 27).

anche, se non si è tratti in inganno, un aspetto della configurazione del mondo: è lo stato delle cose<sup>244</sup>.

Riassumendo, «*che le cose stanno così e così* è il contenuto concettuale di un'esperienza, ma se il soggetto dell'esperienza non è tratto in inganno, esattamente quella stessa cosa, *che le cose stanno così e così*, è anche un fatto percettibile, un aspetto del mondo percettibile»<sup>245</sup>.

Ciò su cui è importante soffermarsi è proprio l'espressione 'esattamente quella stessa cosa'. Non è difficile comprendere come queste parole possano richiamare l'attenzione di un teorico della *identity theory*.

Tuttavia, gli elementi mcdowelliani che attireranno su di sé l'elogio o il biasimo degli autori coinvolti nel dibattito sulla teoria dell'identità non sono esauriti. Fra essi rientra anche una particolare concezione di 'mondo'. In effetti, ci si potrebbe chiedere: in che cosa deve essere individuato quel 'mondo' che appare nel titolo dell'opera di McDowell? Le citazioni fin qui proposte già si esprimevano a questo proposito. Vale ora la pena tornare su alcuni aspetti e approfondire il punto in questione.

In prima approssimazione, si può dire che il modo di McDowell di concepire il mondo si ispira ai paragrafi che aprono il *Tractatus* di Wittgenstein: il mondo è tutto ciò che accade; il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose<sup>246</sup>.

McDowell stesso chiama in causa Wittgenstein per servirsi di alcune sue riflessioni al fine di esporre la propria posizione:

Trovo utile [...] riflettere su un'osservazione di Wittgenstein: «Quando diciamo, e *intendiamo*, che le cose stanno così e così, con quello che intendiamo non ci fermiamo a un punto qualsiasi prima del fatto; bensì intendiamo dire che *questa cosa così e così – sta – in questo modo così e così*». [Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 95]<sup>247</sup>.

Che quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade, costituisce per McDowell una riformulazione di queste parole di

---

<sup>244</sup> Ivi, p. 26 (tr. it., p. 27). Prosegue McDowell: «Così l'idea di operazioni della ricettività concettualmente strutturate ci mette in condizione di parlare dell'esperienza come apertura alla configurazione della realtà. L'esperienza mette la configurazione della realtà stessa in grado di esercitare un'influenza razionale su ciò che un soggetto pensa. Questa immagine di apertura alla realtà è a nostra disposizione per il modo in cui concepiamo la realtà che esercita la sua impressione su un soggetto dell'esperienza. La realtà è sì indipendente dal nostro pensiero, ma non deve essere raffigurata come al di fuori di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale».

<sup>245</sup> Ibid.

<sup>246</sup> Cfr. Wittgenstein (1921), § 1: «Die Welt ist alles, was der Fall ist» [The world is everything that is the case]; § 1.1.: «Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge» [The world is the totality of facts, not of things].

<sup>247</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., p. 28).

Wittgenstein «in uno stile in cui» egli «non si sarebbe trovato a suo agio»<sup>248</sup>. «Cosicché» prosegue McDowell «poiché il mondo è tutto ciò che accade (come egli stesso ebbe a scrivere tempo addietro [L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 1]), non c'è nessuna soluzione di continuità tra il pensiero in quanto tale e il mondo»<sup>249</sup>.

Come visto in precedenza, un'altra espressione per indicare l'assenza di *gap* ontologico tra pensiero e mondo consiste nel dire «che il mondo è costituito dal genere di cose che si possono pensare»<sup>250</sup>.

Nel poscritto alla quinta lezione di *Mind and World*, McDowell aggiunge un elemento a questo quadro: «Data l'identità tra ciò che si pensa (quando si pensa il vero) e ciò che accade, concepire il mondo come tutto ciò che accade (come nel *Trattato logico-filosofico*, § I), equivale a incorporare il mondo in ciò che in Frege compare come regno del senso»<sup>251</sup>.

Qual è dunque la concezione di 'mondo' che ne esce? Secondo quanto si è proposto, si può riassumere la posizione di McDowell articolandola in tre aspetti fra loro collegati (e che per questo autore si implicano vicendevolmente):

1. il mondo è tutto ciò che accade: è la totalità dei fatti;
2. il mondo è costituito dal genere di cose che si possono pensare;
3. il mondo appartiene a ciò che Frege chiamerebbe 'regno del senso'.

Ora, è sostenibile una posizione del genere? In che senso essa ha incidenza per una *identity theory of truth*? Inoltre, non vi sono alcuni passaggi da esplicitare, alcune connessioni da articolare fra questi tre punti?

I critici di McDowell, come si vedrà subito, tendono o a rilevare in questo autore una concezione incoerente, e quindi insostenibile, dovuta a un'infelice bivalenza del modo di intendere i fatti, o a evidenziare nella sua proposta problemi di tipo ontologico, che riguardano la relazione tra i fatti (che compongono il mondo) e gli oggetti. Se il mondo, come totalità dei fatti, rientra nel regno del senso, che ne è di ciò che il senso comune individua nel mondo? Che ne è degli oggetti, dei corpi, della realtà fisica? Non si rischia, in qualche modo, di 'perdere' quel mondo la cui intimità col pensiero si voleva rivendicare?

Con riferimento a tali problematiche, si considereranno ora alcune critiche rivolte a McDowell, così come le risposte di quest'ultimo alle obiezioni.

---

<sup>248</sup> Ibid.

<sup>249</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., pp. 28-29).

<sup>250</sup> Ivi, pp. 27-28 (tr. it., p. 29): «the world is made up by the sort of thing one can think».

<sup>251</sup> Ivi, p. 179 (tr. it., p. 196). Testo originale: «Given the identity between what one thinks (when one's thought is true) and what is the case, to conceive the world as everything that is the case (as in *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 1) is to incorporate the world into what figures in Frege as the realm of sense».

### 8.1. *Con un piede in due scarpe: le critiche alla posizione di McDowell*

Non è vano porsi questa domanda: in *Mind and World* McDowell intende esplicitamente elaborare e difendere una certa teoria della verità?

La risposta è molto semplice: no. I suoi interessi sono rivolti a tutt'altro. In particolare a dissipare delle 'angosce filosofiche' circa la relazione mente-mondo e a fornire una propria alternativa in merito. Il centro della questione sta allora piuttosto nell'affermare l'assenza di un *gap* ontologico tra pensiero e realtà e nell'argomentare a favore del contenuto concettuale dell'esperienza.

La mancanza di coinvolgimento diretto di McDowell nei confronti della *identity theory of truth* è del resto riconosciuta dai partecipanti al dibattito su questa teoria. Hornsby, che sfrutta per i propri scopi argomentativi la nozione di 'thinkable', scrive che si potrebbero considerare alcune affermazioni di McDowell come atte a «incoraggiare una *identity theory of truth*»<sup>252</sup>, salvo poi precisare che con ciò non intende dire che McDowell stesso ammetterebbe questo punto.

Dodd commenta, sulla stessa linea, che in *Mind and World* McDowell «sviluppa delle riflessioni di cui un teorico dell'identità sarebbe orgoglioso»<sup>253</sup>.

Candlish, da parte sua, in un articolo del 1999 riconosce tre sostenitori di una qualche versione della *identity theory of truth*: Dodd, Hornsby e McDowell. I primi due appoggerebbero la *identity theory* «apertamente», il terzo, invece, «in modo dubbio, implicito e forse non intenzionalmente»<sup>254</sup>.

Vi è dunque consapevolezza del fatto che McDowell, con *Mind and World*, non abbia mirato a inserirsi in un dibattito incentrato sulle teorie della verità. Ciò non ha tuttavia impedito agli autori che invece in questo dibattito erano assai attivi, di criticare alcuni aspetti della posizione di McDowell in merito alla verità o, al contrario, di forgiare le proprie argomentazioni sugli strumenti concettuali da lui sbazzati (ad esempio: la nozione di 'thinkable' e la disambiguazione del termine 'thought'). Se infatti da un lato Hornsby si pone sulla scia di McDowell, dall'altro Dodd muove delle obiezioni alla concezione di verità che emergerebbe dalle riflessioni di questo filosofo<sup>255</sup>.

Cosa, in particolare, non funzionerebbe?

Dodd è piuttosto risoluto al proposito: McDowell fa collidere due diverse ed opposte *identity theories*: la versione 'modesta' e la versione 'robusta'.

Come si ricorderà, per la prima i fatti appartengono al regno del senso: sono cioè composti da sensi – da modi di presentazione degli oggetti e delle loro proprietà e relazioni. Per la seconda, invece, i fatti appartengono al

---

<sup>252</sup> Hornsby (1997), p. 2.

<sup>253</sup> Dodd (1995), p. 160.

<sup>254</sup> Candlish (1999a), p. 212.

<sup>255</sup> Altri critici di McDowell sono qui P. Engel, C. Suhm, P. Wagemann e F. Wessels.

regno del riferimento e hanno quindi come costituenti gli stessi oggetti con le loro relazioni e proprietà. Non solo: poiché per una *modest identity theory* i fatti appartengono al regno del senso, essa non ha nulla da dire sul mondo e pertanto nemmeno sulla relazione mente–mondo. La teoria robusta, al contrario, chiama in causa il mondo in quanto insieme di fatti che appartengono al regno del riferimento, ma non porta molto lontano, come i tentativi fallimentari di Moore e Russell avrebbero dimostrato.

In che modo collocare la posizione di McDowell rispetto a questo quadro? Secondo Dodd, McDowell finisce inconsapevolmente per presentare i fatti in maniera contraddittoria: come appartenenti contemporaneamente al regno del senso e a quello del riferimento. Conseguentemente, la sua posizione in merito alla verità si attua come una combinazione incoerente della *identity theory* robusta con quella modesta. Vediamo come e perché.

Dodd individua due specifici passaggi (qui già citati) di *Mind and World*. Nel primo McDowell afferma l'assenza di *gap* ontologico tra pensiero e realtà e sostiene che il genere di cose che possono essere pensate è lo stesso genere di cose che possono accadere; nel secondo dichiara tutto ciò come un mero truismo.

A dire di Dodd, nel primo passaggio vediamo un McDowell che abbraccia una *identity theory* robusta: «i fatti, concepiti come occupanti del mondo, sono considerati identici alle proposizioni vere»<sup>256</sup>. Questa teoria della verità giocherebbe un ruolo decisivo nella proposta macdowelliana del 'concettuale senza confini' e nel ripensamento della relazione mente–mondo. Per McDowell «i contenuti degli atti di pensiero non si fermano prima dei fatti. Il mondo è abbracciabile nel pensiero [...] perché i fatti che lo costituiscono sono (letteralmente) cose che possiamo pensare: contenuti dei giudizi. Come le parole dello stesso McDowell: “il mondo è costituito dal genere di cose che si possono pensare”»<sup>257</sup>.

Ebbene, ciò per Dodd è abbastanza problematico, perché quest'ultima affermazione ha per lui tutta l'aria di una «tesi filosofica sostanziale»<sup>258</sup>. Per quale motivo, allora, parlare di truismo? Non c'è forse dell'im-modestia in questo?

La ragione per cui McDowell incrocia rivendicazioni sostanziali ad aspirazioni truistiche sarebbe proprio, secondo Dodd, una commistione incoerente fra la *identity theory* robusta e quella modesta.

Nei passaggi di *Mind and World* McDowell proporrebbe una *identity theory* robusta, ispirandosi contemporaneamente alla concezione wittgensteiniana del mondo come totalità dei fatti. In altri scritti, però, McDowell sarebbe prodigo di argomenti in difesa del senso<sup>259</sup>, quindi «sembrerebbe

---

<sup>256</sup> Dodd (1995), pp. 160-161.

<sup>257</sup> Ivi, p. 161.

<sup>258</sup> Ibid.

<sup>259</sup> Cfr. McDowell (1977/1998) e McDowell (1986/1998).

ragionevole assumere che egli consideri le proposizioni come pensieri fregeani, entità con sensi, e non oggetti e proprietà, come costituenti»<sup>260</sup>.

Ma questo significa, allora, che per McDowell i fatti, costituiti da oggetti, proprietà e relazioni, sono identici ai pensieri veri, costituiti da sensi. Di conseguenza, da un lato i fatti sono ‘*worldly items*’, che appartengono al regno del riferimento, dall’altro, in quanto identici ai pensieri veri, sono costituiti da sensi e appartengono al regno del senso. Cosa che porterebbe a dire che il mondo stesso, come totalità di fatti costituiti da sensi, dovrebbe essere composto di sensi. Questa condizione contraddittoria rende la concezione della verità di McDowell una falsa alternativa, poiché si rivela essere una posizione fundamentalmente indisponibile<sup>261</sup>.

Inoltre, se davvero la rivendicazione di McDowell fosse un truismo, allora l’unica possibilità che egli avrebbe sarebbe quella di sostenere una *modest identity theory*, poiché per questa versione della teoria, una volta assunto il concetto fregeano di pensiero vero, la nozione di fatto segue da esso in modo truitico. Qui i fatti sono identificati, appunto, con i pensieri veri e sono pertanto «banditi dal mondo»<sup>262</sup>. «L’unica *identity theory* truitica» rimarca Dodd «è quella che parte dalla concezione fregeana dei fatti come *veri* pensieri veri, invece che come cose del mondo [*worldly things*]»<sup>263</sup>.

Allora McDowell deve decidersi su un punto: «i fatti sono o non sono entità del mondo [*worldly items*]?»<sup>264</sup>

Un’accusa simile è formulata anche da Engel<sup>265</sup>. McDowell stesso riassume così l’obiezione: «Engel sostiene che la mia ‘modestia’ nell’affermare di abbracciare niente più che un truismo debba essere falsa, se voglio che l’idea di qualcosa che accade sia l’idea di un elemento nel mondo – se voglio che la concezione della *identity theory* chiami in causa l’identità come una relazione tra il pensiero e la realtà»<sup>266</sup>.

Secondo Engel, o McDowell colloca ‘ciò che accade’ nel regno del riferimento, essendo però consapevole che in tal modo diventa impossibile identificare qualcosa che accade – un fatto – con un pensiero vero (nel senso

---

<sup>260</sup> Dodd (1995), 162.

<sup>261</sup> Cfr. *ivi*, p. 163: «Da un lato McDowell ammette che i fatti siano all’incirca come il primo Wittgenstein li considerava: entità con oggetti e proprietà come costituenti. Ma dall’altro, se McDowell abbraccia una *robust identity theory*, e se McDowell vuole essere consistente con altre posizioni che egli sostiene altrove, i fatti devono essere *pensieri* veri: entità con sensi come costituenti. Questo, tuttavia, pone immediatamente il seguente problema: i fatti (se del mondo) e i pensieri si trovano in categorie piuttosto differenti e quindi l’identificazione non può essere operata con successo». Dodd rivolge un’accusa simile anche a Hornsby. Per il confronto tra questi due autori in merito a tale punto, cfr. Dodd (1999); Hornsby (1999). Vedi anche, per completezza, Candlish (1999).

<sup>262</sup> Dodd (1995), 162.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>265</sup> Per il dettaglio delle varie obiezioni che Engel rivolge a McDowell, cfr. Engel (2001) e Engel (2005).

<sup>266</sup> McDowell (2005), p. 83.



fregeano del termine), oppure ‘fonde’ il mondo con il regno del senso. Ma quest’ultima opzione è per Engel troppo simile a un idealismo. In sostanza, qualsiasi strada McDowell prenda, egli non può riuscire a difendere una *identity theory* accettabile.

Come è evidente, in tutto ciò ad essere in gioco è sì la concezione di ‘fatto’, ma anche e soprattutto quella di ‘mondo’ (o di ‘realtà’). Sembra che per Dodd l’unica maniera ammissibile di intendere il mondo sia quella per cui esso è la totalità dei fatti concepiti come appartenenti al *regno del riferimento*, cioè come aventi gli oggetti e le loro proprietà o relazioni a propri costituenti.

Se, viceversa, i fatti sono compresi in modo fregeano, come composti da sensi e dunque appartenenti al regno del senso, allora, in qualche modo, il mondo è stato ‘sganciato’ dalla teoria della verità in questione. La *modest identity theory*, infatti, non ha nulla da dirci sul mondo: essa si concentra solo sulla questione della verità.

Ma si ricorderà che McDowell scriveva questo, nel poscritto alla quinta lezione di *Mind and World*: «Data l’identità tra ciò che si pensa (quando si pensa il vero) e ciò che accade, concepire il mondo come tutto ciò che accade (come nel *Trattato logico-filosofico*, § I), equivale a incorporare il mondo in ciò che in Frege compare come regno del senso»<sup>267</sup>.

Cosa significa ciò? Significa, come si vedrà, che McDowell certo si ispira a Wittgenstein nel dire che il mondo è la totalità dei fatti, ma non per questo poi assume in tutto e per tutto la concezione wittgensteiniana dei fatti stessi. Anzi. McDowell vuole invece sostenere che il mondo è la totalità dei fatti, che i fatti sono ciò che accade, che ciò che accade può essere pensato (con verità) e che il mondo appartiene al regno del senso. Che le cose stanno così e così, scriveva in *Mind and World*, è tanto un contenuto pensato quanto un aspetto della realtà (del mondo). E questo contenuto pensato così come il fatto del mondo appartengono al regno del senso: essi sono la stessa cosa.

Evidentemente, McDowell ha una concezione di mondo diversa da quella che Dodd vuole attribuirgli (e cioè quella di un mondo come appartenente al regno del riferimento). Ma questo non è rischioso? Se il mondo non appartiene al regno del riferimento, degli oggetti veri e propri, non rischiamo di perdere l’unico mondo che il senso comune e un realismo diretto vorrebbero garantito?

A questa preoccupazione è riconducibile, in certa misura, il problema evidenziato da Suhr, Wagemann e Wessels, in un contributo del 1999, significativamente intitolato ‘Ontological Troubles with Facts and Objects in McDowell’s *Mind and World*’.

Il punto è questo: se i fatti sono composti da sensi, che relazione c’è tra i fatti e gli oggetti? Tra il mondo e gli oggetti?

---

<sup>267</sup> McDowell (1996), p. 179 (tr. it., p. 196).

Con la posizione di tale questione, Suhm, Wagemann e Wessels vogliono proporre un correttivo alla critica di Dodd: il problema in McDowell non starebbe tanto nel collidere di due diverse *identity theories*, ma nella commistione fra due modi contraddittori di concepire i fatti<sup>268</sup>.

Essi sono dichiarati identici alle proposizioni vere, cioè a «contenuti di pensiero strutturati concettualmente»<sup>269</sup> – cosa, questa, che è un diretto e necessario correlato della tesi sulla non-limitatezza del concettuale. Con ciò però non si è ancora detto nulla a proposito della relazione tra i fatti e il mondo.

In merito a quest'ultimo, McDowell si rifà a elementi contenuti nel *Tractatus* di Wittgenstein: il mondo è tutto ciò che accade, la totalità dei fatti. Ma in una risposta a Gibson, McDowell evidenzia che «il mondo consiste della totalità dei potenziali contenuti dei pensieri (veri)»<sup>270</sup>, cosa, questa che riporta a identificare i fatti con entità composte da sensi. Ciò, però, è in contrasto con la concezione wittgensteiniana di fatti a cui McDowell sembra voler aderire. La combinazione della *identity theory of truth* con un'ontologia sullo stile del *Tractatus* è per i tre autori problematica:

[...] in *Mind and World* McDowell sembra abbracciare entrambe le concezioni dei fatti. Mentre McDowell deve mantenere che, nella misura in cui i fatti sono *thinkable*, essi hanno una struttura concettuale, egli mantiene anche che questi stessi fatti costituiscano il mondo. Se questo quadro è corretto, noi siamo in contatto con una realtà che esercita non solo un'influenza causale ma anche una razionale sul nostro pensiero empirico. Poiché nella stessa esperienza siamo riforniti di contenuti, non abbiamo bisogno di impegnarci nella concettualizzazione di un molteplice dato, non-concettuale<sup>271</sup>.

In questo modo, da un lato i fatti sono concepiti come «proposizioni, sensi, contenuti dei pensieri, o, in generale, entità costituite concettualmente»; dall'altro «la totalità dei fatti è identificata con lo stesso mondo esterno, così essi servono a connettere direttamente i pensieri e il mondo»<sup>272</sup>.

Come è possibile sostenere una posizione simile? Suhm, Wagemann e Wessels ritengono che, se davvero la totalità dei fatti (concepiti come *thinkables* veri, strutturati concettualmente) è il mondo esterno, che è composto dagli oggetti e dalle proprietà e relazioni, allora andrebbe meglio chiarita, a questo punto, la relazione tra i fatti e gli oggetti stessi.

---

<sup>268</sup> Cfr. Suhm/Wagemann/Wessels (1999), p. 30. Questa tesi era comunque implicita nelle analisi di Dodd. Egli infatti scrive: «questo, l'abbracciare due resoconti incompatibili della natura dei fatti, è ciò che è così anomalo nella posizione di McDowell». Dodd (1995), p. 163.

<sup>269</sup> Suhm/Wagemann/Wessels (1999), p. 28.

<sup>270</sup> McDowell (1996a), p. 284.

<sup>271</sup> Suhm/Wagemann/Wessels (1999), p. 29.

<sup>272</sup> Ibid.

La questione può anche essere vista nel modo che segue: McDowell sarebbe ‘realista’ in due sensi. Innanzitutto perché dichiara i fatti identici ai pensieri veri, concepiti, questi, come contenuti pensati e non come atti di pensiero. Ciò porta a riconoscere la realtà come un sistema di fatti, indipendenti dalle occorrenze degli atti di pensiero. Questo garantisce una concezione di realtà ‘robusta’.

Inoltre, McDowell simpatizza con il senso comune, il quale presuppone che gli oggetti e le loro proprietà esistano ‘là fuori’ in modo indipendente dalla mente. Ma non solo. Esso crede anche che il mondo stesso sia costituito da «un’enorme varietà di oggetti spazio-temporali»<sup>273</sup> con cui si ha a che fare ogni giorno.

A questi due sensi in cui McDowell sarebbe realista, corrispondono due differenti sfere ontologiche: una costituita da fatti, l’altra da oggetti particolari, collocati spazio-temporalmente.

«Naturalmente, le due sfere devono recare una qualche reciproca relazione, se l’affermazione di McDowell, sul calco del *Tractatus*, che il mondo consiste nella totalità dei fatti deve essere sostenuta»<sup>274</sup>.

McDowell deve allora chiarire quale sia il ponte fra le due sfere ontologiche, fornendo una spiegazione della relazione tra i fatti e gli oggetti.

La difficoltà insita in questo tentativo sembra essere quella di mantenere sia un realismo diretto sia la non-limitatezza del concettuale<sup>275</sup>.

## 8.2. McDowell risponde: il concetto di mondo e il ‘cuore truistico’ della sua concezione della verità

Le repliche di McDowell alle obiezioni di Dodd, Engel, Suhm, Wagemann e Wessels sono reperibili principalmente in due scritti (McDowell 1999 e 2005). Il primo di essi è in risposta alle questioni sollevate da Engel, Suhm, Wagemann e Wessels, ma include come interlocutore anche Dodd; il secondo è invece indirizzato a Engel, e anche qui Dodd è presente.

Innanzitutto, ciò che questi interpreti si ostinano ad attribuirgli nelle vesti di una tesi sostanziale – e cioè che quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade – costituisce per McDowell un mero truismo: «La cosiddetta *identity theory of truth* è un truismo, non una tesi, non è un ‘pezzo’ di dottrina filosofica che possa essere contestabile»<sup>276</sup>. L’unico scopo dell’affermare questa ovvietà è tenerla presente per evitare che sorgano ansie filosofiche ingiustificate.

---

<sup>273</sup> Ivi, p. 31.

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> Per una discussione più approfondita dei vari punti messi in campo, cfr. Suhm/Wagemann/Wessels (1999), pp. 30-33.

<sup>276</sup> McDowell (1999), p. 93.

In secondo luogo, l'idea che egli sia compromesso con due concezioni contraddittorie dei fatti dipende dall'uso che Dodd fa della parola *'worldly'* e che Suhm, Wagemann e Wessels riproducono. Per Dodd, evidentemente, la concezione di 'mondo' ispirata al *Tractatus* richiede che il mondo stesso sia inteso secondo una nozione di fatti 'robusta', per cui essi hanno come costituenti gli oggetti e le loro proprietà e non i sensi fregeani.

Ma per McDowell ciò è ingiustificato, poiché «possiamo comprendere il pronunciamento del *Tractatus*, 'Il mondo è tutto ciò che accade', come qualcosa che fissa un modo in cui il concetto del mondo deve essere usato. L'affermazione determina una maniera assolutamente naturale di concepire il mondo, perfino prima di qualsiasi indagine sul contenuto dell'idea di qualcosa che accade»<sup>277</sup>. Ma se si vuole comprendere tale idea, non c'è altro da dire se non che essa «è semplicemente l'idea di qualcosa che sarebbe vero pensare, un *thinkable* vero. [...] Un *thinkable* vero, concepito al modo fregeano, è qualcosa che accade, e in quanto tale è esso stesso *'worldly'* nell'unico senso rilevante. Non c'è alcun bisogno della concezione dei fatti 'robusta' o russelliana»<sup>278</sup>.

In altre parole, la nozione di mondo come totalità dei fatti non deve, per McDowell, essere interpretata nei termini della *robust identity theory*: il mondo stesso appartiene a quello che per Frege sarebbe il regno del senso<sup>279</sup>.

Sorge allora l'altro problema: quello del rapporto fatti-oggetti. McDowell concede che definire il mondo nei termini dei sensi fregeani sarebbe inaccettabile, se questo quadro non potesse conciliarsi con il realismo del senso comune, cioè se «non ci fosse alcun modo soddisfacente di vedere gli oggetti [...] figurare nel mondo così concepito»<sup>280</sup>.

A questo proposito – secondo McDowell – Suhm, Wagemann e Wessels rendono il problema più grande di quello che è. La risposta alla questione è invece molto semplice:

---

<sup>277</sup> Ivi, p. 94.

<sup>278</sup> Ibid. Cfr. su questi punti anche McDowell (2005), pp. 83-84.

<sup>279</sup> Cfr. McDowell (2005), p. 84: «Ciò che ho detto implica che il mondo, in base alla concezione naturale per cui il mondo è tutto ciò che accade, si trova nel regno del senso fregeano». A tal proposito, Dodd riconoscerà in seguito di aver interpretato scorrettamente le concezioni di verità di Hornsby e McDowell. La sua critica partiva dalla presupposizione che questi autori trattassero i fatti come configurazioni di oggetti e proprietà, cosa che li portava a contraddirsi, poiché i fatti stessi erano poi identificati con i pensieri veri, concepiti in modo fregeano. Tuttavia, questa presupposizione, dice Dodd, costituiva un errore. Hornsby e McDowell credono che i fatti siano pensieri veri (fregeani) e, certo, si rifanno allo slogan del *Tractatus* per cui il mondo è la totalità dei fatti, ma questo non li impegna ad abbracciare la concezione della natura ontologica dei fatti che era sostenuta da Wittgenstein. «Pur essendo d'accordo con Wittgenstein che il mondo è costituito di entità con una struttura proposizionale, McDowell e Hornsby non sottoscrivono la dottrina propria di Wittgenstein riguardante i costituenti di tali entità. Il mondo dei fatti è, per loro, un mondo di pensieri veri fregeani, puro e semplice». Dodd (2000/2008), p. ix.

<sup>280</sup> McDowell (1999), p. 94.

Poiché gli oggetti figurano nel mondo mediante il loro figurare nei fatti, che sono *thinkables* veri, il senso in cui gli oggetti figurano nel mondo, sulla base della concezione fregeana, è il senso in cui gli oggetti figurano nei *thinkables*, nei pensieri fregeani. E la terminologia fregeana di Sinn e Bedeutung è atta precisamente a dare espressione a questa idea<sup>281</sup>.

In altre parole, gli oggetti figurano nei pensieri (veri) attraverso i sensi, cioè attraverso i loro modi di presentazione. Ma questo significa che gli oggetti, allo stesso modo, figurano anche nei fatti (essendo questi identici ai pensieri veri). È così dunque che un oggetto figura nel mondo: poiché esso figura nei fatti. Per un oggetto, conclude McDowell, «figurare in un pensiero, un *thinkable*, significa essere il *Bedeutung* associato con un *Sinn* che è un costituente del *thinkable*»<sup>282</sup>.

Ulteriori precisazioni che McDowell fa in merito alla propria posizione sono le seguenti.

1. Innanzitutto, se proprio si desidera attribuirgli una *identity theory of truth*, allora egli preferisce parlare di '*identity conception of truth*'<sup>283</sup>. La scelta deriva dalla natura truistica e non 'metafisicamente costruttiva' che McDowell riconosce all'idea per cui quando un pensiero è vero, ciò che viene pensato è ciò che accade.

«La *identity theory of truth* figura nel mio libro [in *Mind and World*] solo nel suo cuore truistico» ribadisce McDowell, «e sarebbe stupido costruire un argomento per un truismo»<sup>284</sup>.

2. Inoltre, concepire la verità in un modo che si può tradurre come identità di *thinkables* veri e fatti, ha in *Mind and World* lo scopo di aiutare a esporre «l'immagine dell'esperienza percettiva come apertura alla realtà», di illuminare, cioè, su «come la realtà stessa sia in grado di esercitare un controllo razionale sul nostro pensiero»<sup>285</sup>.

Certo, ammette McDowell, esiste un contesto più ampio in cui la cosiddetta *identity theory of truth* trova ospitalità: la riflessione filosofica sulla

---

<sup>281</sup> Ibid.

<sup>282</sup> Ivi, pp. 94-95. Su tale punto cfr. anche McDowell (2005), p. 85. Questa, dunque, la visione di McDowell. Non è compito della presente ricerca discutere se tale soluzione sia soddisfacente o meno. Ciò che qui interessava era solo esplicitarla. Fish e Macdonald sviluppano alcune riflessioni atte a rendere conto della posizione di McDowell, contro le accuse di Dodd. Queste medesime riflessioni possono essere considerate anche come un tentativo di rispondere ai problemi sollevati da Suhm, Wagemann e Wessels. Per il dibattito su questi argomenti, cfr. Dodd (1995); Fish/Macdonald (2007); Dodd (2008); Fish/Macdonald (2009); Fish/Macdonald (2011). In proposito, vedi anche Sullivan (2005).

<sup>283</sup> Cfr. McDowell (2005), p. 83: «L'etichetta 'teoria' sembra non adeguarsi bene a qualcosa che non è in discussione [*beyond dispute*], ed è questo il motivo per cui [...] ho lasciato la parola 'teoria' fuori dal mio titolo». McDowell si riferisce al titolo del contributo stesso, il quale recita: '*The True Modesty of an Identity Conception of Truth*'.

<sup>284</sup> Ivi, p. 85.

<sup>285</sup> Ivi, p. 87.

verità presa per se stessa, ma tale contesto, precisa McDowell, «non è particolarmente rilevante per il mio libro»<sup>286</sup>.

3. Lo stesso ‘cuore truistico’ della posizione di McDowell va contro la possibilità di leggere l’identità in uno qualsiasi dei due versi. Nell’affermare che un pensiero vero è un fatto, «la questione della direzione non dovrebbe sorgere. Nessun lato della tesi sull’identità dovrebbe essere concepito come intelligibile prima della comprensione dell’altro, come se potesse essere usato per spiegare questo altro. I *thinkables* veri appartengono già al mondo quanto alla mente, e le cose che accadono appartengono già alla mente quanto al mondo. Non dovrebbe nemmeno sembrare necessaria la scelta di una direzione in cui leggere l’affermazione dell’identità»<sup>287</sup>.

4. Inoltre, la ‘modestia’ del truismo in questione è confermata anche dalla buona predisposizione di McDowell ad ammettere che la *identity conception of truth* potrebbe essere considerata come una forma di minimalismo sulla verità, se con minimalismo si intende un approccio «che sostenga che le sole affermazioni generali che possiamo accettabilmente fare in merito alla verità sono truistiche»<sup>288</sup>. Non è però una posizione minimalista in senso forte, secondo cui il concetto di verità non ci aiuta in alcun modo a comprendere la relazione mente–mondo. Al contrario, McDowell crede che il truismo da lui esposto aiuti a dissipare molti dubbi in merito a tale questione.

Con la conclusione di questa parte si sono raccolti gli elementi necessari per una breve ricapitolazione circa le nozioni di ‘mondo’ (o realtà) che possono essere messe in campo nel contesto della *identity theory of truth*.

### 9. *Quale mondo? Quale realtà?*

Sulla scorta delle analisi finora condotte, si possono riassumere le concezioni di ‘mondo’ (da prendersi qui come equivalente a ‘realtà’) contemplate dalle diverse versioni della *identity theory of truth*.

A eccezione della *modest identity theory*, il mondo (o la realtà) è intesa come la totalità o l’insieme dei fatti. La differenza si gioca poi sul modo di concepire i fatti medesimi. Essi possono essere definiti come composti da oggetti e dalle loro relazioni o proprietà. In tal caso, i fatti appartengono a quello che per Frege sarebbe il regno del riferimento.

In alternativa, essi possono essere considerati come aventi i sensi (alla Frege) per costituenti (cioè dei modi di presentazione degli oggetti). Qui è il mondo stesso a rientrare in quello che Frege chiamerebbe ‘regno del senso’.

---

<sup>286</sup> Ibid.

<sup>287</sup> Ivi, p. 84.

<sup>288</sup> Ivi, p. 87.

Come visto, questa è la posizione di McDowell<sup>289</sup>, secondo il quale concepire il mondo come appartenente al regno del senso non equivale a congedare il regno del riferimento. Gli oggetti e le loro proprietà o relazioni ‘figurano’ all’interno dei fatti (e quindi dei pensieri veri) e «per un oggetto, figurare in un pensiero, un *thinkable*, significa essere il *Bedeutung* associato con un *Sinn* che è un costituente del *thinkable*»<sup>290</sup>. Non dovrebbe esserci alcuna difficoltà, secondo McDowell, a riconoscere che la «relazione tra i fatti – elementi del regno del senso – e gli oggetti – elementi del regno del riferimento – è semplicemente quello del senso al riferimento»<sup>291</sup>.

Non è compito della presente ricerca discutere la plausibilità di queste opzioni circa il modo di intendere il mondo o la realtà. È sufficiente, per ora, averle indicate. Questo materiale tornerà utile quando si tratterà di sottolineare la differenza fra tali posizioni e la concezione di realtà rilevante per la riflessione hegeliana sulla verità.

#### 10. *Il problema dello statuto della teoria: la identity theory of truth sotto attacco*

Nonostante alcuni studiosi si impegnino a sostenere una particolare versione della *identity theory of truth* (Dodd e Hornsby dichiaratamente, McDowell implicitamente e solo secondo le condizioni evidenziate in precedenza) i dubbi sollevati a proposito della teoria sono molti. I suoi principali critici sono Engel e Candlish (quest’ultimo sembra particolarmente agguerrito, almeno fino al contributo del 1999, ‘A Prolegomenon to an Identity of Truth’, in cui tenta, inaspettatamente, di porre le basi per quella che potrebbe essere una *identity theory* difendibile).

Le osservazioni di Engel e Candlish sono di varia natura, nel complesso esse mettono in discussione il fatto che sia possibile elaborare una *identity theory* che abbia uno statuto autonomo o che si costituisca in modo coerente e plausibile. Nei primi contributi al dibattito, Candlish giunge a valutare la *identity theory* (che riconosce, ad esempio, in Bradley, nel primo Moore e nel primo Russell) come poco più che una curiosità storica<sup>292</sup>. A questa considerazione, aggiunge in seguito che se la teoria è formulata secondo un’impostazione sostanziale e quindi in quanto *robust identity theory*, allora essa, per i problemi che si sono visti in riferimento a Moore e Russell, non è affatto plausibile. Se invece è proposta nei termini di una *modest identity theory*, e qui Candlish ha chiaramente di mira Dodd, allora essa risulta triviale e per nulla interessante<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> È inoltre la posizione di Hornsby e di Fish e Macdonald, nella misura in cui essi tentano di difendere la sostenibilità della proposta di McDowell.

<sup>290</sup> McDowell (1999), pp. 94-95.

<sup>291</sup> Fish/Macdonald (2011), p. 93.

<sup>292</sup> Cfr. Candlish (1989); Candlish (1995).

<sup>293</sup> Cfr. Candlish (1995).

Engel, da parte sua, non usa toni più comprensivi. Nel manuale del 2002, dedicato alle teorie della verità, egli individua la *identity theory of truth* nell'affermazione (generalissima) per cui «*X è vero se e solo se X è identico alla realtà*»<sup>294</sup>. Una posizione, questa, che sebbene catturi un'intuizione 'di vecchia data'<sup>295</sup>, è stata riportata all'attenzione del dibattito filosofico solo recentemente. Non senza ironia, Engel dice che essa «ha l'aria di una dottrina eleatica, dal suono profondo»<sup>296</sup>, tuttavia non è affatto chiaro se essa abbia senso e se costituisca una concezione della verità autonoma, che possa essere aggiunta alla lista delle altre.

La critica puntuale che Engel rivolge alla *identity theory of truth* è già emersa in precedenza, quando si trattava di individuare la *identity theory of facts* da un lato, e la *identity theory of thought* dall'altro. La prima scivolerebbe nel campo gravitazionale della teoria della corrispondenza, la seconda, invece, cadrebbe nella sfera del coerentismo. Ma questo significa ammettere che nessuna versione della *identity theory of truth* riesce nell'intento di porsi come una teoria sostanziale, che possa godere di uno statuto autonomo rispetto alle altre opzioni disponibili all'interno del dibattito sulle teorie della verità.

Ora, per un deflazionista, oltre ad affermare che '*p*' è vero se e solo se *p*, non c'è altro da dichiarare in merito alla verità. Secondo Engel, un teorico dell'identità avrebbe invece la pretesa di individuare qualcosa di più sostanziale in questo truismo, senza però concepire la verità come una forma di corrispondenza tra *p* e un'entità nel mondo (un fatto), poiché quest'ultima visione sembra destinata a fallire. In sostanza, un sostenitore di una qualche versione della *identity theory* crede di poter evitare tanto una posizione corrispondentista quanto una deflazionistica: rimarrebbe ancora aperta la possibilità di dire che «la verità consiste in una relazione sostanziale, che non è quella della corrispondenza, ma quella dell'identità: un pensiero vero è *identico a un fatto*»<sup>297</sup>.

Engel ritiene, tuttavia, che nessuna versione della *identity theory* riesca a dire questo 'qualcosa in più' proprio perché, in qualsiasi modo essa provi ad articolarsi, cade nella sfera di un'altra teoria, rispetto alla quale avrebbe invece voluto distinguersi. Tutto ciò 'ricaccia indietro' la *identity theory* a una

---

<sup>294</sup> Engel (2002), p. 38.

<sup>295</sup> L'allusione è a Bradley, Moore e Russell.

<sup>296</sup> Engel (2002), p. 38.

<sup>297</sup> Engel (2001), p. 442. Precisa Engel: «Una *identity theory of truth* riconoscerebbe l'estrema prossimità del nostro parlare di verità e del nostro parlare di fatti, *senza* ricadere nella posizione per cui 'fatto' è una mera riformulazione di 'pensiero vero', poiché tale teoria ribadisce che la verità richiede l'esistenza di una relazione tra il pensiero e la realtà». Sulla stessa linea si collocano le seguenti affermazioni di Baldwin: «la *identity theory* sembra simile alla *redundancy theory*. [...] Dove esse differiscono è su un'assunzione, rifiutata dalla *redundancy theory*, che la *identity theory* eredita dalla teoria della corrispondenza, secondo cui la verità di un giudizio consiste nella relazione tra esso e la realtà. Ciò che la *identity theory* sostiene è che l'unica relazione sufficientemente buona per la verità è l'identità». Baldwin (1991), pp. 35-36.



posizione in cui «*P* è vero se e solo se *P* è identico con un fatto»<sup>298</sup> non è che una mera riformulazione ovvia di «*P* è vero se e solo se *P*». Si potrebbe allora parlare di una *'deflationary identity theory o truth'*, ma a questo punto, commenta Engel, «non è chiaro perché essa meriti il nome di una teoria distinta»<sup>299</sup>, in altre parole, non si vede il motivo per cui una *'identity theory'* possa avere uno status separato rispetto alle teorie minimaliste e alle teorie sostanziali e per cui quindi costituirebbe «un'alternativa genuina a esse»<sup>300</sup>.

Come visto, nel complesso le questioni con cui si tenta di confutare la plausibilità di una *'identity theory of truth'* possono essere formulate come segue:

- (a) Essa merita davvero il nome di 'teoria'? Cioè: gode di uno statuto autonomo? È realmente un'alternativa alle altre teorie della verità disponibili?

Tali questioni si intrecciano a queste altre:

- (b) In che modo si può dire che la *'identity theory'* sia una teoria *'substantive'*? Non rischia piuttosto di ricadere in una posizione deflazionista?

Solitamente<sup>301</sup>, una teoria della verità è ritenuta *'substantive'* per due ragioni: (1) perché fornisce un'*analisi* della verità, offre cioè una spiegazione di ciò in cui la verità *consiste*; (2) perché stabilisce un legame tra il concetto di verità e la questione della relazione pensiero–realtà (o mente–mondo). Questo secondo aspetto rientra in ciò che Dodd individuava come parte della *'profundity'* della verità, cioè la sua utilità a chiarire ulteriori problematiche.

Un deflazionista, al contrario, rinuncia volentieri ad entrambi i punti indicati. Da un lato egli crede che il concetto di verità non riguardi le relazioni mente–mondo, dall'altro non pensa che la verità costituisca una proprietà sostanziale, della cui natura si possa fornire un resoconto articolato. Egli ritiene, ad esempio, che «è vero che *p*' e «è un fatto che *p*' siano modi equivalenti di dire la stessa cosa»<sup>302</sup>: questo non è che un truismo e l'una espressione non «spiega» l'altra. Si diceva che, per un deflazionista, oltre ad affermare che «*p* è vero se e solo se *p*, non c'è altro da dichiarare in merito alla verità.

Per quella che è la lettura di Engel, un teorico dell'identità intende invece rintracciare qualcosa di più sostanziale in questo truismo.

Ma cosa dicono al proposito i difensori di una qualche versione della teoria sotto attacco? Cosa affermare circa il carattere 'sostanziale' che una *'identity theory'* può dimostrare? In che cosa deve essere riconosciuto? È sempre

---

<sup>298</sup> Engel (2001), p. 448.

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> Ibid. Su questi punti cfr. anche Engel (2002), pp. 37-40.

<sup>301</sup> Cioè secondo quella che è la vulgata nei manuali sulle teorie della verità.

<sup>302</sup> Engel (2001), p. 441.

vero che esso ha a che fare con la tesi per cui il concetto di verità illuminerebbe anche aspetti della relazione mente–mondo?

Gli attuali sostenitori di due versioni della *identity theory of truth* (Dodd e Hornsby) attribuiscono una portata ‘sostanziale’ alla teoria sostenuta in base a ragioni un po’ diverse rispetto a quelle solitamente riconosciute (sopra indicate con (1) e (2)).

Prima di proseguire nell’analisi delle loro motivazioni è importante chiedersi: perché è così importante ribadire una qualche sostanzialità della *identity theory*? Per un motivo fondamentale, già emerso più sopra: per evitare che essa ricada in una posizione deflazionistica e quindi si mostri, tutto sommato, come un’opzione ‘inutile’ fra le varie teorie della verità. Inutile perché il posto che la *identity theory* rivestirebbe, se non fosse sostanziale, sarebbe quello già occupato dalle varianti deflazionistiche, cosa che farebbe della teoria dell’identità un doppione privo di una propria autonomia nel panorama filosofico.

Ma come argomentare a favore di una qualche sostanzialità della *identity theory of truth*, soprattutto laddove se ne rivendichi una certa componente truistica?

È questo il problema che accomuna, sebbene secondo modalità leggermente diverse, tanto Hornsby, quanto Dodd.

#### *Hornsby*

La risposta di questa studiosa al problema evidenziato non prende un sentiero diretto, poiché si rivela necessario cimentarsi in qualche ‘manovra’ argomentativa per far coesistere sia l’istanza truistica McDowelliana sia un certo grado di sostanzialità, che conferisca alla teoria il profilo di una proposta filosofica interessante e informativa.

Come si diceva, Hornsby elabora una *identity theory* in cui la nozione centrale è quella di ‘*thinkable*’: *ciò che può essere pensato*. Dichiara l’autrice: «La mia politica sarà [...] quella di usare in generale la parola ‘*thinkables*’, al posto dei più familiari ‘contenuto’, ‘proposizione’, ‘pensiero’»<sup>303</sup>. Ora, la *identity theory* sarebbe contenuta nella semplice affermazione «che i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti [*true thinkables are the same as facts*]. I *thinkables* veri quindi costituiscono il mondo di cui McDowell parla quando egli maschera un truismo»<sup>304</sup>.

Affermare che i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti mantiene secondo Hornsby una componente truistica, quella stessa che McDowell riconosce alla propria posizione.

Tuttavia, emerge subito l’esigenza di leggere ‘qualcosa in più’ in questa formulazione. È Hornsby stessa a dire che qualcuno potrebbe chiedersi in che modo tale ‘semplice affermazione’ possa costituire una teoria sulla verità. La risposta fornita rivela un gioco di equilibrismo, per cui si vorrebbe

---

<sup>303</sup> Hornsby (1997), p. 2.

<sup>304</sup> Ibid.

salvare sia il lato ‘ovvio’ dell’enunciazione proposta, sia il suo potenziale sostanziale. Scrive Hornsby: «Se qualcuno domanda che cos’è la verità, e riceve una risposta che si serve dell’idea di un fatto, allora egli non è stato condotto attorno a un circolo molto piccolo?» Sì. Ma non si suppone che la semplice affermazione di per se stessa ci dica alcunché di illuminante. Una concezione della verità può essere tirata fuori da un’elaborazione di ciò che la semplice affermazione può ricordarci»<sup>305</sup>.

In altre parole, Hornsby, pur concedendo che l’enunciazione dell’identità tra *thinkables* veri e fatti sia un’ovvietà, ritiene che quanto si può ricavare dall’articolazione di questo truismo non sia ovvio, ma rilevante da un punto di vista filosofico. La *identity theory of truth* che Hornsby si impegna a sostenere prende infatti posizione rispetto a delle questioni che – queste sì! – costituiscono qualcosa di ‘metafisicamente controverso’. Ed è proprio questo esporsi rispetto a determinate tematiche, su cui non vi è generale accordo, a rendere la *identity theory of truth* una posizione ‘*substantive*’, informativa e meritevole di figurare come alternativa alle altre teorie della verità.

In particolare, a conferire sostanzialità alla *identity theory* sarebbero (a) l’opposizione alla tesi (sostanziale) della teoria della corrispondenza circa la relazione pensiero–realtà, e (b) una specifica presa di posizione in merito alla natura dei ‘portatori di verità’.

(a) In senso generale, l’interesse che la *identity theory* deve e può suscitare le deriva da ciò che essa dice per contrasto alla teoria della corrispondenza, a cui essa si oppone da un punto di vista filosofico<sup>306</sup>.

(b) Inoltre, nello specifico:

La *identity theory* non è vacua. Essa non può essere vacua perché prende posizione su che cosa siano i portatori di verità, chiamandoli *thinkables*. Questa non è una posizione incontestabile. Poiché ci sono filosofi che ci hanno detto che la nozione di proposizione (e quindi di *thinkable*) è così dubbia che dovremmo ritenere che i portatori di verità siano enunciati [*sentences*]. La *identity theory* procede senza simili dubbi, dando per scontato che possiamo dare un senso adeguato a ciò che si intende quando qualcuno dice, per esempio, ‘Lei mi ha detto qualcosa che non è vero’. E la *identity theory* non solo ci chiede di comprendere questo ‘qualcosa’ riconoscendovi ciò in cui la verità è applicabile, ma ci chiede anche di comprendere tale ‘qualcosa’ dicendo in che cosa consista l’applicabilità della verità. Certamente non c’è alcuna rivelazione nel momento in cui si ricorra alla parola ‘fatto’ per dire in che cosa consista questa applicabilità. Ciononostante, la *identity theory* prende precisi impegni<sup>307</sup>.

Di quali impegni si tratta? È piuttosto significativo che Hornsby li definisca come ‘*negative metaphysical claims*’, cioè come rivendicazioni metafisiche sorte per contrasto alla posizione metafisica (circa la relazione tra portatori e

---

<sup>305</sup> Ibid.

<sup>306</sup> Cfr. *ivi*, p. 3, nota a piè di pagina n. 5.

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 3.

fattori di verità e la relazione pensiero–realtà) che connota la teoria della corrispondenza. Queste rivendicazioni «emergono dal vedere come la *identity theory* sorga dal rifiuto di una teoria della corrispondenza»<sup>308</sup>.

La principale fra queste ‘tesi metafisiche negative’ è per Hornsby proprio quella che prende posizione in merito a cosa siano i portatori di verità. Tale aspetto rientra, evidentemente, in ciò che l’autrice riconosce come *elaborazione* della teoria. Questo significa che esso si colloca cioè a un livello superiore rispetto alla semplice enunciazione, ‘non illuminante’, che ‘i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti’.

Nel contesto della *identity theory* vale inoltre per Hornsby l’indefinibilità della verità<sup>309</sup>: ciò che questa teoria espone non è una definizione della verità (un’analisi di ciò in cui la verità *consiste*), ciononostante, essa non è vacua, ma ha qualcosa da dire di filosoficamente valido.

A questo proposito, Hornsby ricorda la critica che Candlish rivolge alla *modest identity theory* nonché alla versione robusta della teoria. Della prima egli dice che è del tutto triviale e per nulla interessante, poiché non fornisce una concezione indipendente dei fatti, cosa che solo potrebbe dare un contenuto alla *identity theory* stessa. La *robust identity theory*, invece, ammette Candlish, se solo potesse evitare una *identity theory of falsehood*, potrebbe essere interessante, proprio perché darebbe un resoconto dei fatti indipendente rispetto a quello dei *thinkables*.

In questo frangente Hornsby critica due aspetti della lettura di Candlish: da un lato egli parla come se la *identity theory* ambisse a dare una definizione della verità, cosa che non è affatto. Al contrario, secondo Hornsby, la *identity theory* riconosce l’indefinibilità della verità<sup>310</sup>. Secondariamente, Hornsby dubita che una *identity theory* che fornisca due resoconti indipendenti dei *thinkables* e dei fatti possa ancora essere definita tale. In effetti, una linea di pensiero che pretenda di avere due spiegazioni diverse circa la natura dei fatti e quella dei pensieri veri, rientra, anche solo inconsapevolmente, in un orizzonte teorico di riferimento impregnato della terminologia propria della teoria della corrispondenza, per cui si danno due concezioni separate dei portatori di verità e dei fattori di verità.

In definitiva, la posizione di Hornsby è riassumibile come segue: l’identità tra pensiero e realtà (tra *thinkable* vero e fatto) che la *identity theory* afferma, è ‘*substantive*’ nel senso che di per sé tale identità è un truismo, ma la sua elaborazione contiene, soprattutto in opposizione alla teoria della corrispondenza, rivendicazioni sostanziali. Tali rivendicazioni non hanno a che fare, come tradizionalmente si vorrebbe, con un’analisi della natura della verità (ciò che più sopra si è indicato con (1)), ma intrecciano, questo sì, la tematica della relazione mente–mondo (punto (2)).

---

<sup>308</sup> Ivi, p. 4, nota a piè di pagina n. 6.

<sup>309</sup> Cfr. ivi, p. 3, nota a piè di pagina n. 5.

<sup>310</sup> Cfr. ivi, p. 3.

Questo dovrebbe essere sufficiente ad allontanare l'accusa di ricadere in una posizione deflazionista. «Nella misura in cui la teoria minimalista intende far passare un messaggio circa la verità, che non è già comunicato nell'opposizione alla corrispondenza da parte del teorico dell'identità, tale si deve opporre resistenza a tale messaggio»<sup>311</sup>. Il messaggio 'minimale' già trasmesso dalla *identity theory* sarebbe, appunto, che per la verità non è necessario cercare due entità diverse che si corrispondano (un portatore di verità e un fattore di verità), ma si deve riconoscere che portatore di verità e fattore di verità sono lo stesso. Questo è del resto ciò che è veicolato dalla 'semplice affermazione' secondo cui un *thinkable* vero è lo stesso che un fatto.

Cosa dire della posizione di Dodd, che è stata ampiamente introdotta in precedenza?

*Dodd*

Questo autore, si diceva, ritiene che la versione della *identity theory of truth* da lui sostenuta (la *modest identity theory*) non abbia nulla da dire sulla relazione mente-mondo. Come si ricorderà Dodd concepisce i fatti in modalità fregeana: come pensieri veri e dunque come costituiti da sensi, cioè da modi di presentazione degli oggetti e delle loro proprietà o relazione. Conseguentemente, «se i fatti non devono essere reperiti nel mondo, allora dire che i pensieri veri sono identici ai fatti non dice *niente* sul tema delle relazioni mente-mondo»<sup>312</sup>.

Inoltre, Dodd nega che la *modest identity theory* si costituisca, al pari delle altre teorie sostanziali, come un'analisi della verità, cioè come una definizione di ciò in cui la verità consiste.

Com'è evidente, vengono a mancare entrambe le condizioni in base alle quali solitamente si definisce una teoria sostanziale della verità.

Eppure, Dodd ritiene che la teoria da lui difesa abbia, eccome!, una portata sostanziale. Per quale motivo? Come si può difendere questa posizione? Non vi è forse anche qui la necessità di conciliare, in una manovra d'equilibrio, un aspetto truistico con una rivendicazione più 'corposa'?

---

<sup>311</sup> Per l'esposizione di una serie di ragioni per cui la *identity theory* non ricade in una *minimal theory of truth* e del perché la prima sia preferibile alla seconda, cfr. *ivi*, pp. 16-22. Hornsby riconosce nella teoria minimalista di Horwich un 'punto di vista deflazionista'. In questo senso, Hornsby intende il deflazionismo come 'un'attitudine verso la verità', secondo cui quest'ultima si esaurisce nel dire: «è vero *che p* se e solo se *p*». *Ivi*, p. 16.

<sup>312</sup> Dodd (1995), p. 164. Precisa Dodd in nota: «Ovviamente, chi sostenga una *modest identity theory of truth* non ha bisogno di prendere posizione in merito alla veduta che non ci sia nulla di sostanziale [*substantial*] da dire circa le relazioni mente-mondo, solamente, la teoria della verità non è il luogo per essa. [...] l'unica soppressione verosimile del *gap* ontologico fra proposizioni vere e fatti non ha nulla da dire circa le relazioni mente-mondo perché non ritiene che i fatti siano nel mondo» (*ibid.*, nota a piè di pagina n. 5). Cfr. anche Dodd (1996), p. 42 e Dodd (1999), p. 228.

Si sono già considerati in precedenza i motivi per cui Dodd, ritiene che la *modest identity theory* sia sostanziale. Qui si tratta solo di richiamarli all'attenzione. Per Dodd tale teoria è 'substantive' perché esprime una tesi che apporta una correzione decisiva alla concezione dei fattori di verità attribuibile alla teoria della corrispondenza. La *modest identity theory* dichiara i fatti per ciò che realmente sono: pensieri veri, aventi come costituenti i sensi (alla Frege) e non gli oggetti del regno del riferimento.

Nel complesso, poi, l'argomentazione di Dodd è simile a quella di Hornsby: «nonostante la *definizione* della verità sia truistica», perché la nozione di fatto segue in modo truistico dalla nozione fregeana di pensiero vero, «la *teoria* di per se stessa non lo è. Secondo la teoria [...] i fatti non sono che pensieri veri; e questo non è un truismo ma una tesi filosofica sostanziale [*substantive*]»<sup>313</sup>.

Quindi, sebbene la teoria in questione fornisca un'analisi della verità, essa ha tuttavia «un posto nel particolare dibattito metafisico che le teorie della corrispondenza e della coerenza sono giunte a dominare»<sup>314</sup>.

Anche per Dodd, dunque, a fronte di un truismo iniziale – la semplice affermazione che i fatti sono pensieri veri (fregeani) –, le implicazioni che seguono dall'esplicitazione dell'identità a tema sono sostanziali: ci viene infatti detto come concepire quelli che la teoria della corrispondenza individua come fattori di verità. Una *modest identity theory* non solo afferma che questi altro non sono che gli stessi portatori di verità, ma aggiunge anche come essi devono essere intesi: come pensieri veri aventi dei sensi come costituenti. Per tale motivo, questa teoria rientra a tutti gli effetti in un dibattito di stampo metafisico.

#### *McDowell*

In merito a McDowell si tratta di riassumere molto brevemente gli aspetti già proposti in precedenza. Egli, ci tiene a precisare, si attiene al cuore puramente truistico di tutta la faccenda. In questo senso, egli è l'unico a non rivendicare una qualche pretesa di sostanzialità. Lo dimostra il fatto che egli dichiara il truismo in questione come qualcosa di non controverso dal punto di vista metafisico e che sia inoltre ben disposto a passare dal termine 'teoria' a quello di 'concezione'. Con ciò egli intende comunicare che, se proprio deve prendere una posizione all'interno del dibattito sulla verità (cosa che certo non rientrava fra i propositi principali delle lezioni contenute in *Mind and World*) allora tutto ciò che ha da dire è che 'quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade'. Punto. Tutto questo, accondiscende McDowell, si riduce a una certa *concezione* della verità che espone un mero truismo e che non va oltre questo. Per intendersi, non c'è nessuna 'elaborazione di ciò che questa affermazione ci ricorda', al modo di Hornsby.

---

<sup>313</sup> Dodd (1996), p. 44.

<sup>314</sup> Ibid.

McDowell si spinge poi a concedere perfino che la sua *identity conception of truth* possa essere senza problemi assimilata a una posizione minimalista, ma solo se con questa ci si riferisce a un approccio «che sostenga che le sole affermazioni generali che possiamo accettabilmente fare in merito alla verità sono truistiche»<sup>315</sup>. L'unico 'veto' posto da McDowell è che non si prenda la sua concezione della verità al pari di un minimalismo forte, per cui il truismo in questione non illuminerebbe in alcun modo il tipo di relazione che si dà tra la mente e il mondo.

Se quindi la 'concezione' della verità di McDowell ha, secondo i parametri tradizionali, una qualche traccia di 'sostanzialità', ciò è individuabile nella convinzione che tale concezione aiuti a considerare correttamente la relazione tra la mente e il mondo. Tuttavia, questa stessa attribuzione di sostanzialità alla concezione mcdowelliana dovrebbe essere ritirata seduta stante, se si desidera essere fedeli alle intenzioni di questo filosofo. Per McDowell, infatti, l'assenza di *gap* ontologico tra pensiero e realtà definisce, ancora una volta, un truismo. A essere precisi, si tratta del medesimo truismo di prima, ma spogliato della sua veste 'ampollosa'. Lo scopo del riconoscimento di questo truismo è quello di esorcizzare, in un'ottica 'terapeutica', da falsi problemi filosofici: un coerentismo che tagli la mente fuori dal mondo o un dogmatico ricorso al Mito del Dato, per cui vi sarebbe qualcosa di esterno alla sfera del concettuale – un dato bruto che impatta causalmente sul soggetto.

In generale, pare evidente che, da qualsiasi verso la si prenda, la *identity theory of truth* si costituisce secondo fisionomie anfibie, che cercano di destreggiarsi fra tesi forti e vocazioni truistiche. Da un lato, infatti, sembra piuttosto ovvio, e in sintonia con il senso comune, dire che quando pensiamo con verità pensiamo ciò che accade, come le cose stanno. Dall'altro, elaborare costruttivamente questa teoria conduce in una selva di difficoltà teoriche, la cui complessità è dimostrata dai vari tentativi di aggirare gli ostacoli, di riorganizzarsi attorno a nuove proposte, di cercare, anche in autori non direttamente coinvolti nel dibattito, strumenti concettuali che aiutino a districare la faccenda.

E un punto decisivo, in effetti, è proprio questo: non potrebbe essere che molte complicazioni derivino da strumenti concettuali inadeguati ad articolare la tesi di fondo di una *identity theory of truth*? Non si potrebbe in qualche modo sviluppare una riflessione sul linguaggio più adatto da usare, sulle possibilità di scardinare un vocabolario poco congeniale e una nozione di identità troppo rigida e vincolante?

Qualcuno ha agito in questa direzione.

---

<sup>315</sup> McDowell (2005), p. 87.

11. *Una identity theory 'aufgehoben'. Ripensare il vocabolario, liberarsi dai feticci concettuali*

Nel contributo 'A Prolegomenon to an Identity Theory of Truth'<sup>316</sup>, in seguito ad alcuni articoli che per lo più avversavano la *identity theory*<sup>317</sup>, Candlish cerca, sorprendentemente, di pensare a quali potrebbero essere delle buone basi per proporre una versione che sia «almeno un candidato inizialmente plausibile per un resoconto della verità»<sup>318</sup>.

Due fattori potrebbero indurci a considerare la *identity theory of truth* come preferibile rispetto ad altre opzioni: da un lato il sospetto che una teoria coerentista tradisca l'intuizione per cui la verità coinvolge sia la mente che il mondo e non *solo* la mente, dall'altro il timore che la teoria della corrispondenza «rispetti l'intuizione solo al costo di rendere la mente e il mondo troppo diversi l'uno rispetto all'altro perché la verità sia possibile»<sup>319</sup>.

In una *identity theory of truth*, allora, vorremmo trovare una posizione che «rispetti l'esistenza sia della mente che del mondo pur non rendendoli reciprocamente estranei»<sup>320</sup>. Questo, dunque, il compito principale cui è chiamata una teoria della verità come identità. Nello specifico, precisa Candlish, ispirandosi dichiaratamente a McDowell, vorremmo «una teoria che non imponga alcun *gap* fra di essi [tra la mente e il mondo], facendo così giustizia all'idea che quando pensiamo con verità [*when we think truly*], *ciò che stiamo pensando è ciò che accade*»<sup>321</sup>.

Ora, questa prospettiva è inficiata da almeno due elementi (uno terminologico, l'altro 'concettuale'), che emergono non appena si cerchi di articolare la teoria secondo un'elaborazione costruttiva che ne renda conto.

Candlish ricorda di aver presentato, in altri contributi, la *identity theory* attraverso quella che ne riteneva essere la più semplice e generale formulazione: «quando un portatore di verità (per esempio, una proposizione) è vero, c'è un fattore di verità (per esempio, un fatto) a cui esso è identico e la verità del primo *consiste nella* sua identità con il secondo»<sup>322</sup>.

Candlish riconosce una difficoltà in questa definizione, che può, in effetti, compromettere fin dal principio ogni tentativo di articolare una *identity theory*: come è evidente il lessico usato è ancora impregnato della terminologia appartenente alla teoria della corrispondenza. Questa stessa terminologia, che Candlish aveva impiegato per essere quanto più possibile neutrale rispetto alle diverse versioni della *identity theory*, si rivela dunque l'opposto: essa non è affatto neutrale, anzi, rischia di indirizzare l'analisi verso una

---

<sup>316</sup> Candlish (1999a).

<sup>317</sup> Cfr. Candlish (1995) e Candlish (1999).

<sup>318</sup> Candlish (1999a), p. 199.

<sup>319</sup> Ivi, p. 200.

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid.

<sup>322</sup> Ivi, pp. 220-221.



strada già compromessa. Si ricorderà come Candlish suggerisse che un modo per rendere interessante la *identity theory* sarebbe stato quello di fornire due resoconti indipendenti dei fatti e delle proposizioni vere per poi scoprire che essi sono la stessa cosa. Ma questa medesima procedura è chiaramente improntata ai metodi della teoria della corrispondenza, poiché presuppone, inconsapevolmente o meno, una qualche diversità tra fattori e portatori di verità. Non a caso Hornsby rilevava il non-senso insito in questa proposta di Candlish: formulare due resoconti indipendenti di fatti e proposizioni tradirebbe la stessa impostazione della *identity theory* per cui essi sono la stessa cosa. Secondo Hornsby uno degli errori della teoria della corrispondenza è proprio quello di incoraggiare a cercare «entità che possano essere specificate indipendentemente da un resoconto dei *thinkables*, entità che possono conferire verità a un *thinkable*»<sup>323</sup>. Hornsby ribadisce poi in più occasioni che non vede il motivo per il quale una *robust identity theory* dovrebbe essere definita come una teoria dell'identità<sup>324</sup>. Tale versione, infatti, fornirebbe, anche se al prezzo dei problemi riscontrati per Moore e Russell, una spiegazione dei fatti indipendente rispetto a quella dei *thinkables*.

Tornando a Candlish, egli si rende ormai conto di come sia difficile evitare di «discutere la *identity theory* in termini appropriati per una teoria della corrispondenza, essendo il linguaggio dei filosofi così saturo delle assunzioni proprie della corrispondenza»<sup>325</sup>. Per cercare di sottrarsi a una terminologia già indirizzata verso un certo orizzonte interpretativo, Candlish sceglie di riferirsi a fatti e proposizioni.

La seconda difficoltà che minaccia una formulazione credibile della *identity theory* è quella che più sopra si è definita 'concettuale'. Tale difficoltà consiste infatti, nel concetto di identità numerica. Già in precedenza si notava l'osservazione di Candlish al proposito: l'identità numerica non accetta compromessi. Non si tratta di individuare due cose che siano isomorficamente strutturate; si tratta, invece, di ammettere un'unica cosa: una proposizione vera è lo stesso che un fatto, un fatto è lo stesso che una proposizione vera.

Questo conduce a molti problemi. Se infatti si cerca di interpretare l'identità spingendo le proposizioni verso i fatti, si rischia di ricadere in una posizione che soffre del problema del primo Moore e del primo Russell, per cui non si riesce ad evitare il sorgere di una *identity theory of falsehood*. Se invece si prova a spingere i fatti verso le proposizioni, il pericolo è quello di sfociare in una posizione simile a quella di Bradley, che sebbene contempi anche un certo modo di spiegare la falsità, deve pagare un 'prezzo metafisico' elevato, tra cui l'accettazione di un idealismo: «una posizione metafisica che già di

---

<sup>323</sup> Hornsby (1997), p. 8.

<sup>324</sup> Cfr. *ivi*, p. 3, nota a piè di pagina n. 5; e Hornsby (1999), p. 243, nota a piè di pagina n. 4.

<sup>325</sup> Candlish (1999a), p. 202, nota a piè di pagina n. 7.

per se stessa è troppo costosa per la maggior parte dei filosofi»<sup>326</sup>. Per non parlare poi della dottrina dei gradi della verità (le cui conseguenze dovrebbero essere meglio specificate) e dell'esito stravagante dell'ostilità bradleyana nei confronti dell'astrazione: il suicidio del pensiero. Quest'ultimo devia la *identity theory* verso l'eliminativismo, mostrando così come essa rischi di confluire in altre teorie e perdere in tal modo la sua peculiarità.

Entrambe le strategie (definite sulla base dei due modi di leggere l'identità) cercano di rendere conto di come proposizioni e fatti possano coincidere. Sebbene esse non si presentino nell'immediato come errate, è innegabile che nessuna delle due sia, in ultima analisi, convincente.

Esiste una terza possibilità?<sup>327</sup> Candlish vuole esplorarne una propria, lasciando da parte le proposte di Dodd e Hornsby così come la posizione di McDowell.

Proverò ad abbozzare due ulteriori vie verso la medesima meta [...]. Le due vie hanno in comune qualcosa di più che i loro inizi: entrambe possono essere pensate come concludentesi in una *identity theory aufgehoben*<sup>328</sup>.

Prima di procedere, Candlish propone un promemoria e un'osservazione. Il primo ha a che vedere con il problema (visto in Moore e Russell) connesso a una *identity theory of propositions*<sup>329</sup>. Il punto è che quest'ultima sembra inevitabile se vogliamo che le proposizioni siano lo stesso che i fatti, ciò però porta a non poter aggirare il problema di una *identity theory of falsehood*. In definitiva, «una *identity theory of propositions* sembra tanto essenziale, quanto fatale per una *identity theory of truth*»<sup>330</sup>.

L'osservazione riguarda invece la difficoltà terminologica sopra evidenziata. I termini 'truth-maker' e 'truth-bearer', ma anche, alla fin fine, quelli di 'fatto' e 'proposizione', fanno capo all'orizzonte della teoria della corrispondenza. La problematicità e la poca plausibilità dei tentativi di elaborazione di una *identity theory* sostenibile potrebbero essere dovute al fatto che stiamo usando un vocabolario sbagliato, che già predetermina il modo in cui avvicinarsi alla questione della verità come identità<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup> Ivi, p. 211.

<sup>327</sup> A questo proposito scrive Candlish: «Tre filosofi contemporanei, due apertamente e [...] uno in modo dubbio, implicito e forse non intenzionalmente, hanno sostenuto di sì» (ivi, p. 212). Il riferimento è a Dodd e Hornsby, da un lato, e McDowell dall'altro.

<sup>328</sup> Ivi, pp. 212-213. È piuttosto singolare che qui Candlish usi il termine 'aufgehoben', non è chiaro se egli si riferisca volontariamente a un lessico di stampo hegeliano o se abbia in mente qualcos'altro.

<sup>329</sup> Questo problema deriva dal fatto che l'identità numerica non accetta vie di mezzo.

<sup>330</sup> Ivi, p. 213.

<sup>331</sup> Cfr. ibid.: «Ho iniziato questo articolo cercando di offrire una formulazione generale della *identity theory of truth* nei termini dell'identità del portatore di verità con il fattore di verità. Ma accettare questa descrizione del compito significa pensare nei termini propri della corrispondenza invece che dell'identità. Fintanto che si agisca in tal modo, la *identity*

Congiungendo il promemoria all'osservazione, il suggerimento di Candlish è quello di evitare questa terminologia, per provare a ottenere un'espressione coerente della *identity theory*.

Non sarebbe, infatti, preferibile rinunciare a *due* nozioni (fatti e proposizioni) e ricorrere piuttosto ad un unico termine? Per certi versi tale operazione è messa in atto da Hornsby, la quale sceglie di non ricorrere alla nozione di proposizione e di adoperare il termine '*thinkable*'. Nell'affermare, sulla scia di McDowell, che il mondo è costituito da ciò che può essere pensato (dai *thinkables*, appunto), questa studiosa unifica le nozioni di fatto e proposizione. Tuttavia, anche se Hornsby elimina il termine 'proposizione', non sembra comunque preparata ad abbandonare l'idea del 'portatore di verità'<sup>332</sup>. Dodd procede a qualcosa di simile, anche se invertendo la questione: egli vuole eliminare la nozione di 'fattore di verità', in quanto sostiene che i fatti altro non siano che pensieri veri fregeani e che dunque la teoria della corrispondenza si sia sbagliata sulla natura dei fattori di verità.

Fino a qui, dalla proposta di Candlish emerge questa possibilità teorica: le difficoltà e i vincoli che impediscono a una *identity theory* di essere formulata in modo adeguato e coerente, derivano principalmente da due elementi. Il primo è da individuarsi nella rigidità del concetto di identità numerica, concetto, questo, che la teoria in questione sembra imporre a se stessa per essere rigorosa. È infatti in base a questa nozione di identità che si cerca di render conto di come le proposizioni 'siano dello stesso materiale' dei fatti, e che si cade dunque in una *identity theory of propositions* con annessa *identity theory of falsehood*. Il secondo elemento che minaccia una 'sana' formulazione della *identity theory* è il vocabolario di stampo corrispondentista<sup>333</sup>. Ora, sembrerebbe che siano proprio questi due fattori a precludere alla *identity theory of truth* la possibilità di svilupparsi come vorrebbe. Essi forniscono cioè a questa teoria degli strumenti concettuali in base a cui articolarsi e organizzarsi, che sono in realtà controproducenti. È come partire con le chiavi sbagliate per aprire una porta che sappiamo essere quella giusta: abbiamo uno strumento (concettuale) compromesso in partenza, che adoperiamo per cercare di accedere a un'idea che sentiamo essere quella decisiva, giusta.

Ecco allora le due vie proposte da Candlish, che sono definite come *identity theories* 'superate' ('*aufgehoben*').

(1) Dopo aver usato la *identity theory* per riuscire «ad arrampicarci fino a questo punto, è tempo di calciare via la scala sotto di noi e di emanciparci

---

*theory* è destinata a sembrare implausibile, perfino paradossale. E credo che la medesima difficoltà si riversi sul vocabolario [che si rifà ai termini] di proposizione e fatto».

<sup>332</sup> Cfr. *ivi*, pp. 214-215, nota a piè di pagina n. 26.

<sup>333</sup> Sembra infatti che «qualsiasi tentativo di esprimere la teoria – e come altro dovremmo esprimerla? – attraverso l'identificazione di un portatore di verità con un fattore di verità, cercando di mettere insieme ciò che abbiamo già implicitamente distinto, sia pericoloso per se stesso, perfino nella versione più accomodante in cui concepiamo questi [portatori e fattori di verità] come, rispettivamente, proposizioni e fatti». *Ivi*, p. 214.

dal vocabolario [considerato] per dissolvere il problema»<sup>334</sup>. Ciò si traduce in una duplice eliminazione: (a) il totale abbandono dell'idea di un portatore di verità e (b) l'altrettanto completa rinuncia dell'idea di un fattore di verità.

(a) Il discorso sulle proposizioni crea l'immagine di queste come di oggetti, 'fluttuanti liberamente per il mondo', che noi impieghiamo come intermediari nei nostri pensieri sul mondo stesso. Tali proposizioni sono dichiarate vere quando il mondo è loro conforme e false nel caso opposto. Ma questo quadro, se può andare incontro a un'impostazione corrispondentista, alla *identity theory* fa solo danno. In base a qualsiasi spiegazione di cosa siano i portatori e i fattori di verità, infatti, essi appaiono come caratterizzati da proprietà troppo diverse<sup>335</sup>.

È quindi necessario abbandonare l'idea di un portatore di verità. Se questo è domandare troppo, precisa Candlish, «allora dobbiamo dire che se mai vi è un portatore di verità, questo è la persona, poiché sono le persone che pensano e parlano con verità o con falsità, che investono di significato le loro affermazioni [*sentences*] altrimenti inerti. Queste 'investiture' sono atti, e mettere in risalto che la verità e la falsità appartengono alle persone in azione ripristina la connessione tra la verità nel discorso e la verità nel carattere»<sup>336</sup>.

(b) La rinuncia all'idea di un fattore di verità è altrettanto necessaria, poiché è impossibile pensare di poter sviluppare una qualsiasi posizione alternativa alla teoria della corrispondenza basandosi su questo tipo di lessico (che rimanda a sua volta a una precisa impostazione concettuale). Tuttavia, ciò non significa che siamo costretti ad abbandonare «l'idea che un fatto sia qualcosa nel mondo»<sup>337</sup>, semplicemente non assegniamo al fatto il ruolo di fattore di verità. Anzi, questa idea ci serve per poter raggiungere l'obiettivo prima specificato: una teoria che renda giustizia all'idea che quando pensiamo con verità, ciò che pensiamo è ciò che accade.

(2) In caso questa prima via dovesse risultare troppo indigesta, Candlish ne propone una seconda, la cui attuazione è, ancora una volta, una *identity theory* 'aufgehoben'.

Si può pensare alle proposizioni come a delle *possibilità* e non come a giudizi o asserzioni, «possibilità nel senso più generale che associamo all'idea dello spazio logico»<sup>338</sup>.

Queste possibilità sono i contenuti delle nostre asserzioni, dei nostri desideri, delle nostre paure, speranze e così via; non il nostro pensiero [*our thinking*], ma

---

<sup>334</sup> Ivi, p. 215.

<sup>335</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> Ivi, p. 216.

<sup>338</sup> *Ibid.*

ciò che è pensato. Quando pensiamo che *p* accada [*is the case*], pensiamo che la possibilità *p* sia reale [*actual*] [...]. Quando pensiamo con verità, *p* è un fatto, vale a dire, la possibilità *p* è reale<sup>339</sup>[*actual*] [...]. Per rimarcare il punto, in base a questa veduta, le proposizioni non sono rappresentazioni di possibilità o di fatti, esse *sono* possibilità, e alcune possibilità – le proposizioni vere – sono anche fatti<sup>340</sup>.

Questa posizione, sostiene Candlish, riesce a dare senso all'idea che non ci sia una separazione ontologica tra mente e mondo e che quando pensiamo con verità, pensiamo ciò che accade. Inoltre, questa versione della teoria si apre tanto alla verità quanto alla falsità. Essa lascia infatti sufficiente spazio perché il pensiero e il mondo possano distanziarsi, senza, tuttavia, che tale spazio sia da concepirsi come quel *gap* che ci porterebbe a optare per una relazione di corrispondenza, invece che di identità. Se pensiamo con verità, «il mondo non deve essere altro dal [*other to*] pensiero»; se pensiamo in modo falso, «il mondo deve essere altro rispetto al [*other than*] pensiero»<sup>341</sup>. Commenta Candlish: «abbiamo tutto lo spazio di cui c'è bisogno: quando il contenuto della nostra credenza è possibile ma non reale, la nostra credenza è falsa, ma quando esso è reale, ciò che pensiamo è ciò che accade»<sup>342</sup>.

A questo punto l'obiezione scatta automaticamente: che ne è del concetto di identità numerica? Una mera possibilità ha proprietà differenti rispetto alla sua attualizzazione, pertanto questa diversità conduce a ritenerle come entità differenti e distinte.

È a questo livello dell'argomentazione che Candlish fa una mossa per certi versi 'rivoluzionaria' rispetto all'impostazione della *identity theory of truth*, cosa da cui emerge un ulteriore aspetto per cui il termine '*aufgehoben*' assume significato. Candlish, avvicinandosi forse all'intenzione radicalmente truistica di McDowell, spodesta la nozione stessa di identità numerica: egli ammette che l'obiezione appena enunciata possa avere una qualche presa, tuttavia, giunge a dire in un atto liberatorio che «non c'è alcun bisogno di fare della parola 'identità' un feticcio»<sup>343</sup>. Conta invece «catturare ciò di cui l'appello all'identità è solo un modo di provare a catturare, e questo qualcosa è l'idea che quando abbiamo la verità, abbiamo il mondo, che una proposizione vera è un fatto anche se questo 'è' non è quel 'è' dell'identità numerica rigorosa. Forse qualche altro termine è più appropriato, ma la parola 'identità' rimane naturale da usare»<sup>344</sup>.

In sostanza, il termine 'identità' sembra essere il più adatto (al momento) per esprimere cosa vogliamo ottenere, a quale esigenza vogliamo far fronte. E cosa intendiamo ottenere? Una concezione di verità che «rispetti

---

<sup>339</sup> Potremmo dire, 'la possibilità *p* è realizzata, è attuata'.

<sup>340</sup> Candlish (1999a), pp. 216-217.

<sup>341</sup> Ivi, p. 217.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ivi, p. 118.

<sup>344</sup> Ibid.

l'esistenza sia del mondo che della mente, senza renderli al contempo reciprocamente estranei»<sup>345</sup> e che al contempo «renda giustizia all'idea che quando pensiamo con verità, *ciò che stiamo pensando è ciò che accade*»<sup>346</sup>.

Secondo questa lettura, l'uso del termine 'identità' non è da concepirsi rigidamente, al contrario, esso dà voce a un'esigenza teorica (e anche pratica) e si deve evitare di trovare in questo medesimo termine un impedimento a una formulazione adeguata della teoria (come invece fa la nozione di identità numerica). Probabilmente, se trovassimo o elaborassimo strumenti concettuali più adatti a esprimere l'esigenza di cui sopra, allora ricorreremmo senz'altro a questi, senza fissarci sulla nozione di identità. Per ora, tuttavia, questo termine sembra il più adatto.

Candlish riconosce alla propria proposta il vantaggio di essere 'metafisicamente neutrale', poiché non dice nulla a proposito della natura delle 'possibilità' chiamate in causa. Inoltre, essa non esclude il realismo del senso comune a proposito del mondo e concepisce queste 'possibilità' come capaci di soddisfare i requisiti di oggettività e comunicabilità che Frege attribuiva ai pensieri, senza con questo doversi impegnare nei confronti di un qualche regno del senso<sup>347</sup>.

Le riflessioni di Candlish forniscono delle interessanti indicazioni, che però non pare siano state raccolte dagli altri partecipanti al dibattito. In generale, tuttavia, l'idea di un rinnovamento concettuale e terminologico può costituire una strada meritevole di essere sondata.

Se non altro, sembra aprirsi uno spiraglio a proposito della nozione di 'identità'. È in effetti ironico che proprio il concetto attorno al quale la *identity theory* assume la propria peculiare fisionomia, per contrasto alla teoria della corrispondenza, possa rivelarsi come il maggiore impedimento a un'elaborazione sostenibile della teoria stessa.

Giunti a questo punto, sono stati dispiegati tutti gli elementi che era necessario analizzare in vista del confronto con la posizione hegeliana. Si è infatti trattato della distinzione tra il *giudizio* come forma linguistica e ciò che esso esprime: il suo contenuto. Il *contenuto del giudizio* può anche essere chiamato *contenuto di pensiero*, nel senso di un contenuto pensato.

Inoltre, il contenuto pensato deve essere distinto dall'*attività di pensiero*, se si vuole rifuggire l'accusa di idealismo ed evitare di cadere in una posizione per cui i contenuti mentali producono il mondo. L'oggettività del contenuto pensato è un'esigenza che contraddistingue tanto un'impostazione che segua la concezione delle proposizioni del primo Moore e del primo Russell, quanto una concezione di proposizione che invece si definisca sullo stile dei pensieri fregeani.

---

<sup>345</sup> Ivi, p. 200.

<sup>346</sup> Ibid.

<sup>347</sup> Per una rassegna dei diversi vantaggi che Candlish individua nella propria proposta, cfr. ivi, pp. 219-220.

Inoltre, si può affermare che l'attività di pensiero, così come l'attività del giudicare, siano prese, in questo contesto, quali attività *del soggetto*: come ciò che, nel dibattito di stampo anglosassone, è comunicato in modo pregnante dalla nozione di *'mind'*. È proprio il fatto che l'attività pensante sia considerata come un'attività tipica e peculiare del soggetto a determinare la necessità di distinguere tale attività dal contenuto pensabile, senza però ammettere un divario ontologico tra la mente e la realtà. Anzi, il contenuto pensato (vero) è lo stesso che il contenuto reale: questo vuole provare a dire, in generale, una *identity theory of truth*.

Il mondo (o realtà) è per lo più caratterizzato come insieme o totalità dei fatti, secondo le diverse accezioni di 'fatto' che sono state esposte.

Sulla nozione di identità si è poi detto molto. La 'severità' dell'identità numerica induce a cimentarsi in due letture di essa: o si spingono le proposizioni (vere) dentro i fatti, o si spingono i fatti dentro le proposizioni. Ma questa impostazione crea molti problemi e risente del lessico e dell'apparato concettuale della teoria della corrispondenza, per cui si parte con due elementi distinti che si tratta in qualche modo di unire. In questo senso, allora, il truismo di McDowell, la sua parsimonia nell'uso del termine 'identità', il dire 'semplicemente' che quando un pensiero è vero, ciò che è pensato è ciò che accade, e, in ultimo, il rifiuto di stabilire un verso in relazione all'identità, sono tutti elementi che sembrano favorire una lettura non asfissiante dell'identità stessa. Quella, forse, che vorrebbe anche Candlish. Sembra cioè che il punto importante sia comunicare una certa idea e farlo con i mezzi che si hanno a disposizione, cercando di essere flessibili e di non lasciarsi limitare dai mezzi medesimi, ma anzi affinandoli. Che poi l'idea in questione sia un truismo o una tesi metafisica, potrebbe ben costituire qualcosa di 'metafisicamente controverso'.

Conclusa questa parte, si può passare a esaminare il dibattito incentrato sulla domanda: *Did Hegel hold an identity theory of truth?*





## II

---

### ‘Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?’

Il dibattito sul rapporto fra la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth*

#### 1. *La questione*

Nel presente capitolo ci si confronta con il dibattito che si interroga sulla relazione fra la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth*. La domanda a cui si tenta di rispondere è principalmente una: si può dire che Hegel abbia elaborato una *identity theory of truth*?

Sulla base del dibattito è possibile individuare almeno tre risposte differenti, variamente argomentate. Due di esse sono piuttosto risolutive – sì o no, senza possibilità di individuare dei compromessi –, l’ultima, invece, ammette alcune distinzioni interne alla concezione hegeliana della verità, di per sé molto articolata, che consentono di riconoscere almeno due livelli costitutivi di tale concezione.

Nello specifico, la prima posizione (nonché quella da cui sorge lo stesso dibattito) è sostenuta da Baldwin, il quale ritiene che la *identity theory of truth* abbia addirittura *origine* in Hegel. Prova di questo sarebbe, ad esempio, un’affermazione contenuta in un’aggiunta (*Zusatz*) al paragrafo 213 dell’*Enciclopedia*, dove Hegel afferma che la verità in senso filosofico consiste nell’identità tra l’oggettività e il concetto.

A questa posizione si contrappone fermamente quella del ‘no’. Robert Stern e Ben Levey argomentano a favore dell’impossibilità di una simile attribuzione a Hegel. Semplicemente, la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth* sarebbero due visioni radicalmente differenti. L’inconciliabilità dimorerebbe alla radice, poiché le posizioni a confronto si basano su due concetti estremamente diversi di verità. Per certi versi, dunque, un confronto propriamente detto non sarebbe nemmeno possibile. Hegel svilupperebbe infatti un concetto di *verità materiale* (*material truth*), secondo cui un *oggetto* è vero quando è adeguato al proprio concetto. La *identity theory*, al contrario, elaborerebbe un concetto di *verità proposizionale* (*propositional truth*), in cui sono piuttosto i nostri giudizi o le nostre affermazioni a essere veri o falsi, in virtù di una qualche relazione (di identità, nel caso della *identity theory*) con i fatti reali.

L’ultima posizione rispetto alla domanda al centro del dibattito qui considerato può essere riassunta, in modo non ancora rigoroso, nella risposta ‘sì e no’. Una prima voce è quella di Fiona Ellis, che inserisce la domanda all’interno di un discorso più generale sul rapporto tra concetti e realtà nella storia della filosofia da Locke a Bradley. La tesi principale è che la concezione hegeliana della verità sia ‘compatibile’ con la dichiarazione della *identity theory* secondo cui un pensiero vero è identico a un fatto.

Nell'analizzare questa posizione si avrà modo di evidenziare alcune incoerenze e confusioni interne all'argomentazione di Ellis. Tuttavia, sebbene l'esposizione di quest'ultima non sia, per così dire, 'cristallina', essa permette di individuare alcune possibili ragioni, basate a loro volta sulla commistione tra diversi livelli di discorso, che inducono ad attribuire una *identity theory of truth* a Hegel. In particolare, si tratterà di distinguere tra l'orizzonte ontologico ed epistemologico in cui una teoria della verità si inserisce e come tale teoria sia concretamente sviluppata e articolata.

Inoltre, prendendo in considerazione il discorso di Ellis, ci si avvicina all'idea (sviluppata da Halbig) secondo cui la questione *Did Hegel hold an identity theory of truth?* può essere affrontata con riguardo a due nozioni di verità presentate da Hegel: la verità in senso filosofico (*Wahrheit*), che esprime il corrispondere (*das Entsprechen*)<sup>1</sup> dell'oggettività al concetto, e la verità in riferimento alla coscienza ordinaria, vale a dire la correttezza o esattezza (*Richtigkeit*), la quale esprimerebbe l'accordo tra una rappresentazione o un giudizio e un oggetto esterno. Questa distinzione, che del resto anche Stern e Levey notano, pur senza sviluppare un discorso autonomo intorno a essa, permette di ampliare l'orizzonte delle potenziali risposte al problema qui di interesse. Si apre cioè la possibilità che l'interrogativo circa la relazione di Hegel alla *identity theory* venga posto su almeno due livelli. Nello specifico:

- (a) si può sostenere che Hegel elabori una *identity theory* in riferimento al suo concetto di *Wahrheit*? Sono la stessa cosa o si tratta di due posizioni diverse?
- (b) Oppure, si può sostenere che Hegel sviluppi una *identity theory* in riferimento al suo concetto di *Richtigkeit*? Sì o no? E se sì, ciò significa che Hegel elabora anche una teoria della *Richtigkeit*?

Le possibili risposte a tali quesiti sono almeno quattro. Si può ritenere (1) che il concetto hegeliano di *Wahrheit* esprima una *identity theory of truth*, ma che non lo faccia il concetto di *Richtigkeit* (qui che Hegel elabori o meno una teoria della *Richtigkeit* è abbastanza ininfluente); (2) oppure, viceversa, che il concetto hegeliano di *Richtigkeit* esprima una *identity theory of truth*, ma che non lo faccia il concetto di *Wahrheit* (in questo caso si assume che Hegel elabori anche una teoria della *Richtigkeit*); inoltre si può credere (3) che né il concetto hegeliano di *Wahrheit* né quello di *Richtigkeit* esprimano una *identity theory of truth*; o piuttosto (4) che sia il concetto di *Wahrheit* sia quello di *Richtigkeit* esprimano una *identity theory of truth*. Questa posizione deve però tenere conto della distinzione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit*. Come si vedrà, per Hegel queste nozioni rimandano a due concezioni di verità differenti: gli stessi elementi coinvolti dall'una (concetto e oggettività) e dall'altra (rappresentazioni/giudizi e oggetti esterni) sono diversi (si approfondirà

---

<sup>1</sup> Per ora si prenda questo termine in modo ap problematico. Più avanti saranno fornite alcune precisazioni sui significati che il verbo tedesco 'entsprechen' assume nel contesto della concezione hegeliana della verità.

questo punto nel terzo capitolo). Nel caso in cui si sostenga la tesi (4) allora, bisognerebbe trovare un modo per cui non sia compromettente il fatto che *Wahrheit* e *Richtigkeit* siano diverse. La *identity theory of truth* potrebbe qui essere pensata come ‘il minimo comun denominatore’ condiviso dalla *Wahrheit* e dalla *Richtigkeit*, una sorta di ‘struttura di base’ realizzata in entrambe. Quest’ultima opzione, che nessun autore abbraccia, non verrà considerata nel presente capitolo. Essa sarà però confutata nel prosieguo della ricerca: si avrà modo di argomentare che la posizione della *Richtigkeit* è piuttosto tolta (*aufgehoben*) in quella della *Wahrheit* e che nessuna delle due può essere propriamente letta come una *identity theory of truth* per come questa è intesa nel panorama filosofico delle teorie contemporanee della verità. La stessa relazione di ‘identità’, ammesso che di identità si tratti, non può essere intesa come ‘minimo comun denominatore’ fra le due nozioni a tema. Nel caso della esattezza, infatti, si tratterebbe di un’identità statica tra un giudizio (o rappresentazione) e un oggetto esterno; inoltre, questa relazione tra i due elementi sarebbe stabilita da un terzo (il soggetto conoscente) attraverso un confronto estrinseco. Nel caso della verità filosofica, invece, volendo attenersi al termine ‘identità’, quest’ultima individuerrebbe piuttosto un processo immanente attraverso cui il concetto pone l’identità tra sé e se stesso: tra sé e l’oggettività che esso stesso ha prodotto<sup>2</sup>.

Mentre il discorso di Ellis oscilla tra (1) e (2), Halbig prende chiaramente posizione per (2). La sua risposta alla domanda *Did Hegel hold an identity theory of truth?* si basa sulla differenza, sottolineata da Hegel, tra la *Wahrheit* e la *Richtigkeit*. Secondo Halbig rientrerebbero nella riflessione hegeliana sulla verità entrambe le accezioni, che andrebbero così a comporre due aspetti interrelati della sua posizione. In particolare, la verità nel suo significato propriamente filosofico costituirebbe una verità *ontologica*, che realizza il modello della verità *materiale*. La *Richtigkeit* individuerrebbe invece un caso di verità *proposizionale*. L’idea di Halbig è che Hegel elabori una teoria della correttezza, sebbene questa non trovi una trattazione esplicita a un certo punto dello sviluppo del sistema. Le tracce di questa teoria sarebbero però reperibili nelle sezioni della Dottrina del Concetto rispettivamente dedicate al giudizio e all’idea del conoscere. A dire di Halbig, sarebbe proprio la teoria hegeliana della *Richtigkeit* a costituire una teoria dell’identità, in riferimento, però, all’accezione proposizionale di verità. Halbig si impegna inoltre a fornire una spiegazione del rapporto tra *Wahrheit* e *Richtigkeit*,

---

<sup>2</sup> Sulla questione dell’identità, e sull’appropriatezza del termine, si tornerà più approfonditamente alla fine del terzo capitolo. Per quanto riguarda invece i vari passaggi della confutazione all’opzione (4), essi sono distribuiti in varie sezioni della ricerca, a partire dalla fine del presente capitolo, fino ai capitoli terzo e quarto. La loro ‘distribuzione’ diffusa non deve stupire, poiché tali passaggi argomentativi rientrano a pieno titolo nella dimostrazione della tesi che sottende l’intero lavoro: l’inadeguatezza di leggere in Hegel l’elaborazione di una *identity theory of truth*, concepita come la rivendicazione dell’identità tra un pensiero vero (o proposizione) e un fatto.

cercando di evidenziare la necessità dell'una per l'altra. La teoria della *Richtigkeit* sarebbe poi tanto più degna di considerazione poiché identificherebbe, sostiene Halbig, una parte centrale del realismo epistemologico di Hegel.

In ciò che seguirà si esamineranno le varie posizioni, nell'ordine in cui sono state qui riassunte, evidenziando le argomentazioni addotte a loro favore. Questa operazione consentirà di raccogliere un primo insieme di caratteristiche distintive della concezione hegeliana della verità e, al contempo, di cominciare a verificare se e in che misura una tale concezione possa essere definita al pari di una *identity theory of truth*.

## Si

### 2. L'inizio del dibattito. Thomas Baldwin: Hegel come ideatore della *identity theory of truth*

Nel corso del primo capitolo si è visto come Baldwin, nell'articolo 'The Identity Theory of Truth'<sup>3</sup>, cerchi di dimostrare, fra le altre cose, che Bradley fu un sostenitore di questa teoria. Come già notato in precedenza, l'ulteriore scopo del contributo è avvalorare la tesi secondo cui anche Moore e Russell avrebbero abbracciato la *identity theory of truth* al tempo dei loro primi scritti.

Ciò che qui specificamente interessa è la lettura di Bradley offerta da Baldwin, lettura che è stata presentata nel primo capitolo. Si tratta ora di aggiungere l'anello di collegamento che unisce il discorso sulla *identity theory of truth* alla posizione hegeliana.

In seguito all'esposizione dei principali argomenti a favore della tesi che Bradley sia stato un sostenitore della *identity theory*, Baldwin sente la necessità di rimediare a un fraintendimento che potrebbe aver generato.

Dovrei brevemente correggere un'impressione che avrò sicuramente dato – e cioè che la *identity theory* abbia origine con Bradley. Non è così. [...] Credo che, rispetto alla questione della *identity theory*, si possa dire in modo definitivo che Bradley “abbia seguito” Hegel, almeno nella misura in cui egli sviluppa una linea di pensiero presente nella Logica di Hegel [...]. Non è questo il luogo per esaminare la posizione di Hegel, sarà sufficiente per ora citare un passaggio caratteristico. “La verità in senso più profondo”, scrive Hegel, “consiste nell'identità tra l'oggettività e il concetto”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Baldwin (1991).

<sup>4</sup> Ibid. p. 40. Testo originale: «I should briefly correct one impression that I will doubtless have given – that the identity theory originates with Bradley. It does not. [...] On the issue of the identity theory, I think, we can definitely say that Bradley “followed” Hegel, at least to the extent of developing a line of thought that is present in Hegel's Logic [...]. This is not the place to explore Hegel's position, but it will suffice for now to cite one characteristic passage. “Truth in the deeper sense”, Hegel writes, “consists in the identity between

La dichiarazione di Baldwin in merito all'origine della *identity theory of truth* nella speculazione hegeliana assume connotati ancora più forti nella conclusione del testo, dove è suggerito che un possibile, sebbene tendenzioso, sottotitolo per l'articolo sarebbe potuto essere "A Hegelian Origin of Analytic Philosophy"<sup>5</sup>.

Se la tesi di Baldwin deve essere verificata, la sola citazione di un passaggio in cui Hegel menziona l'identità fra l'oggettività e il concetto risulta insufficiente. Sfortunatamente nell'articolo non compaiono ulteriori argomentazioni a sostegno di quanto proposto. Non solo la posizione di Baldwin appare troppo sbrigativa nelle sue giustificazioni – o meglio, nella sua assenza di giustificazioni – ma sembra piuttosto che sia l'impostazione del discorso, a un livello ancora più generale, a essere viziata da una commistione di piani che andrebbero tenuti distinti.

Si è detto che, secondo Baldwin, Bradley avrebbe seguito Hegel nell'elaborazione della propria teoria della verità come identità. Precisamente *quale* tesi avrebbe seguito?

Baldwin inaugura l'articolo presentando la *identity theory* come la teoria secondo cui (T<sup>1</sup>) la verità di un giudizio consiste nell'identità del contenuto del giudizio con un fatto. Nel voler sostenere che Bradley (oltre a Moore e Russell) abbia abbracciato questa teoria, Baldwin intende dimostrare che la tesi ora presentata caratterizza la *identity theory of truth* di Bradley.

Nel corso dell'articolo incontriamo un'altra versione di questa tesi, con specifico riferimento a Bradley: (T<sup>2</sup>) la verità è identità con la realtà (*truth is identity with reality*).

Si ricorderà che la critica rivolta da Walker all'interpretazione di Baldwin tende a sottolineare che non necessariamente (T<sup>1</sup>) e (T<sup>2</sup>) significano la stessa cosa. Soprattutto, esse non sono equivalenti, né sono una l'esplicitazione dell'altra, nel caso di Bradley: mentre è innegabile che per questo filosofo valga (T<sup>2</sup>), cioè la tesi dell'identità di verità e realtà, non è altrettanto corretto affermare che (T<sup>1</sup>) sia applicabile alla sua posizione sulla verità. Rigorosamente parlando, argomenta Walker, per Bradley la verità «è la Realtà sotto un altro nome e non è affatto [...] una proprietà dei giudizi»<sup>6</sup>, che invece frammentano (e quindi distorcono) la realtà che vorrebbero catturare.

Questa distinzione risulta di grande importanza proprio ora. Se infatti Baldwin individua in Hegel l'origine della *identity theory of truth*, posizione che Bradley avrebbe poi 'calcato', ci si potrebbe chiedere quale di queste due

---

objectivity and the notion"». Il passaggio hegeliano citato è preso dall'edizione dell'*Enciclopedia* del 1830, si tratta dell'aggiunta al § 213. Nella versione originale il testo recita: «Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist».

<sup>5</sup> Baldwin (1991), p. 49.

<sup>6</sup> Walker (1998), p. 94. Cfr. anche *ivi*, p. 97.

tesi (che come si è visto sono interpretabili *anche* come distinte) egli ritenga caratterizzare la posizione hegeliana in merito alla verità. Probabilmente, non operando la differenziazione in riferimento a Bradley, Baldwin non si pone nemmeno il problema di individuarla con riguardo a Hegel. Tuttavia, come si avrà modo di argomentare, la separazione delle due tesi in esame sarebbe necessaria anche nei confronti di Hegel, nel momento in cui si voglia attribuirgli una teoria della verità come identità. Se infatti il tentativo di mostrare che Hegel rivendichi l'identità di verità e realtà è in qualche modo difendibile (si vedrà in seguito come), sostenere che la sua concezione della verità possa tradursi nell'identità tra (il contenuto di) un giudizio e un fatto pare un'impresa più ardua.

## No

### 3. Robert Stern e Ben Levey: verità materiale e verità proposizionale

Un paio d'anni dopo la pubblicazione dell'articolo di Baldwin, Stern risponde in modo puntuale, concentrando la propria attenzione sul paragrafo in cui Hegel viene indicato come primo sostenitore della *identity theory of truth*. Il contributo di Stern si compone di appena due facciate e mezza e mira principalmente a correggere un errore interpretativo dovuto alla confusione tra due differenti concetti di verità.

Di per sé, nota qui l'autore, il tentativo di rintracciare punti di continuità o influenza tra la filosofia hegeliana e quella analitica non è sbagliato in partenza. Tuttavia, l'aspetto specifico su cui si sofferma Baldwin, vale a dire la concezione della verità, non rientra fra i casi di questa continuità.

Alla domanda che il titolo dell'articolo pone – *Did Hegel hold an identity theory of truth?* – Stern risponde, contro Baldwin, «No, he did not».

Va precisato che quando Stern parla di *identity theory of truth*, si riferisce alla tesi secondo cui la verità di un giudizio consiste nell'identità del contenuto del giudizio con un fatto (quindi a ciò che poco sopra si è indicato con T<sup>1</sup>). Stern non menziona la formulazione T<sup>2</sup>, pertanto la critica che egli rivolge a Baldwin intende negare l'attribuzione a Hegel di una *identity theory* che si identifichi con T<sup>1</sup>.

Il motivo della resistenza all'interpretazione di Baldwin, che è giudicata come un fraintendimento della posizione hegeliana e, conseguentemente, come una tesi falsa anche da un punto di vista storico oltre che teoretico, risiede principalmente in quanto segue.

1. La *identity theory of truth* si basa su un concetto *proposizionale* di verità (*propositional truth*).
2. Hegel ha invece a che fare con un concetto di verità *materiale* (*material truth*).

3. I concetti di verità ora richiamati non sono assimilabili, pertanto Hegel non può essere visto come un sostenitore della *identity theory of truth*.

Le nozioni in gioco sono chiarite da Stern secondo le definizioni seguenti<sup>7</sup>:

La verità è *proposizionale* quando è attribuita ad affermazioni [*statements*], giudizi o proposizioni sulla base del loro accordo con il modo in cui le cose stanno. La verità è *materiale* quando è attribuita a qualcosa sulla base dell'accordo della cosa con la sua essenza. Pertanto, mentre la verità proposizionale si applica ai nostri giudizi o alle nostre affermazioni, la verità materiale si applica alle cose e alla loro natura<sup>8</sup>.

Stern nota (e su questo punto si trovano in accordo anche altri studiosi, quali, ad esempio, Halbig e Solomon<sup>9</sup>) che la nozione di verità materiale è stata persa di vista nelle teorie contemporanee della verità, le quali prediligono piuttosto il concetto di verità proposizionale. L'accezione materiale di verità trova tuttavia eco in espressioni quali «Dio è la verità» o ancora: «Egli era un vero gentiluomo»<sup>10</sup>. Nell'ultimo caso, ad esempio, l'individuo cui si fa riferimento si trova in accordo con il concetto di 'gentiluomo', nel senso che realizza tale concetto.

---

<sup>7</sup> Nel proporre la distinzione tra verità proposizionale e materiale, Stern segue Heidegger (cfr. Heidegger 1973, pp. 7-8). Secondo quest'ultimo, l'esser vero di una cosa si tradurrebbe nella sua concordanza «con ciò che essa si presume che sia», la verità di un giudizio è invece «l'accordo tra ciò che è stato pensato nel giudizio e la cosa». Ivi, p. 8. Traccia di queste distinzioni si trovano anche in Heidegger (1997), p. 24: «Conosciamo singole verità: ad esempio  $2 + 1 = 3$ , la terra gira intorno al sole, all'autunno segue l'inverno, ai primi di agosto del 1914 scoppiò la guerra mondiale, Kant è un filosofo, fuori in strada c'è rumore, quest'aula è riscaldata, qui nell'aula c'è la luce accesa, e così via. Queste sono "singole verità"; le chiamiamo così perché contengono qualcosa di "vero". E *in che cosa* è "contenuto" il vero? Che cos'è che, per così dire, "reca in sé" il vero? Sono le *asserzioni* che abbiamo appena pronunciato». Vedi inoltre ivi, p. 26: «Dicevamo: vera è l'*asserzione*. Sennonché, noi chiamiamo "vera" anche una cosa o una persona. Diciamo: "oro vero", "un vero amico"».

<sup>8</sup> Stern (1993), p. 645. Testo originale: «Truth is *propositional* when it is attributed to statements, judgements or propositions on the basis of their accordance with the way things are. Truth is *material* when it is attributed to something on the basis of the accordance of the thing with its essence. Thus, whereas propositional truth applies to our judgements or statements, material truth applies to things and their natures».

<sup>9</sup> Cfr. Solomon (1975), p. 698: «[...] la maggior parte dei filosofi oggi sostiene che ciò che è vero deve essere *ciò* che viene *detto*, un giudizio o un'affermazione, magari una proposizione astratta, ma difficilmente una persona, o perfino una divinità». Vedi anche Halbig (2002), p. 183: «Le attuali teorie della verità [...] propongono alla base il giudizio come portatore di verità, dunque come l'entità che può essere vera o falsa, e ricercano all'incirca le relazioni tra il contenuto del giudizio e un fatto nel mondo, che devono essere soddisfatte, affinché il giudizio possa essere stimato come vero o falso». Cfr. inoltre Halbig (2001), p. 107; Halbig (2007), p. 50 e p. 52.

<sup>10</sup> Stern (1993), p. 645.

Più in generale, la nozione di verità materiale indica un accordo, una conformità, tra la realtà presa a oggetto e il concetto (inteso come essenza o natura) di questa medesima realtà. In effetti, Hegel fornisce alcuni esempi al riguardo ed è a questi che si rivolge Stern, come vi si rivolge, del resto, in maniera ancora più ampia e sistematica, Halbig (si vedrà a breve con quali intenti dimostrativi e a sostegno di quali tesi).

A fronte dell'argomentazione di Baldwin, piuttosto 'asciutta' e in qualche modo tendenziosa (poiché sceglie deliberatamente un singolo passaggio hegeliano, estrapolandolo dal contesto in cui è inserito), Stern propone di considerare l'intero brano in cui Hegel indica nel 'senso più profondo di verità' l'identità tra l'oggettività e il concetto.

Per verità si intende dapprima che io *so* come qualcosa è<sup>11</sup>. Questa tuttavia è la verità soltanto in relazione alla coscienza [*Bewußtsein*] o verità formale, la semplice esattezza [*formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit*]. Al contrario la verità in un senso più profondo consiste nel fatto che l'oggettività è identica al concetto [*Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist*]. È di questo senso più profondo della verità che si tratta quando, per es., si parla di un *vero* stato, di una *vera* opera d'arte. Questi oggetti sono *veri* quando sono quello che *devono* essere, e cioè se la loro realtà corrisponde al loro concetto [*Diese Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie sein sollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht*]. In questo senso il non-vero [*das Unwahre*] è quello che usualmente viene anche chiamato cattivo [*das Schlechte*]. Un uomo cattivo è un uomo non-vero, cioè un uomo che non si comporta in modo conforme al suo concetto o alla sua destinazione [*Bestimmung*]<sup>12</sup>.

In nota, e per consonanza al passo appena citato, Stern riporta anche il seguente brano:

Inoltre bisogna sapere come si deve intendere la verità. Abitualmente chiamiamo verità l'accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione [*Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung*], e presupponiamo quindi un oggetto a cui la nostra rappresentazione di esso deve essere conforme [*Wir haben dabei als Voraussetzung ein Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäß sein soll*]. – In senso filosofico invece si chiama verità, per dirla in modo del tutto astratto, l'accordo di un contenuto con se stesso [*die Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst*], e questo è un significato della verità del tutto diverso da quello prima menzionato. Del resto il significato più profondo (filosofico) di verità è già in parte insito nel linguaggio comune. Così, per es., si parla di un *vero* amico, intendendo con questo una persona il cui modo di agire è conforme al concetto di amicizia [*dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist*]; così pure si parla di una *vera* opera d'arte, e in tal caso non-vero equivale a

---

<sup>11</sup> Trad. modificata. Nella traduzione della logica enciclopedica di Valerio Verra compare: «Per verità si intende dapprima *sapere* come qualcosa è». L'originale tedesco recita però: «Unter Wahrheit versteht man zunächst, daß ich *wisse*, wie etwas *ist*».

<sup>12</sup> *Enz.*, §213 Z.



cattivo, a inadeguato in se stesso [*Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen*]. In questo senso uno stato cattivo è uno stato non vero, e l'esser cattivo e non vero in generale consiste nella contraddizione che si verifica tra la determinazione o il concetto di una cosa e la sua esistenza [*in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet*]. Di un tale oggetto cattivo ci possiamo fare una rappresentazione esatta [*eine richtige Vorstellung*], ma il contenuto [*der Inhalt*] di queste rappresentazioni è qualcosa di non vero in sé [*in sich Unwahres*]. Di tali esattezze, che però non sono vere, ne possiamo avere parecchie in mente. [*Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben*]<sup>13</sup>.

Stern rileva la distinzione che Hegel riconosce tra un concetto formale di verità – la mera correttezza – e la verità in senso speculativo, la quale consiste, appunto, nell'identità tra il concetto e l'oggettività. Gli esempi di quest'ultimo caso forniti da Hegel sono 'un vero stato', 'una vera opera d'arte', 'un vero amico'; esempi, questi, in cui si intende veicolare che un oggetto è vero nella misura in cui esso realizza/esprime il/si conforma al (*entspricht*) proprio concetto.

Sulla base dei brani citati, Stern sostiene che Hegel non sia interessato alla nozione 'comune' di verità in quanto 'correttezza', consistente in una qualche relazione tra i nostri giudizi e il mondo, tra una nostra rappresentazione e un oggetto esterno<sup>14</sup>.

Piuttosto, egli afferma, la concezione hegeliana della verità si confronta con la seguente questione: «fino a che punto un oggetto possa essere detto vero, nel senso di conformarsi al proprio concetto [*Begriff*]» dove con 'concetto' si intende qui la natura o l'essenza dell'oggetto<sup>15</sup>. È solo in riferimento alla nozione di verità *materiale* – prosegue Stern – che deve essere letto il discorso hegeliano sull'*identità* tra il concetto e l'oggettività.

Un'altra voce del dibattito è quella di Levey<sup>16</sup>, il quale si trova sostanzialmente d'accordo con Stern circa l'impossibilità di attribuire a Hegel una *identity theory of truth*. La ragione principale avanzata da Levey a

---

<sup>13</sup> Ivi, § 24 Z 2. Gli elementi contenuti nei brani ora proposti sono molti e riguardano le definizioni di cosa si intenda per 'correttezza', cosa per 'verità' (in senso propriamente filosofico) e cosa per 'non verità' (sempre da un punto di vista filosofico). Sono inoltre forniti degli esempi e si fa cenno al modo comune di intendere la verità da un duplice punto di vista: per un verso esso si basa fondamentalmente sul modello della correttezza, per l'altro contiene e mantiene, in modo forse inconsapevole o se non altro irriflesso, dei rimandi al modello della verità in senso filosofico. Tutto questo materiale verrà ripreso ed esposto più ampiamente quando si tratterà di discutere la posizione di Halbig. Per ora è sufficiente notare e tenere a mente la presenza di questi aspetti.

<sup>14</sup> Come si anticipava in sede introduttiva, su questo punto molto diverso è l'approccio di Halbig, il quale ritiene invece che Hegel abbia (anche) una teoria della correttezza, sebbene non sia reperibile un luogo sistematico in cui essa viene esposta esplicitamente.

<sup>15</sup> Stern (1993), p. 646.

<sup>16</sup> Levey (2008).

sostegno di questa tesi è che la *identity theory* (così come la teoria della corrispondenza) sia incentrata sulla forma del giudizio. Questa è notoriamente criticata da Hegel come inadeguata a cogliere ed esprimere l'intero della verità filosofica. Pertanto, sarebbe scorretto interpretare la concezione hegeliana della verità come una teoria che si basi sulla forma del giudizio, così come invece fa la *identity theory of truth*.

In linea con Stern, Levey sostiene che Hegel adotti un concetto di verità materiale, nel senso che essa «consiste nella completa realizzazione della propria natura da parte di una cosa, e non in una relazione tra le cose e i nostri concetti o le nostre rappresentazioni di esse»<sup>17</sup>.

L'intento di Levey nell'articolo considerato è duplice. Da un lato egli si prefigge di dimostrare che l'impiego del concetto di verità materiale da parte di Hegel non coincide con un ritorno alla posizione della metafisica precritica (anzi, afferma l'autore, la concezione hegeliana della verità come verità materiale tiene conto della filosofia critica kantiana); dall'altro Levey intende evidenziare che tra le motivazioni che spingono Hegel a elaborare una concezione di verità *materiale* compare proprio il riconoscimento dell'inadeguatezza della forma del giudizio. Queste due parti si ricongiungono nel mostrare come uno degli aspetti che Hegel contesta alla metafisica precritica sia proprio l'indiscussa accettazione della forma del giudizio come forma della verità. In particolare, la metafisica tradizionale non porrebbe sotto esame né le determinazioni del predicato, che, in quanto astratte, non possono adeguatamente restituire la concretezza del soggetto, né la determinazione del soggetto, il quale è preso come dato dalla rappresentazione e funge da criterio 'fisso' in base al quale commisurare il predicato<sup>18</sup>.

Per concludere, si può notare che sia Stern sia Levey riportano, in seno alle proprie argomentazioni, la distinzione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit* operata da Hegel, al fine di sottolineare come la sua concezione di verità sia propriamente da rintracciare nella prima, mentre la seconda, una volta individuata lo statuto, può essere messa da parte. Ciò non significa che il paradigma della *Richtigkeit* non possa continuare a valere al livello della coscienza ordinaria; semplicemente, in campo filosofico, essa non esprime l'autentico concetto di verità. In altre parole, Hegel ci starebbe dicendo questo: «*Wahrheit* e *Richtigkeit* costituiscono due nozioni molto diverse di

---

<sup>17</sup>Ivi, p. 435. Testo originale: truth «consists in the thing fully realizing its essential nature, and not in a relation between things and our concepts or representations of them».

<sup>18</sup>Cfr. ivi, p. 430. Levey si rifà qui al *Vorbegriff* dell'*Encyclopaedia*, dove Hegel analizza le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività. Tra queste posizioni compare, notoriamente, anche quella della metafisica precritica. Si tornerà più ampiamente sulla posizione di Levey, per ora solo delineata nei suoi tratti essenziali, nel capitolo quarto, che sarà espressamente dedicato al rapporto tra forma del giudizio e verità in Hegel.

verità. Io mi occupo solo della prima, poiché è in essa che si realizza il senso filosofico della verità. Della seconda, invece, non mi occupo”.

Secondo Stern e Levey, dunque, per Hegel la questione della verità si gioca esclusivamente nell’elaborazione di cosa sia la *Wahrheit*. Di conseguenza, rilevata la distinzione tra il concetto di verità materiale e quello di verità proposizionale, e riconosciuta la teoria hegeliana come una teoria relativa al concetto di verità materiale e quella della *identity theory of truth* come relativa alla verità proposizionale, è meno decisivo chiedersi se (a) Hegel includa come componente della propria concezione della verità anche la *Richtigkeit*, (b) se sviluppi una teoria della *Richtigkeit* e (c) se possa essere, allora, quest’ultima a venire descritta nei termini di una *identity theory of truth*. In questo quadro, potrebbe anche avere senso porsi le questioni (a) e (b), ma non avrebbe alcun senso porsi la questione (c). Come vedremo, tali interrogativi iniziano invece a emergere nella posizione rozzamente riassunta con la dicitura del ‘sì e no’.

## **Sì e no**

### *4. Fiona Ellis: la posizione di Hegel è ‘compatibile’ con la identity theory of truth*

Un altro contributo che affronta la questione della possibilità o meno di attribuire a Hegel una *identity theory of truth* è fornito da Fiona Ellis nel libro *Concepts and Reality in the History of Philosophy*<sup>19</sup>. Come si vedrà, la posizione di Ellis si presenta a tratti confusa. Può tuttavia essere utile considerarla proprio per comprendere la ragione di tale confusione, vale a dire la sovrapposizione tra due livelli di considerazione che andrebbero distinti: un orizzonte ontologico ed epistemologico di riferimento che rifiuta il dualismo oppositivo di pensiero e realtà, da un lato, e la teoria che concretamente si elabora all’interno e in sostegno di questo quadro teorico, dall’altro.

Due sono le questioni principali all’interno del testo di Ellis: la prima, di carattere epistemologico, investe il problema della relazione fra concetti e realtà, nonché le conseguenze teoriche dei diversi modelli esplicativi proposti al riguardo; la seconda, di natura meta-filosofica, consiste nell’individuazione di un insieme di argomenti confluiti in ciò che l’autrice chiama “la sindrome”. Questa esprimerebbe un paradigma di pensiero per il quale vale l’opposizione dualistica tra concetti e realtà.

Nel cercare di controbattere a una simile posizione, Ellis vuole mostrare come Hegel offra una via d’uscita a questo modello dualistico. In particolare, la proposta filosofica hegeliana riconoscerebbe al soggetto conoscente la possibilità di concettualizzare in modo genuino una realtà *mind-independent*. Conseguentemente, il modello hegeliano ci offrirebbe

---

<sup>19</sup> Ellis (2005).

strumenti e risorse per una concezione della verità che depone a favore della raggiungibilità di quest'ultima e si affranca dal dualismo pensiero/realità. Fra le tesi proposte compare infatti quella secondo cui il superamento della 'sindrome' da parte di Hegel sarebbe evidente anche nella sua concezione della verità.

In questo medesimo frangente Ellis appoggia una recente versione della *identity theory of truth*, la quale si ispirerebbe a elementi sostanziali del quadro teorico hegeliano. È con questa idea in mente che Ellis prova a esplorare in che misura la *identity theory of truth* sia rintracciabile nella concezione hegeliana della verità.

In ciò che sarà ora analizzato, si procederà con il seguente ordine: innanzitutto si ricostruiranno e discuteranno le caratteristiche del tipo di *identity theory* considerato da Ellis, in secondo luogo si vedrà come la versione che ne uscirà venga messa in relazione alla proposta hegeliana in merito alla verità.

#### 4.1. Una versione 'promettente' della *identity theory of truth*

Innanzitutto Ellis considera la posizione della teoria della corrispondenza, evidenziando come essa ricada nel dominio della 'sindrome' qualora i termini tra cui deve stabilirsi la relazione di corrispondenza vengano intesi in senso dualistico. Una prospettiva più promettente è offerta allora da Bradley, la cui *identity theory of truth* sembra lasciar cadere il dualismo.

L'autrice mostra tuttavia come la concezione bradleyana porti a concludere che la possibilità della verità implichi il suicidio del pensiero<sup>20</sup>. La proposta di Bradley non permette di argomentare a favore di una genuina relazione di identità fra il pensiero e la realtà, poiché i suoi esiti conducono piuttosto ad affermare che la verità sia inaccessibile alla nostra conoscenza. Sulla scorta di questo fallimento, Ellis si rivolge a «una versione della *identity theory* che promette di soddisfare l'idea che i nostri pensieri possano essere veri»<sup>21</sup>. Qui la tesi principale «è che il contenuto di un pensiero possa essere rivelatorio del modo in cui le cose stanno, e quando è così, la relazione tra pensiero vero e fatto è una relazione di identità»<sup>22</sup>. Lo scopo di chi abbraccia questa versione della teoria è quello di evitare «l'implicazione che ciò che conferisce verità ai nostri pensieri debba essere collocato in un regno inaccessibile al pensiero»<sup>23</sup>. In tale prospettiva rientrano molti elementi.

---

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 103-110.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>22</sup> *Ibid.* Testo originale: «the content of a thought can be revelatory of the way things are, and when it is so, the relation between true thought and fact is one of identity». Nota che Ellis nomina fra i recenti sostenitori di questo tipo di *identity theory* McDowell e Hornsby.

<sup>23</sup> *Ibid.*

(1) Prima caratteristica di questa posizione, o meglio, l'esigenza da cui essa scaturisce, è come già accennato, la negazione del dualismo di pensiero e realtà, che si traduce nel rifiuto di una separazione ontologica (*ontological gap*) tra i due. Un divario che, se assecondato, condurrebbe altrettanto a una 'impasse epistemologica', la quale comporterebbe l'impossibilità di conoscere la verità. Questo è precisamente ciò a cui un teorico dell'identità intende opporsi.

(2) In secondo luogo, è importante chiarirsi intorno alla nozione di 'pensiero' cui si fa riferimento nell'affermazione centrale della teoria. Ancora nel primo capitolo si è valutato l'accento che Ellis pone sul termine 'thought' (pensiero), piuttosto che sui termini 'sentences' o 'statements'. La preferenza del primo ai secondi è decisiva nel momento in cui si debba rendere conto della versione della *identity theory* che dovrebbe offrire una 'soluzione' al paradigma della 'sindrome'. Il 'pensiero' – che è vero nel caso in cui sia identico a un fatto – è qui da intendersi come *contenuto* espresso da quegli enunciati o affermazioni, meglio ancora, come *ciò che (what)* essi esprimono, l'*oggetto* di particolari atti linguistici (*acts of saying*)<sup>24</sup>. Questa precisazione sembra ispirarsi alla distinzione operata da McDowell internamente alla nozione di 'thought': se da un lato essa rimanda al pensiero in quanto attività, dall'altro indica anche i contenuti di questa attività, *ciò che viene pensato*<sup>25</sup>. Si ricorderà che solo quest'ultima accezione è fatta rientrare da McDowell nell'affermazione secondo cui «Quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade»<sup>26</sup>. Sarebbe proprio la scelta di questo secondo significato del termine 'thought' a sventare la minaccia di un idealismo radicale, in cui sarebbe il pensiero come attività ad essere identico alla realtà (e non i contenuti del pensiero in quanto attività)<sup>27</sup>.

(3) Scremare l'accezione di pensiero in quanto contenuto pensato da quella di pensiero in quanto attività (*thinking*) è la mossa necessaria a riconoscere l'esercizio di una limitazione (o vincolo) da parte della realtà (il cosiddetto '*constraint by the world*') sull'attività pensante. In questo modo la realtà esercita un'istanza normativa nei confronti del pensiero in quanto

---

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>25</sup> Non a caso Ellis cita McDowell tra gli esponenti della versione della *identity theory of truth* che si impegna a difendere. Il passo di McDowell cui si fa riferimento, e che già si è considerato nel primo capitolo, è il seguente: «“Pensiero” può significare l'atto del pensare, ma può anche significare il *contenuto* di un singolo pensiero: ciò che qualcuno pensa. Ora, per dare il giusto riconoscimento all'indipendenza della realtà, ciò di cui abbiamo bisogno è un vincolo esterno al *pensare* e al *giudicare*, agli atti di esercizio della spontaneità. Non c'è bisogno che il vincolo sia esterno ai *contenuti pensabili*. Certo, l'indipendenza della realtà risulterebbe sminuita se equiparassimo i fatti in generale agli atti di esercizio delle capacità concettuali – agli atti di pensiero – o se rappresentassimo i fatti come riflessi di tali cose [...]». McDowell (1996), p. 28 (tr. it., pp. 29-30).

<sup>26</sup> McDowell (1996), p. 27 (tr. it., p. 28). L'originale recita: «When one thinks truly, what one thinks *is* what is the case».

<sup>27</sup> Il tipo di idealismo cui si riferisce McDowell è quello accusato di non «riconosce[re] davvero l'indipendenza della realtà dal nostro pensiero». *Ivi*, p. 26 (tr. it., p. 27).

attività, poiché i contenuti di tale attività sono veri solo nel caso in cui esprimano come le cose realmente stanno (*what the case is*).

(4) L'ammissione di questa istanza normativa equivale a riconoscere l'*indipendenza* della realtà dalla mente dei soggetti. La realtà è definita come *mind-independent*, intendendo con ciò principalmente che essa non si configura come il prodotto di un'attività mentale soggettiva, ma che, anzi, costituisce ciò in base a cui si decide della verità o falsità dei nostri pensieri (in quanto contenuti pensati).

L'indipendenza della realtà dalla mente e il fatto che la realtà stessa costituisca una 'limitazione normativa' all'attività pensante rientrano nel tentativo (comune anche ai filosofi di stampo analitico che attualmente si occupano della *identity theory of truth*) di non soccombere a una deriva idealistica.

Il lessico di Ellis è ispirato a McDowell sia nel modo di presentare la rivendicazione centrale di questa versione della *identity theory* sia nel riproporre tale concezione come una soluzione (una terapia?) al modello dualistico di pensiero e realtà. La *identity theory* dovrebbe infatti essere espressione dell'assenza di un gap ontologico tra di essi<sup>28</sup>. Si ricorderà tuttavia che questa assenza di gap ontologico, per cui un pensiero vero esprime come le cose stanno (*what the case is*), definisce per McDowell un truismo, vale a dire un punto di partenza più che il risultato di una dimostrazione filosofica. Di più, il truismo in questione non è neppure, secondo McDowell, contestabile da un punto di vista metafisico.

Ma dire che non c'è soluzione di continuità [*no gap*] tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo è solo smascherare un truismo con un linguaggio ampolloso. Tutto quel che si vuol dire è che si può pensare, per esempio, *che la primavera è iniziata*, e che questa medesima cosa, *che la primavera è iniziata*, può accadere [*can be the case*]. Questo è ovvio, e non può comportare nulla di metafisicamente controverso, come un indebolimento dell'indipendenza della realtà<sup>29</sup>.

Il riconoscimento di tale truismo definisce non tanto un atteggiamento costruttivo di una qualche teoria, ma un atto terapeutico, che dovrebbe smascherare la credenza che, per quanto riguarda la relazione tra pensiero e realtà, si dia un'alternativa tra *due sole* opzioni: o un coerentismo a rischio di idealismo o una concezione basata sul 'mito del dato'.

Tenendo a mente quanto appena osservato, si può proseguire con l'approfondimento della rivendicazione centrale della *identity theory* difesa da

---

<sup>28</sup> Nello specifico, ciò si traduce nel dire che «non c'è nessuna soluzione di continuità ontologica [*no ontological gap*] tra il tipo di cose che si possono intendere [*mean*], o in generale il tipo di cose che si possono pensare, e il tipo di cose che possono accadere [*the sort of thing that can be the case*]». Ivi, p. 27 (tr. it., p. 28).

<sup>29</sup> Ivi, p. 27 (tr. it., p. 29).

Ellis. Cosa vuol dire «che il contenuto di un pensiero può essere rivelatorio del modo in cui le cose stanno» e che quando è così «la relazione tra pensiero vero e fatto è una relazione di identità»? Come dobbiamo intendere l'identità tra un 'pensiero' vero (da prendersi nell'accezione sopra specificata) e un fatto? O ancora, in che senso il *contenuto* delle nostre affermazioni può essere identico a un fatto? Scrive Ellis:

[...] i fatti conferiscono verità ai nostri pensieri, [...] essi rendono [*make*] i nostri pensieri veri. Probabilmente il modo più ovvio di fraintendere questa affermazione [*claim*] è ritenere che essa implichi un coinvolgimento [*commitment*] con il quadro metafisico [...] secondo cui i fatti sono entità appartenenti al mondo [*worldly entities*] distinte dai contenuti dei pensieri veri. Al contrario, se noi rifiutiamo questo quadro teorico [*framework*], diventa possibile ammettere che quando qualcuno viene a identificare il fatto che conferisce verità a un pensiero, non fa niente di più che affermare [*state*] il contenuto di quel pensiero. Così, per esempio, il pensiero che le cose stanno ruotando e girando [*wheeling and revolving*] è reso vero dal fatto che le cose stanno ruotando e girando. Pertanto quando si dichiara che questo fatto rende [*makes*] vero il pensiero, non c'è alcuna implicazione che esso debba essere distinto dal contenuto del pensiero pertinente [*relevant*], che l'atto di conferire verità al pensiero sia equivalente a innestare qualche proprietà aggiuntiva in questo contenuto. Piuttosto, il pensiero in questione contiene già, al livello del proprio contenuto, la proprietà che è richiesta per renderlo vero, vale a dire, che esso è identificato con un fatto. Per dirlo in una maniera perfino più stringente, parlare di fatti è solo un altro modo di dare espressione a ciò che è vero – i fatti sono verità<sup>30</sup>.

A proposito di questo brano si possono sviluppare due ordini di considerazione. Il primo riguarda una scelta terminologica che però ha effetti anche al livello del contenuto di ciò che viene detto. Il secondo entra invece più nel merito di quanto è esposto con riferimento al tipo di relazione tra pensieri veri e fatti.

Innanzitutto, va notato che in questo estratto compare ancora una volta l'ambiguità che già si era notata nel primo capitolo a proposito dell'impiego che Ellis fa dei termini 'pensiero' e 'contenuto'. L'autrice parla talvolta di 'pensieri' in quanto contenuti delle nostre affermazioni e quindi in quanto contenuti pensati (o pensabili), come ad esempio nella frase «i fatti conferiscono verità ai nostri pensieri». In altri casi, però, parla di 'contenuti di pensiero', come in «i fatti sono entità appartenenti al mondo distinte dai contenuti dei pensieri veri». Questa ambiguità (che sembra piuttosto una trascuratezza nell'impiego coerente dei termini) porta con sé il rischio, si diceva, di duplicare la questione del contenuto: i pensieri sarebbero il contenuto delle nostre affermazioni (*ciò che esse esprimono, ciò che con esse viene pensato*) e avrebbero a loro volta un contenuto (contenuto di

---

<sup>30</sup> Ellis (2005), p. 112.

pensiero). Un simile corto circuito si ha ad esempio nel periodo: «Al contrario, se noi rifiutiamo questo quadro teorico, diventa possibile ammettere che quando qualcuno viene a identificare il fatto che conferisce verità a un pensiero, non fa niente di più che affermare il contenuto di quel pensiero». Nel primo capitolo si era suggerito di interpretare l'impiego dell'espressione 'contenuto di pensiero' come ridondante rispetto alla prima. probabilmente Ellis non intende dire che il pensiero (*thought*) in quanto contenuto pensato abbia a sua volta un contenuto e sia questo secondo contenuto a essere identico a un fatto. Se così fosse, infatti, la questione verrebbe inutilmente complicata e risulterebbe ancora più difficile argomentare a favore di una simile posizione, che, potenzialmente, potrebbe moltiplicare in(de)finitamente il numero dei contenuti. Perché, infatti, a questo punto, anche il contenuto di pensiero (pensiero che è già a propria volta contenuto di un'affermazione) non dovrebbe avere anch'esso un contenuto, e così via? In altre parole, si suggerisce qui di leggere il termine 'pensiero' (in quanto contenuto pensato) come equivalente a 'contenuto di pensiero'. I due sono la stessa cosa. Per fare un esempio, si prenda il pensiero *che la primavera è iniziata*. Ora, il pensiero in questione è, appunto, *che la primavera è iniziata*. Ma *che la primavera è iniziata* è altrettanto il contenuto espresso, se vogliamo, dunque, 'il contenuto di pensiero'.

Il rischio di non ammettere questa equivalenza è quello di concepire il pensiero come un involucro che debba relazionarsi a un contenuto (preso da dove?). Ci sarebbero allora due problemi: il primo sarebbe quello 'noto' della relazione mente-mondo (detta alla McDowell), problema che verrebbe 'risolto' con l'argomentare che i pensieri veri sono identici ai fatti o, nella versione 'più truistica', che il tipo di cose che si possono pensare è lo stesso del tipo di cose che possono accadere. In secondo luogo si affaccerebbe però il problema della relazione di un pensiero al proprio contenuto, sarebbe infatti questo secondo contenuto a essere identico al fatto. Chiaramente, ciò farebbe rientrare dalla finestra il problema che si credeva di aver lasciato fuori dalla porta.

Si passi ora alla seconda considerazione. Nel brano sopra citato, Ellis mira a sottolineare che non bisogna concepire i fatti come entità distinte rispetto ai pensieri veri (cioè rispetto ai contenuti veri delle affermazioni che li esprimono): i fatti *sono* pensieri veri e viceversa<sup>31</sup>. Dire, come fa Ellis, che «quando qualcuno viene a identificare il fatto che conferisce verità a un pensiero, *non fa niente di più che* (*no more than*) affermare il contenuto di quel pensiero» richiama da vicino il tono che contraddistingue il modo di McDowell di trattare la questione. Il 'niente di più che' fa eco a un discorso che si avvicina molto al lessico di chi riconosca nella *identity theory of truth* un truismo.

---

<sup>31</sup> Insomma, sembra proprio che qui Ellis abbia in mente il concetto di identità numerica, considerato nel primo capitolo, per cui proposizioni vere (o pensieri veri) e fatti sono *la stessa cosa*.



Tuttavia, compare anche l'utilizzo di una terminologia che ricorda molto quella della teoria della corrispondenza («facts confer truth upon our thoughts, [...] they make our thoughts true»<sup>32</sup>). Ciò non aiuta certo Ellis a chiarire il punto. Nella sua spiegazione vi è infatti una qualche oscillazione fra un quadro teorico in cui i fatti *sono* verità, i pensieri veri (in quanto contenuti pensati) *sono* (nient'altro che) fatti, e un altro in cui i fatti *rendono* veri i pensieri e i pensieri sono *espressivi* dei fatti.

Anche se concediamo che i fatti sono identificati solo attraverso il riferimento ai contenuti dei pensieri veri, ciò non ci impedisce di dire che c'è qualcosa nel mondo in virtù del quale i nostri pensieri sono veri. Poiché come ho detto, è insito in questa versione della *identity theory* che, nel pensiero [*in thinking*], noi siamo in grado di entrare in contatto con le cose *mind-independent*. È il modo in cui queste cose stanno che fornisce la misura attraverso cui valutare i nostri pensieri su di esse, ed è quando intendiamo queste cose correttamente che i pensieri in questione possono essere considerati come espressivi dei [*expressive of*] fatti»<sup>33</sup>.

Mantenere un lessico che comprenda le formule 'in virtù di cui' o 'espressivo di' rimanda alla presenza di almeno due elementi distinti, di cui uno agisce sull'altro o viceversa. A ben vedere, la difficoltà (e dunque l'oscillazione terminologica) nasce dal tentativo di conciliare due esigenze teoretiche: da un lato, come si diceva prima, il tutelare l'esistenza di una realtà *mind-independent* che costituisca la 'norma' in base a cui valutare la verità o falsità dei nostri pensieri (e qui prevale il lessico più simile a quello della teoria corrispondentista), dall'altro, la necessità di garantire che nella nostra attività pensante riusciamo a entrare in contatto con questa realtà e dunque a conoscerla genuinamente, il bisogno, cioè, di negare che «quando *stiamo* pensando con verità, i fatti in questione siano esterni ai contenuti dei nostri pensieri»<sup>34</sup> (e in tal caso prevale il lessico della *identity theory*).

Ellis cerca di riconciliare le due istanze come segue:

La posizione dunque è che la verità può essere una proprietà del pensiero, e quando lo è, c'è una relazione di identità fra il contenuto del pensiero di pertinenza e il fatto che lo rende (*makes*) vero<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Ellis (2005), p. 112. Corsivi nostri.

<sup>33</sup> Ivi, p. 113. Testo originale dell'ultimo periodo: «It is the way these things are which provides the measure by means of which to assess our thoughts about them, and it is when we get these things right that the relevant thoughts can be said to be expressive of the facts».

<sup>34</sup> Ibid. Testo originale: «[...] when we *are* thinking truly, the relevant facts are external to the contents of our thoughts».

<sup>35</sup> Ibid. Testo originale: «The position then is that truth can be a property of thought, and when it is, there is a relation of identity between the content of the relevant thought and the fact which makes it true».

Anche in questo passaggio si ‘mescolano’ le due terminologie, con l’aggiunta che la verità deve essere considerata come una *proprietà* dei pensieri. Questa ambivalenza non sembra però preoccupare Ellis, la quale se la cava dicendo che, nel caso in cui il paradigma di riferimento sia quello dell’assenza di un dualismo tra pensiero e realtà, le nozioni di ‘identità’ e ‘corrispondenza’ possono essere usate come interscambiabili. Il punto è che all’interno di questo paradigma non dualistico «viene negato che pensiero vero e fatto siano entità distinte e si sostiene, piuttosto, che il fatto a cui un pensiero vero corrisponde può essere identificato solo mediante il riferimento al contenuto di quel pensiero»<sup>36</sup>.

Ciò, tuttavia, non sembra fare un buon servizio alla *identity theory*. Principalmente per una ragione: non prende abbastanza sul serio la nozione di ‘identità’ per cui non basta dire che due cose non sono distinte, ma bisogna affermare che sono ‘la stessa cosa’. Se infatti i pensieri veri sono *espressivi* dei fatti, pare che si possa parlare di due entità distinte, di cui una è espressione dell’altra: l’una (il pensiero vero) esprime l’altra (il fatto). In via ipotetica, si potrebbe provare a elaborare un quadro teorico in cui pensiero e realtà non siano separati ontologicamente (e quindi si dia la possibilità di una conoscenza), ma in cui i fatti siano qualcosa di distinto rispetto ai pensieri (ai contenuti pensati) che li esprimono.

Ellis stessa è imprecisa sui termini: il quadro non dualistico di pensiero e realtà è reso, in riferimento alla tesi specifica della *identity theory of truth*, attraverso differenti formulazioni, così riassumibili:

- (a) i fatti e i pensieri veri *non sono entità distinte*<sup>37</sup> (ciò comporta che «i fatti sono identificati solo mediante il riferimento ai contenuti dei pensieri veri»<sup>38</sup>);
- (b) i fatti *non sono esterni (external)* ai contenuti dei pensieri veri (cioè i fatti non sono extra-concettuali<sup>39</sup>, non dimorano in un ‘regno’ al di là dei pensieri veri<sup>40</sup>);
- (c) i pensieri veri *sono espressivi (expressive of) / rivelatori (revelatory of)* dei fatti;

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 114. Cfr. anche ivi, p. 116: «Un pensiero è vero [...] quando il suo contenuto può essere identificato con un fatto. (Naturalmente, il punto può essere espresso altrettanto bene attraverso il riferimento alla nozione di corrispondenza)».

<sup>37</sup> Questo si ritrova anche nell’affermazione secondo cui i pensieri veri e i fatti non possono essere identificati mediante termini indipendenti. Cfr. ivi, p. 114: «Certamente, dobbiamo avversare l’idea che pensiero vero e fatto possano essere specificati in termini indipendenti se dobbiamo evitare l’implicazione secondo cui i fatti hanno un distinto modo di esistenza che è inaccessibile ai contenuti dei nostri pensieri».

<sup>38</sup> Ivi, p. 117. Testo originale: «[...] the facts are identified only by reference to the contents of true thoughts».

<sup>39</sup> Cfr. ivi, p. 116. Anche questo discorso sembra ispirato alla ‘lezione’ di *Mind and World* di McDowell.

<sup>40</sup> Cfr. ivi, p. 115. Secondo Ellis, questa concezione dei fatti (come extra-concettuali, indipendenti rispetto ai contenuti (*thoughts*) del pensiero (*thinking*)) appartiene alla teoria della corrispondenza che poggia su una visione dualistica di pensiero e realtà, e che dunque rientra nel paradigma da Ellis individuato come ‘la sindrome’.

(d) i pensieri veri *sono identici* ai fatti.

Le quattro enunciazioni non si equivalgono completamente. Ad esempio, dire che qualcosa non è esterno a qualcos'altro non implica necessariamente che il primo qualcosa sia *identico* al secondo. Ancora: dire che 'i pensieri veri sono espressivi dei fatti' non sembra conciliarsi particolarmente bene con l'affermare che 'pensieri veri e fatti non sono entità distinte'.

Del resto, gran parte delle difficoltà e dei contrasti interni al dibattito sulla *identity theory of truth* derivano proprio dal modo di rendere conto dell'identità, e cioè di spiegare in che senso i fatti siano lo stesso che i pensieri veri o, secondo l'altro verso dell'identità considerato dalla critica, in che senso i pensieri veri siano lo stesso che i fatti. Si ricorderà che era proprio questo problema ad aver portato Russell ad affermare, con grande sconcerto di Frege, che i costituenti di una proposizione sul Monte Bianco sono proprio i costituenti del Monte Bianco: le sue rocce, le distese di neve, ecc.

Inoltre, la proposta di Ellis non dà il giusto peso alla nozione di identità poiché non considera che gran parte di ciò che la *identity theory* elabora è per contrasto e in risposta alla teoria della corrispondenza.

Prima di passare alla considerazione di come la versione della *identity theory of truth* presentata da Ellis sia concepita in relazione alla concezione hegeliana della verità, si possono riassumere alcuni punti.

La posizione esposta da Ellis presenta queste caratteristiche:

#### *Elementi del quadro teorico generale*

- (1) Non dualismo di pensiero e realtà (*no ontological gap*). (Qui la relazione tra pensiero e realtà è però definita per via negativa – essi *non* si devono intendere come separati – ma non si è ancora detto nulla su come positivamente si debba concepire questa relazione).
- (2) Realtà *mind-independent*.
- (3) '*Constraint by the world*'. Il pensiero in quanto *attività* del pensare trova nella realtà una limitazione normativa (quello che McDowell chiamerebbe un 'vincolo razionale'). È infatti in base a come le cose stanno che i nostri pensieri (in quanto contenuti pensati) possono essere giudicati veri o falsi.
- (4) Il pensiero può entrare in contatto con la realtà, può cioè conoscerla con verità.

#### *Caratteri specifici della versione della identity theory of truth considerata*

- (5) La verità può essere una *proprietà* dei pensieri, e
- (6) quando lo è, c'è una relazione di identità fra il contenuto del pensiero in questione e il fatto che lo rende (*makes*) vero. (Con un'altra formulazione: il contenuto di un pensiero può essere rivelatorio del

modo in cui le cose stanno, e quando è così, la relazione tra pensiero vero e fatto è una relazione di identità).

*Critiche all'esposizione di Ellis*

- (a) Il problema della 'duplicazione' del *contenuto* in riferimento al pensiero.
- (b) Oscillazione tra una terminologia che rievoca la teoria della corrispondenza e una che cerca di rendere conto della *identity theory*.
- (c) Scarsa chiarezza riguardo a come debba essere intesa 'l'identità' tra pensieri veri e fatti.

Servirà ricordare questi elementi per valutare se e in che modo ciò si relazioni a quanto Hegel sostiene con riguardo alla questione della verità.

4.2. *Hegel e la identity theory of truth*

L'interrogativo che guida Ellis nel prosieguo della trattazione è capire come si situi la posizione hegeliana rispetto alla versione della *identity theory* che si è impegnata a presentare e difendere. Certo, ammette alludendo alla critica di Stern, la concezione hegeliana della verità sembra stridere con quella avanzata dai filosofi analitici contemporanei che sostengono una *identity theory*. Tuttavia, ritiene Ellis, ci sono numerose ragioni per pensare che questo tipo di indagine non sia del tutto fuori luogo.

Per esempio, afferma Ellis, bisognerebbe capire fino a che punto Hegel «sarebbe pronto ad accettare le conclusioni» raggiunte «in questo contesto epistemologico»<sup>41</sup>. Tale contesto presenta alcune rivendicazioni cardine, già accennate più sopra: (1) il rifiuto di un dualismo epistemologico e ontologico tra oggetti percepiti e cose in sé; (2) l'assenza di un regno ulteriore, non-concettuale e quindi inaccessibile al pensiero; (3) l'indipendenza degli oggetti della percezione dalla mente; (4) la possibilità da parte del soggetto di concettualizzare e comprendere genuinamente una realtà *mind-independent*.

Su questo sfondo Ellis imposta il confronto con la concezione hegeliana della verità attraverso una specifica questione: si tratta di indagare

dove Hegel si collochi rispetto all'affermazione che c'è un'identità tra il contenuto di un pensiero vero e il fatto che lo rende vero. Dato che è uno dei suoi obiettivi negare che le cose siano inaccessibili al pensiero e ammettere, piuttosto, che la conoscenza [*cognition*] possa offrire una strada verso la verità, è plausibile supporre che egli sarebbe simpatetico con una tale posizione. Certamente, è possibile leggere un'espressione di ciò in alcune delle cose che dice<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 117.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 117-118.

Ora, il passaggio hegeliano che viene portato come prova della propensione di Hegel nei confronti della posizione secondo cui «c'è un'identità tra il contenuto di un pensiero vero e il fatto che lo rende vero» è tratto dalla nota § 213 dell'*Enciclopedia*: «la verità è il rispondere [*entsprechen*] dell'oggettività al concetto», affermazione, questa – nota Ellis – che è subito seguita dalla precisazione, da parte di Hegel, di ciò di cui egli non si occupa, vale a dire la questione se «le cose esterne rispondano a mie rappresentazioni»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> *Enz.*, § 213. Cfr. Ellis (2005), p. 118. Il testo hegeliano originale recita così: «die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen». La traduzione inglese su cui lavora Ellis riporta: «truth means that objectivity corresponds with the concept», in cui il verbo '*entsprechen*' è reso con '*to correspond*'. Croce traduce il medesimo verbo con 'rispondere', mentre Verra impiega 'corrispondere'. Una traduzione adeguata di '*entsprechen*' è resa difficile dalla sfera di significati che tale verbo ha nella lingua tedesca, i quali sembrano fondersi nell'uso che Hegel ne fa. I due principali significati, riportati nel dizionario Duden sono i seguenti: «1. mit jemandem, etwas übereinstimmen; jemandem, einer Sache gleichkommen, gemäß sein, angemessen sein; 2. etwas (einen Wunsch, eine Forderung o. Ä.) erfüllen, verwirklichen». Come si vede, da un lato si veicola il senso di un'adeguazione o accordo a qualcosa, un diventare uguale (*gleich*), conforme (*gemäß*) o adeguato (*angemessen*) a questo qualcosa. Dall'altro lato, si esprime l'accezione di un 'rispondere a' nel senso di 'soddisfare', 'realizzare', 'adempire'. Nell'uso hegeliano del termine, sono compresi entrambi questi lati. Il (cor)rispondere (*das Entsprechen*) dell'oggettività al concetto ha sia il significato di un rendersi conforme o uguale a esso, di un accordarsi a esso, sia quello del 'soddisfare' e realizzare il concetto. Altrettanto, nel caso di un oggetto finito, esso sarà vero nella misura in cui si rende conforme a, e realizza, il proprio concetto. È allora secondo queste coordinate che si dovrà intendere la nozione hegeliana di '*entsprechen*'. Ora, la scelta di Ellis del verbo '*to correspond*' per tradurre questo verbo tedesco non è del tutto innocua. Anzi, si può dire che essa si 'accomodi' bene agli intenti di Ellis, considerando che il verbo '*to correspond*' è proprio quello impiegato dalla teoria della corrispondenza cui qui l'autrice intende opporsi. Non a caso in questo passaggio hegeliano Ellis trova conferma del fatto che Hegel si stia scagliando contro la posizione secondo cui «un pensiero vero deve stare in una relazione di corrispondenza [*correspondence*] con qualcosa che è esterno al pensiero, dove 'esterno' è considerato come equivalente a 'inaccessibile'». Ellis (2005), p. 118. Ciò quadrebbe con le preoccupazioni di natura epistemologica che Ellis solleva e in cui include anche Hegel. Tuttavia, questa interpretazione dà per scontato che il punto si giochi nello stabilire quale tipo di relazione si dia tra un pensiero vero e un fatto. Ellis sostiene qui indirettamente che se Hegel si oppone al paradigma della corrispondenza in cui pensiero e realtà sono concepiti dualisticamente, è perché nel suo intendimento un fatto non deve essere compreso come 'esterno' al pensiero vero preso in considerazione. Ora, sicuramente la filosofia hegeliana vuole dare una risposta circa il tipo di relazione vigente tra pensiero e realtà. Tuttavia, come ci si propone di mostrare nel presente lavoro, questa risposta si articola, oltre che sul tipo di relazione, anche sugli elementi di tale relazione. Lo dimostra il fatto che Hegel adoperi il medesimo verbo – *entsprechen* – sia che si tratti di oggettività e concetto, sia che si considerino rappresentazioni soggettive e cose esterne. Il punto sta quindi anche e soprattutto nel valutare quali siano i protagonisti della relazione. Nel caso delle rappresentazioni e degli oggetti esterni, si ha a che fare con due elementi distinti, la cui corrispondenza necessita di un terzo per essere giudicata. Nel caso di oggettività e concetto, invece, si ha a che fare con un unico elemento (il concetto), il cui sviluppo immanente costituisce un processo di auto-adeguazione o auto-realizzazione o, ancora, auto-

Gli elementi in gioco cominciano a essere molti e già qui si intravede un primo livello di sovrapposizione di differenti piani.

Nel brano riportato poco sopra, Ellis mette in campo almeno due questioni, che non necessariamente coincidono, né per forza si implicano a vicenda.

- (1) L'affermazione per cui c'è un'identità tra il contenuto di un pensiero vero e il fatto che lo rende vero.
- (2) Il negare che le cose siano inaccessibili al pensiero, e cioè ammettere che la conoscenza possa attingere alla verità.

Il ragionamento di Ellis è il seguente: siccome Hegel abbraccia (2), allora è simpatetico con (1). Ebbene, questa non è una conclusione di per sé evidente. Hegel, infatti, potrebbe sviluppare (2) attraverso un'elaborazione filosofica della verità differente rispetto alla tesi della versione della *identity theory of truth* considerata da Ellis (e proprio questo si intende dimostrare nei capitoli che seguiranno). In altre parole, abbiamo qui a che fare con due elementi distinti.

Da un lato vi è un quadro teorico di riferimento – che si può considerare comune sia alla filosofia hegeliana sia alla *identity theory* – che ha tratti tanto ontologici (l'accessibilità del pensiero alla realtà e quindi la questione dell'assenza di un gap ontologico tra i due<sup>44</sup>) quanto epistemologici (la possibilità effettiva da parte della conoscenza di attingere alla verità)<sup>45</sup>.

Dall'altro vi è la concezione specifica della verità che si sviluppa in tale quadro e lo supporta. Su questo secondo punto si gioca la possibilità di leggere o meno nella trattazione hegeliana della verità filosofica una *identity theory of truth*.

L'intento di Ellis è mostrare che «la posizione di Hegel è compatibile con l'idea che ci sia un'identità tra pensiero vero e fatto»<sup>46</sup>. A questo scopo, si diceva, cita l'affermazione hegeliana secondo cui

---

adempimento (dal prossimo capitolo si entrerà nel merito di quanto ora solo accennato). Sembra che Ellis, per far valere la propria tesi, da un lato contrapponga la corrispondenza tra rappresentazioni e oggetti esterni (in un paradigma dualistico) all'identità tra pensieri veri e fatti (in un paradigma non dualistico) e dall'altro individui in quest'ultima identità proprio ciò che Hegel indica come il 'rispondere' dell'oggettività al concetto. La questione sta dunque nel chiedersi se davvero Hegel con oggettività e concetto intenda 'fatti' e 'pensieri veri' al modo della versione della *identity theory* proposta da Ellis.

<sup>44</sup> Hegel non parla di 'gap ontologico', ma si riferisce piuttosto a un dualismo tra pensiero e realtà, soggetto e oggetto.

<sup>45</sup> Quest'ultimo lato è particolarmente evidente nella *Fenomenologia*. L'assoluto – scrive Hegel nell'Introduzione all'opera, con riferimento alle concezioni strumentali della conoscenza – «qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, [...] si farebbe beffe di questa astuzia». *PhG*, p. 53 (I/66). Notoriamente, Hegel si scaglia qui contro le «rappresentazioni del conoscere, inteso come strumento e mezzo», le quali presuppongono «che l'Assoluto *se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra*, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale». *Ivi*, p. 54 (I/67).

<sup>46</sup> Ellis (2005), p. 119.

- (3) la verità è il (cor)rispondere [nel senso di ‘*entsprechen*’ specificato in nota] dell’oggettività al concetto

e, considerando *questa* nozione di verità come il *focus* hegeliano, lo contrappone a ciò che Hegel nega essere l’autentica accezione di verità, ovvero la circostanza in cui

- (4) le cose esterne rispondono a mie rappresentazioni.

Riassumendo e mettendo insieme tutti i pezzi, il ragionamento di Ellis è il seguente: siccome Hegel abbraccia (2), allora è simpatetico con (1), ovvero la sua posizione in merito alla verità è compatibile con (1). Ciò è confermato da (3), che esprime ciò che Hegel presenta come l’autentico concetto di verità filosofica. (3) si differenzia da (4) e mentre (3) è oggetto della trattazione hegeliana della verità, (4) definisce un’accezione di verità di cui Hegel non si occupa.

A questo punto, sembrerebbe di capire che la presunta compatibilità della posizione hegeliana con (2) sia da rintracciarsi in (3), vale a dire nel concetto filosofico di verità, e non in (4), nel mero rispondere delle rappresentazioni del soggetto alle cose esterne.

A questo proposito è interessante citare l’intero brano tratto dalla nota al § 213 dell’*Enciclopedia*:

L’idea è *la verità*; perché la verità è il rispondere dell’oggettività al concetto, – non già che cose esterne rispondano a mie rappresentazioni; queste son soltanto rappresentazioni *esatte* che *io* ho come *questo individuo*. Nell’idea non si tratta né di questo [individuo], né di rappresentazioni, né di cose esterne<sup>47</sup>.

Torna qui la distinzione, che già si era vista in precedenza, tra *Wahrheit* (in quanto rispondere dell’oggettività al concetto) e *Richtigkeit* (come esattezza di un giudizio o di una rappresentazione in virtù del suo accordo con qualcosa di esterno al soggetto). La domanda da porsi è: la ‘compatibilità’ della posizione hegeliana con la *identity theory of truth* si gioca davvero al livello della *Wahrheit*? Dobbiamo interpretare la nozione di ‘concetto’ impiegata da Hegel come i ‘pensieri’ in quanto contenuti pensati cui fa riferimento Ellis, e altrettanto interpretare l’oggettività come ‘i fatti’? In altre parole, che la

---

<sup>47</sup> *Enz.*, § 213. Il testo originale tedesco recita come segue: «Die Idee ist die *Wahrheit*; denn die *Wahrheit* ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge».

verità sia il rispondere dell'oggettività al concetto significa che i pensieri veri sono identici ai fatti, che la verità è l'identità tra un pensiero e un fatto?

Oppure, tenendo conto della critica di Stern e Levey, è maggiormente plausibile l'ipotesi secondo cui una versione della *identity theory of truth* sia piuttosto rintracciabile nella nozione hegeliana di *Richtigkeit* (ipotesi che, come si vedrà a breve, è avanzata da Halbig)? In sintesi, dire che un pensiero vero è identico a un fatto significa che una rappresentazione o un giudizio risponde (*entspricht*) a qualcosa di esterno? Se sì, quali caratteristiche ha questo 'esterno'? E quali caratteri presenta il giudizio?

Proprio su questo bivio la stessa posizione di Ellis sembra subire una torsione, cosa che rende a tratti fumosa l'argomentazione.

Ellis non fornisce una spiegazione di cosa Hegel, nel passo sopra citato, intenda per 'concetto' né di cosa intenda per 'oggettività', un'analisi che, se condotta, probabilmente la porterebbe a ravvisare alcune significative differenze rispetto alla *identity theory of truth* che si propone di difendere (si comincerà quest'analisi a partire dal prossimo capitolo).

A titolo di anticipazione, ci si può domandare quanto segue: si può dire che con 'concetto' Hegel alluda al *contenuto* di un giudizio o di un'affermazione, a *ciò che* essi esprimono? Stern e Levey risponderebbero risolutamente di no, così come qualsiasi interprete che, *Scienza della logica* alla mano, individuasse nel 'concetto' hegeliano il dispiegarsi di un processo piuttosto che il singolo contenuto di un giudizio (il *pensiero* contenuto in quel giudizio).

Inoltre, cosa dobbiamo intendere per 'compatibile' nell'affermazione secondo cui «la posizione di Hegel è compatibile con l'idea che ci sia un'identità tra pensiero vero e fatto»? Significa che sono la stessa cosa? Che quindi Hegel ha, a tutti gli effetti, una *identity theory of truth*? O che Hegel non formula una teoria simile, ma che, se fosse ancora vivo e gli si proponesse di considerare la *identity theory*, direbbe: «Sì, sono d'accordo. Questa teoria è *implicata* da ciò che la mia filosofia propone»? O molto più banalmente significa soltanto che le due posizioni non si contraddicono logicamente? A questo punto, però, neppure una banana e un elefante si contraddicono logicamente, ma non per questo condividono chissà quante cose.

Non solo Ellis non fa chiarezza su questi temi (la nozione di pensiero, di concetto e di oggettività impiegata da Hegel, il senso in cui intendere la 'compatibilità' tra le due posizioni a tema ecc.), ma, nel ricordare la distinzione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit*, ripercorre il dibattito tra Baldwin e Stern e in ultimo si ritrova a considerare che:

Certamente, le osservazioni di Hegel implicano che una *identity theory*, secondo cui la verità è una proprietà del pensiero, non è, propriamente parlando, una teoria della *verità*. Poiché, per come egli presenta la questione, tale teoria considera semplicemente la verità 'in relazione alla coscienza' – un tipo di verità che, egli ci dice, deve essere concepita come verità formale o *esattezza*. [...] avendo negato che la verità significhi che le cose esterne corrispondono



[*correspond*] alle mie rappresentazioni, egli sostiene che ‘queste son soltanto rappresentazioni *esatte* che *io* ho come *questo individuo*’, e che ‘nell’idea non si tratta né di questo [individuo], né di rappresentazioni, né di cose esterne’<sup>48</sup>.

In questo passo Ellis rimette in discussione, consapevolmente o meno, il precedente ragionamento, il cui esito era piuttosto che l’affinità di Hegel con la *identity theory* si attestasse sul piano della *Wahrheit*. Ora, invece, sembra molto più difendibile ammettere che Hegel, nel considerare la *identity theory*, la inquadrerebbe al livello della *Richtigkeit*, la considererebbe cioè una teoria che indaga il tipo di relazione tra (contenuti dei) giudizi e cose esterne e non quella tra oggettività e concetto.

Tuttavia, commenta Ellis, «il punto di Hegel non è che il pensiero *per sé* sia nemico della verità. Piuttosto, la sua idea è che i pensieri veri con cui un teorico della verità ha tipicamente a che fare – pensieri che, come egli dice, riguardano questo o quello – non hanno alcun valore filosofico»<sup>49</sup>.

Emerge qui ancora una volta la sovrapposizione tra due ordini di considerazione. Che il pensiero non sia *per sé* nemico della verità rimanda al quadro ontologico ed epistemologico di riferimento per cui pensiero e realtà non sono dualisticamente opposti e dunque si dà la possibilità effettiva della conoscenza. Su questo punto, si diceva, si può a ragione ritenere che Hegel e la *identity theory* condividano un quadro comune. Sulla base di ciò, ha senso affermare, in riferimento a Hegel, che «il punto di dire che la verità sia il rispondere dell’oggettività al concetto è quello di negare che un’adeguata concezione della verità richieda che il pensiero venga trasceso»<sup>50</sup>.

Tuttavia, il mero rifiuto di un’impostazione dualistica di pensiero e realtà non significa che la concezione di verità che si elabora sulla base di tale rifiuto sia univoca. Nello specifico, una delle obiezioni potrebbe essere la seguente: sebbene si conceda questo orizzonte comune a Hegel e alla *identity theory*, il modo di concepire il pensiero e il suo contenuto, così come la realtà, proposto dalla *identity theory* sarebbe da Hegel ascritto a una riflessione sull’*esattezza*, più che sulla verità in senso filosofico.

In conclusione, ci si potrebbe chiedere quale sia l’utilità, alla fine dei conti, di considerare la posizione di Ellis, vista la scarsa chiarezza a cui approda la sua esposizione.

L’utilità, deriva, nonostante tutto, dall’individuare i motivi che possono indurre a riconoscere in Hegel una *identity theory of truth*. Tra questi compaiono:

- (a) un’accoglienza superficiale dei termini ‘concetto’ e ‘oggettività’ per come sono usati da Hegel;

---

<sup>48</sup> Ellis (2005), pp. 120-121.

<sup>49</sup> Ivi, p. 122.

<sup>50</sup> Ivi, p. 118.

- (b) il ritenere che la sola condivisione di un quadro teorico che rifiuta il dualismo di pensiero e realtà costituisca di per sé un elemento che depone a favore dell'affinità (coincidenza?) tra le concezioni della verità che possono inserirsi in questo quadro.

A ciò si può rispondere che:

- (a) prima di dichiarare una qualsiasi affinità, coincidenza o 'compatibilità' tra la posizione di Hegel sulla verità e un'altra teoria, è necessario approfondire il significato che Hegel attribuisce ai quei termini specifici a cui gli interpreti si appoggiano per sostenere una tale affinità;
- (b) è necessario distinguere due piani: il quadro teorico di riferimento e la concreta elaborazione della questione della verità che in tale quadro viene sviluppata. Inoltre, anche ammettendo che vi sia una condivisione, da parte di Hegel e della *identity theory*, dell'orizzonte ontologico ed epistemologico, ciò non significa che esso rappresenti per entrambi la medesima conquista a livello filosofico. Se infatti, per Hegel esso costituisce una tesi *metafisica* che si tratta di dimostrare e giustificare attraverso lo sviluppo del sistema (e dunque un risultato che sia stato 'liberato' dal carattere di presupposto), per una certa versione della *identity theory* (proprio quella che si ispira a McDowell, cui Ellis sembra fare riferimento) l'assenza di un *gap* ontologico tra il pensiero e realtà (tra il «tipo di cose che si possono pensare e il tipo di cose che possono accadere»<sup>51</sup>) ha lo statuto di un truismo. Ciò lascia supporre che dunque, anche a questo livello, Hegel e la *identity theory* (almeno in una delle sue versioni) presentino delle differenze.

Fino a questo punto, le posizioni in merito alla questione *Did Hegel hold an identity theory of truth*, sono sostanzialmente tre.

1. Una risposta positiva, anche se poco argomentata – quella di Baldwin – che vede in Hegel addirittura l'ideatore della teoria. Si diceva però che non è chiaro se egli sia da investire di questo ruolo in riferimento a (T<sup>1</sup>): la verità è l'identità tra il contenuto di un giudizio e un fatto, o in riferimento a (T<sup>2</sup>): la verità è identica alla realtà.

2. Una risposta negativa, quella di Stern e Levey, che criticano la tesi di Baldwin in riferimento a T<sup>1</sup>. Il cuore della confutazione sta nella distinzione tra due diversi concetti di verità, uno materiale e uno proposizionale. Mentre Hegel svilupperebbe il primo, la *identity theory* si baserebbe sul secondo. Non si accenna qui a nessun 'compromesso' tra le due posizioni, né a possibili punti in comune. Semplicemente, si tratta di due prospettive radicalmente diverse.

---

<sup>51</sup> McDowell (1996), p. 27 (tr. it., p. 28).

3. Una risposta (confusa) – quella di Ellis – che, a partire da un comune orizzonte non dualistico di pensiero e realtà, intende sostenere che la concezione hegeliana della verità (*Wahrheit*) come rispondere dell’oggettività al concetto è ‘compatibile’ con l’idea che ci sia un’identità tra pensiero vero e fatto, salvo poi ammettere che quest’ultima posizione sarebbe da Hegel inserita, piuttosto, in un’analisi che riguardi la *Richtigkeit*.

Resta da considerare un’ultima risposta, quella di Halbig. Il quale, sfruttando la distinzione hegeliana tra *Wahrheit* e *Richtigkeit*, si propone di esplorare la relazione tra le due e di dimostrare che Hegel avrebbe una teoria della *Richtigkeit*, la quale, in termini contemporanei, è una *identity theory of truth*.

#### 5. *Christoph Halbig: Wahrheit e Richtigkeit come componenti della teoria hegeliana della verità*

La posizione di Halbig si articola in una serie di contributi che affrontano il problema della verità in Hegel connettendolo ad altre tematiche della filosofia hegeliana<sup>52</sup>. Come prima cosa si tratterà dunque di ricostruire per sommi capi il quadro teorico in cui Halbig sviluppa la propria riflessione. In seguito si affronteranno le seguenti questioni: qual è l’obiettivo polemico di Halbig in tale frangente? Come si configura la proposta specifica di Halbig e quali operazioni interpretative sono messe in atto? Fino a che punto questa lettura è legittima? In ultimo, qual è il guadagno che l’elaborazione di Halbig apporta alla discussione sul problema della verità in Hegel?

Si può ora procedere lungo il percorso indicato da queste domande.

##### 5.1. *Idealismo ontologico e realismo epistemologico diretto*

La riflessione intorno alla domanda *Did Hegel hold an identity theory of truth?* si inserisce all’interno della trattazione di due tematiche che Halbig individua nella filosofia hegeliana e che reputa fra loro strettamente connesse. Da un lato vi è la concezione del ‘pensiero oggettivo’, la quale andrebbe a definire un idealismo *ontologico*; dall’altro il ‘corollario’ che da questa concezione deriverebbe: un realismo *epistemologico* diretto (non quindi un tipo di conoscenza mediata da entità mentali che si frappongano tra il soggetto e l’oggetto, in qualità di ‘adattatori epistemici’). La derivazione potrebbe sembrare paradossale, ma lo scopo di Halbig è dimostrare come in realtà non sia così.

---

<sup>52</sup> Cfr. Halbig (2001); Halbig (2002); Halbig (2004); Halbig (2004a); Halbig (2007).

A ben guardare, l'operazione di Halbig in questo frangente si prospetta come la sistematizzazione, esposta in modo più chiaro e ordinato, di quanto era già presente, a livello di esigenze teoriche, in Ellis e che la faceva oscillare tra un lessico di pertinenza della *identity theory of truth* e uno più vicino alla teoria della corrispondenza.

L'idealismo ontologico di Hegel, infatti, che si traduce nella sua concezione del pensiero oggettivo, dovrebbe garantire l'assenza di un dualismo ontologico tra soggetto e oggetto, e dunque l'assenza di una eterogeneità radicale tra le prestazioni epistemiche del soggetto e la realtà che esso conosce<sup>53</sup>. È qui infatti abbandonato il modello secondo cui il rapporto conoscitivo avverrebbe fra il pensiero di un soggetto (un pensiero esclusivamente soggettivo) e una realtà esterna a cui quel pensiero dovrebbe riferirsi, una realtà, per così dire, acconcettuale.

La concezione hegeliana del pensiero oggettivo si pone come superamento di tale posizione. Essa esprime, secondo Halbig, «l'identità di determinazioni del pensiero soggettive (come le forme di conoscenza) e di determinazioni del pensiero oggettive (come la costituzione categoriale della stessa realtà)»<sup>54</sup>.

Tali determinazioni (o 'pensieri oggettivi') sono le determinazioni del concetto, il cui svolgimento è esposto nella *Scienza della logica*. In questo senso «Hegel deve mostrare che l'autodispiegamento del concetto deve essere compreso non solo come sistema di categorie epistemiche, ma insieme come movimento ontologico di individuazione, proprio in quanto sistema di pensieri oggettivi»<sup>55</sup>.

Secondo Halbig, considerata la natura della concezione hegeliana del pensiero oggettivo, non dovrebbe stupire che questo tipo di idealismo legittimi un realismo epistemologico diretto, cosa che conduce all'altro lato della questione, il lato, per intendersi, che spingeva Ellis verso una terminologia più vicina alla teoria della corrispondenza. Garantire un realismo diretto sul piano conoscitivo è funzionale all'esigenza di evitare una deriva soggettivistica dell'idealismo, per cui la realtà diventerebbe una produzione o una creazione del pensiero del soggetto. La necessità, in altre

---

<sup>53</sup> Cfr. Halbig (2007), p. 36: «Il discorso sui pensieri oggettivi definisce il tratto fondamentale della teoria conoscitiva di Hegel, conformemente alla quale le nostre prestazioni cognitive non devono superare la frattura tra soggetto e oggetto solo in un secondo momento, ma [...] sono già da sempre nel mondo, ed esattamente in un modo che oggi trova una rinnovata attenzione nell'ambito di un realismo epistemologico diretto».

<sup>54</sup> Ivi, p. 43. Cfr. anche Halbig (2004), p. 36: «Secondo Hegel, i concetti non appartengono esclusivamente alla soggettività, bensì formano al contempo, in quanto 'pensieri oggettivi', la struttura ontologica fondamentale [*Grundstruktur*] della realtà stessa». Sempre nella stessa pagina si legge: «I concetti non trovano il proprio luogo in uno schema concettuale dalla parte del soggetto conoscente, essi costituiscono bensì, in quanto sistema dell'Idea autorealizzantesi, la realtà nel suo complesso, la quale appartiene tanto al soggetto conoscente quanto a ciò che è conosciuto [*das Erkannnte*]».

<sup>55</sup> Halbig (2007), p. 45.

parole, è quella di garantire alla realtà uno statuto indipendente rispetto all'attività mentale soggettiva.

Tutto questo può essere riesposto secondo due 'pensieri' fondamentali che caratterizzano la posizione del realismo, Halbig li propone riprendendoli da Crispin Wright<sup>56</sup>. Essi sono: il «pensiero umile [*der bescheidene Gedanke*] [...] che la realtà esista indipendentemente dalle prestazioni soggettive» e il «pensiero presuntuoso [*der anmaßende Gedanke*] [...] che, nonostante l'indipendenza della realtà, sia per noi tuttavia possibile conseguire in modo non meramente accidentale (>epistemic luck) un sapere affidabile su di essa»<sup>57</sup>.

La difficoltà di ogni posizione realista consiste, sostiene Halbig, nel bilanciare queste due istanze in un equilibrio stabile. Anche l'epistemologia hegeliana si costituirebbe come un tentativo di sciogliere l'apparente contraddizione tra le due rivendicazioni e di riconciliarle in un quadro unitario.

Secondo Halbig, l'idealismo ontologico di Hegel lascia spazio e anzi conduce, sul piano epistemologico-conoscitivo, all'ammissione di un *rational constraint*, un vincolo razionale, che la realtà eserciterebbe nei confronti degli atti epistemici del soggetto<sup>58</sup>. Tuttavia – e qui sta il punto decisivo, attraverso il quale Halbig si porta nell'immediata prossimità, ancora non esplicitata, della *identity theory of truth* – se è corretto affermare che la realtà esercita sull'attività di pensiero del soggetto un limite razionale, questo non comporta che essa non sia pensabile, che non possa, cioè, costituire un contenuto pensato, e ciò perché la realtà stessa è strutturata concettualmente. È qui impiegata la distinzione di McDowell, più volte citata, secondo cui il termine 'pensiero' può essere concepito in due modi: come attività, appunto, o come ciò che viene pensato e quindi come contenuto.

Con le parole di Halbig:

La limitazione che la realtà esercita sul soggetto conoscente deve provenire da fuori rispetto al pensiero come atto mentale, e tuttavia non deve (né può) necessariamente trascendere l'ambito dei contenuti pensabili<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. Wright (1992), p. 1 ss.

<sup>57</sup> Halbig (2004a), p. 148.

<sup>58</sup> Cfr. Halbig (2007), p. 50: «L'idealismo ontologico di Hegel non implica affatto [...] un antirealismo epistemologico, ma rende possibile piuttosto una teoria informativa su come sia accessibile la realtà dalle nostre attive prestazioni concettuali. La rende possibile, perché è essa stessa concettuale».

<sup>59</sup> Ivi, p. 46. È piuttosto evidente l'affinità di queste dichiarazioni con quanto McDowell scrive in *Mind and World*: «[...] lo stato delle cose è indipendente dal nostro pensiero (tranne, naturalmente, che nel caso particolare in cui lo stato delle cose considerato è il fatto che si pensa questo o quello). Una volta colto nell'esperienza, lo stato delle cose, quale che esso sia, diviene disponibile per esercitare il controllo razionale richiesto sugli atti di esercizio della spontaneità – un controllo che si origina all'esterno del nostro pensiero». McDowell (1996), pp. 25-26 (tr. it., p. 27). Sulla stessa linea argomentativa, cfr. anche Halbig (2007), p.

Questa impostazione del problema epistemologico, che si interroga su come sia possibile l'accesso alla realtà da parte delle nostre prestazioni conoscitive, abbandona il modello che contrappone uno schema concettuale (*Begriffschema*) a un contenuto esterno, aconcettuale, al quale il primo dovrebbe applicarsi<sup>60</sup>. Ciò che viene pensato è qui un contenuto reale, un fatto.

Sono tutte queste riflessioni insieme a preparare il terreno per quanto Halbig dirà in merito alla questione della verità nella filosofia hegeliana. È infatti proprio nel contesto epistemologico ora brevemente delineato che egli individua in Hegel una teoria interpretabile, secondo la terminologia contemporanea, come una *identity theory of truth*.

## 5.2. *Wahrheit e Richtigkeit: due ambiti distinti della teoria hegeliana della verità*

La proposta di Halbig intende contestare alcuni aspetti della posizione di Stern. Secondo quest'ultimo, una volta chiarita la differenza tra verità materiale e verità proposizionale e assegnata la prima a Hegel e la seconda alla *identity theory of truth*, il discorso è pressoché concluso. Si tratterebbe di due riflessioni che si sviluppano su piani essenzialmente diversi, una fusione tra le due porterebbe pertanto a inevitabili errori interpretativi.

Dalla prospettiva di Halbig, Stern distingue correttamente tra verità materiale e verità proposizionale. Tuttavia, la (di per sé giusta) considerazione che Hegel si concentri principalmente sulla prima porterebbe Stern all'errata conclusione che Hegel sia solo minimamente interessato alla questione centrale del dibattito contemporaneo sulla verità: la verità proposizionale dei nostri giudizi<sup>61</sup>.

Secondo Halbig, questa impostazione del problema ha almeno due implicazioni compromettenti. Da un lato essa lascia intendere che la concezione hegeliana della verità sia da ricercare *solo* nel ramo della sua ontologia (come si dirà a breve, Halbig individua nella verità materiale un concetto ontologico di verità). Questo assunto è cieco di fronte al fatto che «la teoria della verità di Hegel coinvolge allo stesso modo aspetti ontologici, epistemologici [*erkenntnistheoretisch*] e concernenti la logica del giudizio

---

47: «Il significato epistemologico della tesi che “nel mondo vi sia ragione” (E § 24 Anm.) consiste nel fatto che la realtà è costituita in modo tale che, seppure indipendente dal pensiero dell'uomo, è tuttavia completamente pensabile. Tra pensiero e mondo non si presenta alcuna frattura che dovrebbe essere superata solo in un secondo momento ad opera di una mediazione, ad esempio, di una sorta di “adattatori” epistemici». Vedi anche *ivi*, p. 48: «la realtà [...] è perfettamente conforme alla modalità di ciò che si lascia pensare, e può quindi diventare il contenuto degli atti conoscitivi del soggetto». Cfr. inoltre Halbig (2004), p. 36.

<sup>60</sup> Cfr. Halbig (2004), p. 32 e p. 35.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 39 e Halbig (2007), p. 54.

[*urteilslogisch*]]»<sup>62</sup>. Dall'altro lato, proprio per questa selettività, un'interpretazione alla Stern si preclude la possibilità di fornire un quadro completo della teoria hegeliana della verità, la quale includerebbe tanto un concetto materiale (ontologico) di verità (*Wahrheit*), quanto uno proposizionale, interpretato come determinazione epistemologica (*Richtigkeit*). Ignorare la complessità della posizione hegeliana induce a sottovalutarne il potenziale anche in riferimento a un'analisi proposizionale della verità. In questo frangente, sostiene Halbig, Hegel sviluppa quella che in termini attuali si definisce una *identity theory of truth*<sup>63</sup>.

Si tratta ora di analizzare quali siano secondo Halbig le caratteristiche distintive della *Wahrheit* e della *Richtigkeit* internamente all'elaborazione hegeliana. In seguito si passerà a considerare quale sia la relazione tra le due, in che modo la riflessione sulla *Richtigkeit* possa essere definita come una *identity theory of truth* e quale sia dunque la natura del legame tra Hegel e il dibattito contemporaneo sulla verità, che, come accennato, si svilupperebbe intorno alla domanda circa la verità (proposizionale) dei nostri giudizi.

Vale la pena precisare, a titolo di premessa, la cui rilevanza sarà riproposta nella conclusione al capitolo, che l'argomentazione di Halbig si basa essenzialmente su alcuni paragrafi tratti dal *Vorbegriff* dell'*Enciclopedia* e dalla stessa logica enciclopedica. Egli si concentra soprattutto su quanto è riportato nelle note (*Anmerkungen*) e nelle aggiunte (*Zusätze*). Ci si riferisce in particolare alla seconda aggiunta al § 24, all'aggiunta al § 172, al § 213 insieme alla nota e all'aggiunta che lo seguono. Questi luoghi testuali sono sfruttati al fine di evidenziare la distinzione che Hegel opera tra due concetti di verità (la *Wahrheit* e la *Richtigkeit*, appunto) e la loro relazione. Halbig imposta il proprio discorso sulla necessità di riconoscere le due nozioni a tema come «specie dello stesso genere»<sup>64</sup>. In altre parole, il concetto hegeliano di verità si differenzerebbe internamente in queste due diverse determinazioni, ciascuna con uno specifico ambito di rilevanza.

Allo scopo di giustificare una seconda mossa interpretativa, Halbig conduce poi un gioco a specchio (che, come si vedrà al momento di valutarne gli esiti, può generare alcune perplessità) tra i passi sopra indicati e la sezione della *Scienza della logica* intitolata "L'idea del vero". Tale mossa consiste nella tesi secondo cui Hegel avrebbe a tutti gli effetti sviluppato anche una teoria della *Richtigkeit*, la quale costituirebbe una parte fondamentale della sua *Erkenntnistheorie*. Sarebbe proprio quest'ultima, infine, a dover essere intesa come espressione di una *identity theory of truth*.

Prima di procedere all'analisi dei vari punti affrontati da Halbig, è utile riportare le parti salienti, benché lunghe, dei paragrafi enciclopedici sopra

---

<sup>62</sup> Halbig (2002), p. 188.

<sup>63</sup> Su questi punti cfr. *ivi*, pp.183-184; vedi inoltre Halbig (2004), p. 39 e Halbig (2007), p. 54.

<sup>64</sup> Halbig (2002), p. 187.

nominati, per potervi in seguito fare riferimento con maggiore agilità. Alcune di queste parti sono già state proposte quando si trattava di chiarire le posizioni di Stern ed Ellis. Per motivi di comodità, saranno inserite anche in questo frangente.

Ciò su cui deve essere posta l'attenzione è, per il momento, la distinzione tra verità e correttezza (o esattezza).

*Enz. § 24 Z 2*

Inoltre bisogna sapere come si deve intendere la verità. Abitualmente chiamiamo verità l'accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione [*die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung*], e presupponiamo quindi un oggetto a cui la nostra rappresentazione di esso deve essere conforme [*gemäß*]. – In senso filosofico invece si chiama verità, per dirla in modo del tutto astratto, l'accordo di un contenuto con se stesso [*die Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst*], e questo è un significato della verità del tutto diverso da quello prima menzionato. Del resto il significato più profondo (filosofico) di verità è già in parte insito nel linguaggio comune. Così, per es., si parla di un *vero* amico, intendendo con questo una persona il cui modo di agire è conforme al concetto di amicizia; così pure si parla di una *vera* opera d'arte, e in tal caso non-vero equivale a cattivo, a inadeguato [*unangemessen*] in se stesso. In questo senso uno stato cattivo è uno stato non vero, e l'esser cattivo e non vero in generale consiste nella contraddizione che si verifica tra la determinazione o il concetto di una cosa e la sua esistenza. Di un tale oggetto cattivo ci possiamo fare una rappresentazione esatta [*eine richtige Vorstellung*], ma il contenuto di queste rappresentazioni è qualcosa di non vero in sé. Di tali esattezze, che però non sono vere, ne possiamo avere parecchie in mente. Soltanto Dio è il vero accordo tra concetto e realtà; tutte le cose finite invece, hanno una non verità in sé, hanno un concetto e un'esistenza che però non è adeguata al loro concetto. Perciò devono perire, perché in tal modo si manifesti l'inadeguatezza tra il loro concetto e la loro esistenza. L'animale come essere singolo ha il suo concetto nel suo genere e il genere si libera della singolarità con la morte. La considerazione della verità nel senso qui chiarito di accordo con sé, costituisce l'interesse proprio dell'ambito logico.

*Enz. § 172 Z*

Esattezza e verità nella vita comune vengono molto spesso considerate come equivalenti, e, quindi, spesso si parla della verità di un contenuto, quando si tratta soltanto di esattezza. L'esattezza concerne in generale soltanto l'accordo formale [*die formelle Übereinstimmung*] della nostra rappresentazione con il suo contenuto, quale che sia tale contenuto. Al contrario la verità consiste nell'accordo dell'oggetto con se stesso, vale a dire con il suo concetto. Certo può essere esatto che qualcuno è malato o che qualcuno ha rubato; un tale contenuto però, non è vero, perché un corpo malato non è in accordo [*Übereinstimmung*] con il concetto della vita, e, così pure, il furto è un'azione che non corrisponde [*entspricht*] al concetto dell'agire umano.



Enz. § 213

L'idea è il vero *in sé e per sé*, l'assoluta unità [*Einheit*] del concetto e dell'oggettività. [...] L'idea è la *verità*; infatti la verità consiste nel fatto che l'oggettività corrisponde [*entspricht*] al concetto – non nel fatto che cose esterne corrispondano alle mie rappresentazioni; queste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che *io* ho come *questi*. Nell'idea non si ha a che fare più con un «questi», né con rappresentazioni, né con cose esterne. – Ma anche *ogni* effettivamente reale, in quanto è un vero, è l'idea ed ha la sua verità soltanto mediante l'idea e in forza dell'idea. L'essere in quanto singolare è un qualche lato dell'idea, e perciò abbisogna ancora di altre realtà effettive che anch'esse si manifestano come realtà sussistenti di per sé in modo particolare; soltanto nel loro insieme e nella loro relazione è realizzato il concetto. Il singolo per sé non corrisponde [*entspricht*] al suo concetto, questa limitatezza del suo essere determinato costituisce la sua *finitezza* e la sua caduta.

Enz. § 213 Z

Per verità si intende dapprima che *io so* come qualcosa è. Questa tuttavia è la verità soltanto in relazione alla coscienza [*Bewußtsein*] o verità formale, la semplice esattezza [*formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit*]. Al contrario la verità in un senso più profondo consiste nel fatto che l'oggettività è identica al concetto [*Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist*]. È di questo senso più profondo della verità che si tratta quando, per es., si parla di un *vero* stato, di una *vera* opera d'arte. Questi oggetti sono *veri* quando sono quello che *devono* essere, e cioè se la loro realtà corrisponde al loro concetto. In questo senso il non-vero [*das Unwahre*] è quello che usualmente viene anche chiamato cattivo [*das Schlechte*]. Un uomo cattivo è un uomo non-vero, cioè un uomo che non si comporta in modo conforme al suo concetto o alla sua destinazione [*Bestimmung*].

Stando a questi brani, si vede come Hegel distingua tra due diverse nozioni: la verità propriamente filosofica (*Wahrheit*) e la correttezza o esattezza (*Richtigkeit*).

La prima è caratterizzata attraverso una serie di espressioni volte a indicare la medesima cosa attraverso sfumature differenti. Essa (a) è l'accordo di un contenuto con se stesso: è quindi verità nel senso di *accordo con sé* (§ 24 Z 2); (b) consiste nell'accordo dell'*oggetto* con se stesso, vale a dire con il suo *concetto* (§ 172 Z); (c) è l'Idea come assoluta unità (*Einheit*) del concetto e dell'oggettività (§ 213), consiste nel fatto che l'oggettività è identica (*identisch*) al concetto. Inoltre, Hegel specifica che «gli oggetti sono *veri* quando sono quello che *devono* essere, e cioè se la loro realtà corrisponde (*entspricht*) al loro concetto»<sup>65</sup>. È questo il senso di verità che emerge in espressioni del lessico quotidiano quali 'un vero amico', 'un vero stato', 'una vera opera d'arte'. In tale ambito la non-verità di un oggetto è da intendersi

---

<sup>65</sup> Come si precisava in precedenza, il verbo 'entsprechen' abbraccia una serie di significati che non si esauriscono nel mero 'corrispondere'. In esso si veicola anche il significato di un 'adempiere a' nel senso di 'rispondere a', 'soddisfare' (delle aspettative).

come la contraddizione che c'è tra il concetto di tale oggetto e la sua esistenza, vale a dire, come la non adeguatezza dell'esistenza al concetto.

Anche la *Richtigkeit* viene caratterizzata attraverso una serie di formulazioni tra loro simili. Essa esprime (a) l'accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione (§ 24 Z 2); (b) l'accordo formale della nostra rappresentazione con il suo contenuto, quale che sia tale contenuto (§ 172 Z); (c) è la verità solo in relazione alla coscienza, è verità formale (§ 213 Z).

Ora, su questa base Halbig costruisce la propria interpretazione. Come prima cosa si prenderà in considerazione la sua caratterizzazione della *Wahrheit*, in seguito quella della *Richtigkeit*, per vedere infine come egli legga la relazione tra le due internamente alla concezione hegeliana della verità.

### 5.3. 'Wahrheit' come concetto ontologico di verità

Commenta Halbig:

Al centro della teoria della verità di Hegel non sta – diversamente rispetto alla maggior parte delle teorie della verità contemporanee – una teoria della verità proposizionale, bensì un concetto ontologico di verità. La verità consiste per Hegel nell'«accordo [*Übereinstimmung*] dell'oggetto con se stesso», quindi in una struttura ontologica<sup>66</sup>.

Come si legge in queste affermazioni, Halbig riconosce la centralità in Hegel di un concetto *materiale* di verità. Questo è individuato attraverso alcuni caratteri distintivi.

1. A un livello generale, esso presenta una struttura che Halbig definisce '*korrespondenztheoretisch*'. Ciò significa che esprime una forma di *Übereinstimmung* tra due relata.

2. Nel caso della *Wahrheit*, questo accordo individua una struttura *ontologica*, la quale si realizza nell'adempimento da parte di un oggetto del proprio concetto<sup>67</sup>. È quanto Hegel intende con le espressioni «accordo dell'oggetto

---

<sup>66</sup> Halbig (2001), p. 107. La citazione hegeliana è ripresa dall'aggiunta al § 172. Sulla stessa linea vedi Halbig (2007), p. 20: «Verità è per Hegel prima di tutto e in modo primario una categoria ontologica: da una prospettiva moderna in cui si considera la verità come proprietà di proposizioni, ovvero di contenuti proposizionali, ciò potrebbe sorprendere. Hegel stesso di fatto utilizza il concetto di verità anche in *questo* senso, ma lo considera un concetto derivato rispetto al concetto ontologico di verità». Cfr. inoltre Halbig (2001), p. 106; Halbig (2002), p. 181; Halbig (2004a), pp. 140-141.

<sup>67</sup> La domanda propriamente ontologica è in questo caso quella già evidenziata da Stern e ripresa da Halbig, vale a dire «in che misura un oggetto possa essere detto vero, nel senso di conformarsi al suo concetto, dove con esso si intende la sua natura o essenza». Halbig (2002), p. 183.

con se stesso, vale a dire con il suo *concetto*», o ancora: «accordo di un contenuto con se stesso»<sup>68</sup>.

3. Proprio per il tipo di struttura che individua, il concetto ontologico di verità contiene un elemento *normativo*: il grado di verità di un oggetto è definito in base al grado del suo adempimento al proprio concetto; in altre parole, è determinante in che misura tale oggetto realizzi l'accordo fra la propria esistenza e il proprio concetto. Questo carattere normativo emerge in passi quali il seguente: «Questi oggetti sono *veri* quando sono quello che *devono* [*sollen*] essere, e cioè se la loro realtà corrisponde [*entspricht*] al loro concetto»<sup>69</sup>.

4. La non-verità di un oggetto (che Halbig indicizza con la sigla F<sub>w</sub>, da intendersi come 'falso in quanto contro-concetto della verità in senso filosofico') si esprime come inadempienza di un oggetto al proprio concetto. Un esempio citato al proposito è quello della dittatura. Questa forma di stato non realizza il proprio concetto: quello della libertà<sup>70</sup>.

5. Hegel impiegherebbe il concetto ontologico di verità secondo due usi: uno assoluto e uno graduale (o relativo).

In senso assoluto è vera solo l'Idea in quanto «assoluta unità del concetto e dell'oggettività»<sup>71</sup>. Halbig commenta che «l'oggetto primario della teoria della verità di Hegel» è «la verità stessa, vale a dire l'Idea come struttura ontologica fondamentale della realtà»<sup>72</sup>.

Un ente finito, al contrario, non realizza la verità ontologica in senso assoluto. Da alcuni passaggi hegeliani già citati si deduce che due sono le ragioni di questa mancanza: da un lato vi è una contraddizione tra l'esistenza di un oggetto e il concetto che dovrebbe realizzare<sup>73</sup>, dall'altro, un singolo ente non potrà mai esaurire il pieno accordo del concetto e

---

<sup>68</sup> Aschenberg sostiene che Hegel reclaims per sé questo significato di verità. Una delle caratteristiche che lo contraddistinguono è che esso esprima sì una relazione tra due relata, ma che questi relata siano '*dimensionsidentisch*'. Al contrario, quelli coinvolti nella relazione di *Übereinstimmung* della *Richtigkeit* sono '*dimensionsdifferent*' e quindi eterogenei in linea di principio. Cfr. Aschenberg (1976), p. 223.

<sup>69</sup> Un'interessante lettura critica di questo rapporto normativo è offerta da Theunissen nell'articolo 'concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità' (Theunissen 1975). In questo contributo l'autore prospetta un 'dominio' del concetto nei confronti della realtà.

<sup>70</sup> Per l'evidenziazione di tutti questi aspetti, cfr. Halbig (2001), pp. 107-108; Halbig (2002), pp. 182-187; Halbig (2004), p. 37.

<sup>71</sup> *Enz.*, § 213. Nella *Fenomenologia* si legge: «l'Assoluto solo è vero, il vero solo è assoluto». *PhG*, p. 54 (I/67).

<sup>72</sup> Halbig (2002), p. 201. Vedi anche Halbig (2001), p. 190: «Assolutamente vera è solo la struttura ontologica della realtà stessa».

<sup>73</sup> Cfr. *Enz.*, § 24 Z 2: «[...] tutte le cose finite [...] hanno una non verità in sé, hanno un concetto e un'esistenza che però non è adeguata al loro concetto» e ivi, § 213 Anm.: «Il singolo per sé non corrisponde [*entspricht*] al suo concetto, questa limitatezza del suo essere determinato costituisce la sua *finitezza* e la sua caduta».

dell'oggettività che è raggiunto nell'Idea<sup>74</sup> (come a dire che, se anche esso potesse adempiere al proprio specifico concetto – il concetto di 'meccanismo', ad esempio –, non sarebbe comunque in grado di contenere e dispiegare l'intera struttura dell'Idea).

Ciononostante, un oggetto può essere per Hegel *più* o *meno* vero. A risolvere quella che potrebbe apparire una contraddizione è proprio la duplicità degli usi in cui Hegel impiega il concetto ontologico di verità. Egli ne farebbe infatti anche un uso graduale o relativo, che si misurerebbe su quello assoluto. Ciò significa che la piena e completa realizzazione della *Übereinstimmung* tra concetto e oggettività fissa il criterio normativo in base al quale 'misurare' il grado di verità tanto degli oggetti (concepiti in senso lato, per oggetto si potrebbe infatti anche intendere uno stato) quanto dei concetti.

Ora, secondo Halbig, questo uso graduale del concetto ontologico di verità costituisce uno strumento molto importante, di cui Hegel si servirebbe nella strutturazione della propria ontologia. Attraverso di esso, Hegel può infatti attuare due operazioni principali. Innanzitutto, egli è in grado di riformulare nei termini della propria teoria della verità la relazione tra un universale e le sue istanze, ad esempio tra il genere (*type*) e gli individui (*tokens*) che lo incarnano. In secondo luogo, Hegel dispone dei mezzi per differenziare «tra diversi livelli dell'essente [*des Seiendes*] e [...] porli in un ordine ontologico gerarchico come scalini di una *scala naturae*»<sup>75</sup>.

Ai fini della presente discussione vale la pena considerare in particolar modo il secondo punto<sup>76</sup>. Esso tiene conto principalmente dell'inadeguatezza degli enti finiti a realizzare l'*Übereinstimmung* di concetto e oggettività che solo l'Idea incarna pienamente. In altre parole, è qui decisiva la carenza degli enti finiti rispetto all'Idea, che costituisce il criterio normativo in base al quale valutare il loro grado di verità: il grado di adeguazione di concetto e oggettività che in essi è realizzato. Per questo motivo, la 'scala ontologica' cui fa riferimento Halbig si struttura secondo livelli che via via esprimono un grado maggiore di verità, inteso come una più adeguata realizzazione di quanto è compiuto solo nell'Idea. In tale quadro, lo statuto ontologico di un ente dipende dal suo grado di verità: dalla misura in cui realizza l'accordo di concetto e oggettività. Non è quindi un certo tipo di esistenza, ad esempio il meccanismo di un orologio, a

---

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*: «L'essere in quanto singolare è un qualche lato dell'idea, e perciò abbisogna ancora di altre realtà effettive che anch'esse si manifestano come realtà sussistenti di per sé in modo particolare; soltanto nel loro insieme e nella loro relazione è realizzato il concetto». Scrive Halbig a questo proposito: «Una singola entità può certamente realizzare il suo concetto: questo non si lascia tuttavia esplicitare senza con ciò far ricorso ad altri concetti che nel loro insieme costituiscono [...] il concetto come il sistema di determinazioni categoriali – sistema esplicitato nella *Scienza della logica*». Halbig (2007), p. 51.

<sup>75</sup> Halbig (2001), p. 109.

<sup>76</sup> Per un approfondimento di entrambi i punti, cfr. Halbig (2001), pp. 109-111; Halbig (2002) pp. 189-195; Halbig (2004), p. 33 e pp. 40-41.

determinare la verità di tale esistenza, ma è la verità stessa in senso assoluto a determinare il tipo di esistenza in gioco. Se infatti, per Hegel, la verità è l'assoluta unità di concetto e oggettività e ciò che è massimamente reale è solo l'Idea<sup>77</sup>, allora è in base alla verità stessa che si stabilisce lo statuto ontologico di un ente. E, lo si ripete, questo statuto dipende dal grado in cui è realizzata quell'assoluta unità<sup>78</sup>.

Ci si potrebbe domandare come sia possibile riconciliare l'uso assoluto del concetto ontologico di verità con quello graduale. Ciò è possibile perché Hegel concepisce la verità come un processo (il processo di realizzazione dell'Idea, appunto). L'apporto originale di Hegel sta inoltre nel sottolineare come la verità non consista meramente nel risultato finale, ma in questo insieme al processo medesimo, in un modo tale che i due non sono separabili ma costituiscono un unico movimento<sup>79</sup>. Ciò significa che l'Idea non potrebbe realizzarsi in quanto tale senza il processo attraverso i diversi gradi di verità, o meglio, attraverso le successive *determinazioni parziali* della verità, le quali realizzano in modo sempre meno carente la struttura dell'Idea.

In questo orizzonte, la mancanza rappresentata da un determinato ente finito – il suo grado di inadeguatezza rispetto all'Idea – può essere superata (*aufgehoben*) nella misura in cui «ogni singola entità venga integrata nel processo totale dell'Idea e appunto non sia presa isolatamente»<sup>80</sup>.

È in questo senso, ad esempio, che la verità del 'sistema della natura' risiede nel concetto dello Spirito<sup>81</sup>, ed è sempre in base alla struttura

---

<sup>77</sup> Cfr. *WdL III*, p. 175 (859): «L'essere ha raggiunto il significato di *verità* in quanto l'idea è l'unità del concetto e della realtà; è dunque ormai soltanto quello che è idea». Vedi anche *ivi*, p. 176 (860): «[...] l'idea non ha soltanto il senso più generale del vero *essere*, dell'unità di *concetto* e *realtà* [...]».

<sup>78</sup> In quest'ottica, ad esempio, un organismo è 'più vero' di un meccanismo perché realizza in grado maggiore l'unità di concetto e oggettività.

<sup>79</sup> Cfr. *PhG*, p. 19 (I/15): «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devi dire che esso è essenzialmente *Risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso». Cfr. anche *ivi*, pp. 10-11 (I/3): «Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il *risultato* è l'Intero *effettuale* [*das wirkliche Ganze*]; anzi questo è il risultato con il suo divenire; per sé il *fine* è l'universale non vitale così come la tendenza è il mero slancio ancor privo della sua effettualità; e il nudo risultato è la morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza».

<sup>80</sup> Halbig (2001), p. 109.

<sup>81</sup> Cfr. *Enz.*, § 381: «Lo spirito ha *per noi* a suo *presupposto* la *natura*, e ne è perciò l'*assoluto primo*». Vedi anche *ivi*, § 249: «La natura è da considerare come un *sistema di gradi*, di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la prossima verità di quello da cui risulta; non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro *naturalmente*, ma nel senso che è così prodotto nell'intima idea, che costituisce la ragion della natura». Cfr. testo originale: «Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee».

processuale di questo progressivo ‘inveramento’ che ogni momento dello sviluppo trova la propria verità in quello seguente, il quale rappresenta l’*Aufhebung* dei precedenti.

Per riassumere, nel processo di autosviluppo dell’Idea rientrano delle determinazioni parziali di verità coincidenti con i momenti del processo medesimo. In una prospettiva di prossimità, ogni momento trova la propria verità nel successivo o, all’inverso, ciascun momento definisce la verità del precedente. In una visione globale, che abbracci la totalità del processo, invece, la verità di ogni grado dello sviluppo è realizzata nella verità propriamente speculativa: nell’assoluta unità del concetto e dell’oggettività. In tal modo, la verità speculativa, assoluta, riprende in sé la gradualità del processo e l’insieme delle determinazioni parziali<sup>82</sup>.

L’agire sotteso a tale movimento è quello della *negazione determinata*. Il passare di una determinazione nella successiva non implica la negazione della prima nel senso di un suo annullamento. Al contrario, la prima determinazione si conserva nella seconda. Questa seconda, inoltre, non è la negazione della prima in quanto risultato vuoto o azzeramento, ma si afferma piuttosto come il risultato *del* processo da cui proviene. Tale seconda determinazione accoglie quel ‘di più’ che le deriva dalla negazione dei contenuti precedenti e si costituisce così come un contenuto più alto, che conserva in sé anche quel che di vero vi era nei gradi antecedenti. Scrive Hegel: «Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto che è costituito dalla negazione, o dall’opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l’unità di quel concetto e del suo opposto»<sup>83</sup>.

Il ‘di più’ che ogni determinazione conquista rispetto alla precedente esprime ogni volta l’essenza dello speculativo: il tener fermo il positivo nel suo negativo, l’unione (mediata) degli opposti. Infatti, nella negazione determinata è in realtà posta l’unità della determinazione a cui si è giunti con la sua altra (quella precedente), che è stata tolta e conservata in lei. «Il *secondo*, che così è sorto, è pertanto il *negativo* del primo [...]. L’immediato, da questo lato negativo, è *tramontato* nell’altro; l’altro però non è essenzialmente il *vuoto Negativo*, il *nulla*, che si prende come il risultato ordinario della dialettica, ma è l’*altro del primo*, il *negativo* dell’*immediato*; dunque è determinato come il *mediato*, – *contiene* in generale in sé la *determinazione del primo*. Il primo è pertanto essenzialmente anche *conservato* e *mantenuto* nell’altro. – Tener fermo il positivo nel suo negativo, il contenuto della presupposizione nel risultato, questo è ciò che vi ha di più importante nel conoscere razionale»<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Su questi aspetti cfr. Nuzzo (2009). Qui Nuzzo definisce la concezione hegeliana della verità come una ‘*developmental theory of truth*’.

<sup>83</sup> *WdL I*, p. 25 (36)

<sup>84</sup> *WdL III*, pp. 244-245 (946). Cfr. a questo proposito l’intero brano in *WdL I*, p. 25 (36): «L’unico punto, *per ottenere il progresso scientifico* [...] è la conoscenza di questa proposizione

In tal modo un certo grado (parziale) di verità si abbassa a momento, rientrando a pieno titolo nel processo che dà luogo alla successiva determinazione (parziale) di verità. Questa concatenazione dialettica produce un'incessante inclusione<sup>85</sup> delle determinazioni logiche le une nelle altre, in un progressivo concretere della verità su se stessa.

Prima di procedere nell'analisi, è opportuno esplicitare un punto che servirà per i prossimi capitoli.

Halbig rileva un duplice aspetto per cui un oggetto può manifestare un certo grado di non-verità: esso può essere non-vero non solo perché manca di realizzare pienamente il proprio concetto, ma anche perché questo stesso concetto può rivelarsi come di per sé non-vero, in quanto individua una struttura ontologica deficitaria rispetto a quella realizzata nell'Idea. La stessa limitatezza del concetto è allora, in questi casi, 'ereditata' dall'oggetto che a esso dovrebbe adeguarsi<sup>86</sup>. Un esempio di ciò è proprio il concetto di 'meccanismo'.

Delle macchine meccaniche funzionanti in modo impeccabile possono "realizzare" (*entsprechen*) perfettamente la specifica relazione parte-tutto che definisce il loro concetto, esse sono tuttavia per questo motivo solo "esistenze non-vere", quindi falsew, poiché la stessa relazione parte-tutto espressa nel loro concetto rappresenta, in confronto alle unità organiche, solo una modalità insufficiente, e quindi da parte sua falsaw, di realizzare il concetto di una totalità [*Ganzheit*]<sup>87</sup>.

L'indicazione contenuta in questo passaggio è tanto più importante poiché prende a esempio un concetto che rientra tra le determinazioni del pensiero considerate nella *Scienza della logica*. Quanto ora si dirà non rientra nelle analisi di Halbig ma prepara il terreno a ciò che sarà introdotto nel prossimo capitolo.

---

logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto *particolare*, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la *negazione di quella cosa determinata* che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta; – il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione *determinata*, ha un *contenuto*. Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto che è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto. – Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori».

<sup>85</sup> Per le dinamiche e i caratteri peculiari di tale 'inclusione', cfr. Chiereghin (2011).

<sup>86</sup> Vedi Halbig (2002), pp. 191-193.

<sup>87</sup> Halbig (2002), p. 192.

Anche le determinazioni del pensiero che lo sviluppo della *Scienza della logica* espone devono essere valutate in base al loro grado di verità rispetto alla verità in senso assoluto. Ciò che conta è stabilire in che misura esse realizzino l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività; per esprimersi in altri termini, a dover essere appurata è la loro 'capacità di verità'.

Questo trova conferma nelle affermazioni, proposte a più riprese, in cui Hegel rimprovera alla logica formale di concepire le determinazioni logiche come mere forme vuote da applicarsi a un contenuto esterno, al fine di ottenere una qualsivoglia verità. Il limite che inficia la logica tradizionale è, secondo Hegel, esemplificabile nella mancata posizione di una domanda: se le determinazioni del pensiero, di per sé prese, siano in sé e per sé qualcosa di vero. Se cioè esse, considerate in quanto strutture logiche, indipendentemente da un potenziale contenuto esterno a cui dovrebbero essere applicate, non mostrino una propria dialettica immanente che le riveli nel loro potenziale veritativo. In questo senso, chiedersi se una determinazione logica sia in sé e per sé vera significa indagare se essa realizzi l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività. A tal modo, ciascuna determinazione logica può essere valutata rispetto al proprio grado di verità, alla sua 'distanza' o 'vicinanza' all'Idea.

La determinazione logica 'meccanismo' è allora deficitaria in quanto non esprime appieno l'assoluta unità di concetto e oggettività. Quella di 'organismo', invece, poiché realizza in modo più adeguato l'*Übereinstimmung* compiuta nell'Idea, si afferma come 'più vera' rispetto al meccanismo. Non solo, si pone anche come la verità del meccanismo<sup>88</sup>.

Si può ora passare al secondo elemento a tema in questa sezione.

#### 5.4. '*Richtigkeit*' come concetto epistemologico di verità

Le operazioni interpretative che Halbig mette in atto nei confronti del secondo senso di verità nominato da Hegel – quello della *Richtigkeit* – si rivelano essere, come si proverà a mostrare, 'più massicce'.

Anche in questo frangente si tratta di individuare gli elementi che caratterizzano la lettura della *Richtigkeit* offerta da Halbig.

1. La *Richtigkeit* individua un concetto derivato di verità rispetto alla *Wahrheit* filosofica. Essa è la mera verità formale ed è il senso di verità che vale in riferimento alla coscienza.

2. Come nel caso della *Wahrheit*, anche la *Richtigkeit* si presenta come una forma di accordo (*Übereinstimmung*) fra due termini posti in relazione.

3. In particolare, la *Richtigkeit* esprime una relazione epistemica «tra la rappresentazione o il giudizio del soggetto conoscente da un lato, e l'oggetto,

---

<sup>88</sup> Si ritornerà su questo esempio, con più ampie spiegazioni, nel prossimo capitolo.



che forma il contenuto del giudizio, dall'altro<sup>89</sup>. Qui sta il primo significativo intervento di Halbig: questo rapporto epistemico si instaurerebbe infatti tra il contenuto *proposizionale* di un giudizio o di una rappresentazione e l'oggetto nella realtà<sup>90</sup>. Tale oggetto, del resto, nel caso di un giudizio corretto, forma lo stesso contenuto del giudizio. È qui evidente l'emergere di un lessico tipico della *identity theory of truth*, verso il quale Halbig poco a poco piega le dichiarazioni hegeliane in merito alla *Richtigkeit*. Quanto egli intende suggerire è infatti che il contenuto proposizionale di un giudizio corretto sia per Hegel identico a un oggetto o a un fatto nella realtà.

4. Questa lettura porta Halbig a individuare nella *Richtigkeit* un concetto *proposizionale* di verità, proprio quello che Stern escludeva fosse di pertinenza della filosofia hegeliana.

L'operazione è ora visibile nelle sue articolazioni: Halbig inizia con l'assumere che il concetto hegeliano di verità si differenzi internamente nelle due nozioni di *Wahrheit* e *Richtigkeit*, con l'implicazione, dunque, che entrambe rientrano nella teoria hegeliana della verità. In secondo luogo, Halbig identifica la *Richtigkeit* con un concetto proposizionale di verità. Il risultato è che mentre per Stern quest'ultimo era escluso dall'orizzonte hegeliano, e al massimo posto ai margini della sua riflessione sulla verità, per Halbig, Hegel include a tutti gli effetti nella propria elaborazione filosofica una teoria proposizionale della verità. Sarebbe allora questo il punto di contatto fra la proposta hegeliana e le teorie contemporanee.

5. In linea con questa impostazione, Halbig afferma che, propriamente, «ad essere corretti non sono i giudizi o le rappresentazioni stesse, bensì il loro contenuto proposizionale»<sup>91</sup>.

6. Per indicare la falsità in quanto contro-concetto di correttezza, Halbig impiega la sigla 'FR'. Sulla base della distinzione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit* e

---

<sup>89</sup> Secondo Aschenberg, ciò che Hegel chiama *Richtigkeit* coincide con la concezione tradizionale della verità come *adaequatio* tra un oggetto e la nostra rappresentazione. Inoltre, egli caratterizza la relazione espressa dalla *Richtigkeit* come un rapporto tra due relata '*dimensionsdifferent*' (la rappresentazione soggettiva e l'oggetto 'oggettivo'), che appartengono, dunque, a due diverse dimensioni. Cfr. Aschenberg (1976), p. 221 e p. 223. Questa specifica connotazione sembra andare contro la possibilità di tradurre una simile posizione epistemica in una *identity theory of truth*, poiché scopo di quest'ultima sarebbe, semmai, andare contro l'idea che il contenuto pensato (che non è da concepirsi come una rappresentazione mentale soggettiva) sia collocato in un dimensione diversa rispetto alla realtà.

<sup>90</sup> Cfr. Halbig (2001), p. 107. Qui Halbig si basa sulla seconda aggiunta al § 24 dell'*Enciclopedia* e sull'aggiunta al § 172, in particolare fa riferimento alla caratterizzazione della *Richtigkeit* come «accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione» e «accordo formale della nostra rappresentazione con il suo contenuto». In effetti, soprattutto sulla base di quest'ultima formulazione, può sembrare che Hegel parli dell'accordo di una rappresentazione con il proprio contenuto, laddove questo contenuto sarebbe l'oggetto nella realtà. Tuttavia, non vi è qui alcuna dichiarazione esplicita che tale contenuto sia in una relazione di identità rispetto all'oggetto reale.

<sup>91</sup> Su questi aspetti concernenti la *Richtigkeit*, vedi in particolare Halbig (2001), pp. 107-108; Halbig (2002), pp. 182-187 e pp. 196-201; Halbig (2004), pp. 37-38; Halbig (2007), pp. 52-53.

dei rispettivi concetti di falsità, Halbig nota, sulla scia di Hegel, come le combinazioni tra le due nozioni di verità possano essere molteplici; ciò che conta, tuttavia, è tenere bene a mente la distinzione tra di esse, per evitare che vengano confuse o prese come sinonimi.

Si riprenda, a questo proposito, l'esempio della dittatura. Dal punto di vista dell'adempimento del concetto della libertà che tale forma di stato dovrebbe realizzare, essa si presenta piuttosto come 'falsaw', cioè falsa dal punto di vista ontologico. Tuttavia, un giudizio che si esprima su una dittatura, sebbene abbia a oggetto qualcosa di falso nel senso che si è specificato, può comunque essere corretto, nel caso in cui riconosca ed espliciti questa medesima falsità, questa carenza ontologica dovuta alla mancata realizzazione del concetto della libertà.

Viceversa, possono darsi entità vere (ad esempio un 'vero amico' rispondente al concetto di amicizia) in merito alle quali si proferiscano giudizi falsi (nel senso di non corretti). Naturalmente, si può anche verificare la circostanza per cui la verità ontologica di un ente finito, seppure nella declinazione di parzialità che gli compete, si accompagna alla correttezza del giudizio espresso in riferimento a quel dato ente<sup>92</sup>.

I primi cinque punti che circoscrivono l'interpretazione di Halbig sulla rilevanza della *Richtigkeit* nella teoria hegeliana della verità, sono riassunti nel brano seguente.

L'accordo richiesto da Hegel in consonanza con la tradizione quale criterio di verità definisce, nel caso della *correttezza* [...] – in opposizione all'interpretazione ontologica del rapporto di accordo nel caso della *verità* –, un rapporto epistemico, nella fattispecie quello tra il soggetto conoscente e l'oggetto, che forma il contenuto del giudizio. È questa parte della teoria della verità di Hegel che dunque si avvicina maggiormente ai problemi della attuale teoria della verità in cui vengono considerati come primari vettori di verità i giudizi, ovvero le proposizioni espresse dai giudizi e non gli oggetti. La teoria che Hegel qui sostiene può essere definita con la terminologia moderna come teoria dell'identità che consiste nella tesi secondo cui «the truth of a judgment consists in the identity of the judgment's content with a fact» (Baldwin 1991, p. 35). Secondo la teoria dell'identità un giudizio è vero se il suo contenuto proposizionale e lo stato di cose giudicato non sono nella realtà semplicemente in una determinata forma di accordo, come richiesto dalle teorie corrispondentiste della verità, ma se entrambi sono identici. Lo stato di cose come parte della realtà stessa forma nel caso di giudizi veri il loro contenuto<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Per un maggior approfondimento di questi esempi cfr. Halbig (2001), p. 108; Halbig (2002), pp. 186-187; Halbig (2004), p. 39; Halbig (2007), pp. 53-54.

<sup>93</sup> Halbig (2007), pp. 52-53. Vedi anche Halbig (2004), p. 38.

### 5.5. *Il paradigma della Richtigkeit come identity theory of truth*

Una specifica questione guida l'analisi che Halbig svolge in merito al tipo di rapporto veritativo espresso dal modello della *Richtigkeit*: si tratta di stabilire l'interesse (e l'eventuale apporto) di Hegel nei confronti della domanda su cui si interrogano le attuali teorie della verità, quella, cioè, riguardante la verità *proposizionale* dei nostri giudizi.

A questo proposito, come già ampiamente anticipato, Halbig sostiene che

Hegel difende una teoria della verità ontologica, tuttavia, egli sviluppa al tempo stesso, sulla base della propria ontologia, anche una teoria dell'identità come verità proposizionale, la quale costituisce un elemento importante della sua teoria della conoscenza [*Erkenntnistheorie*] esternalistica e anti-rappresentazionista<sup>94</sup>.

Ora, per dimostrare questa tesi, che implica anche una riflessione in merito alla relazione sussistente tra la concezione hegeliana della verità ontologica e quella della verità proposizionale, Halbig deve mettere in atto alcune strategie interpretative. Egli stesso ammette che invano si cercherà un luogo specifico interno al sistema hegeliano, in cui sia possibile rintracciare un'esposizione esplicita del rapporto che lega la *Wahrheit* alla *Richtigkeit*<sup>95</sup>.

Per qualcuno, ad esempio Stern, questa assenza potrebbe parlare in favore del fatto che Hegel sia interessato solo alla prima e citi la seconda unicamente per precisare di cosa non si occuperà e per delimitare così l'ambito della propria trattazione.

Halbig, come detto, non abbraccia questa ipotesi ed è, piuttosto, motivato a rintracciare un luogo testuale in cui sia possibile leggere la relazione tra verità ontologica e verità proposizionale e, altrettanto, individuare il modello della *Richtigkeit* come chiave interpretativa dell'epistemologia di Hegel<sup>96</sup>.

A questo scopo egli prende in considerazione una specifica parte della *Scienza della logica*: il secondo capitolo della terza sezione del terzo libro, intitolato "L'idea del conoscere" e i corrispondenti paragrafi della logica enciclopedica che trattano della medesima questione. In particolare, di questo capitolo Halbig seleziona la parte denominata "L'idea del vero", che nell'*Enciclopedia* porta il titolo "Il conoscere", intendendo qui il conoscere *in quanto tale* ("das Erkennen als solches")<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> Halbig (2002), p. 215.

<sup>95</sup> Cfr. Halbig (2004), p. 39 e Halbig (2007), p. 54.

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, p. 209: «[...] Hegel dispone di una teoria della verità proposizionale sotto il titolo di *Richtigkeit*, [...] questa teoria assume una funzione centrale nella sua teoria della conoscenza».

<sup>97</sup> In questo caso nella *Scienza della logica* vi è minore ambiguità rispetto alle titolazioni apposte nell'*Enciclopedia*. Nella prima, infatti, il capitolo "L'idea del conoscere" include al

Halbig mira a dimostrare che il tipo di relazione epistemica qui esposta coincide con quella abbracciata dalla *identity theory of truth*.

Come prima cosa, egli considera il seguente passaggio hegeliano:

Questo istinto è quindi l'istinto della *verità*, in quanto questa è nel *conoscere*, della verità dunque quale idea *teoretica* nel suo senso proprio. – Se la verità *oggettiva* è l'idea stessa come realtà corrispondente [*entsprechende*] al concetto, e se un oggetto può pertanto avere o non avere in lui verità, il senso però più determinato della verità è ch'essa è tale *per* il concetto o nel concetto soggettivo, cioè nel *sapere*. Essa è il rapporto del *giudizio di concetto*, che si mostrò come il giudizio formale della verità; in coteo giudizio infatti il predicato è non solo l'oggettività del concetto, ma è il confronto che mette in relazione il concetto della cosa colla realtà sua<sup>98</sup>.

Halbig nota che anche nell'introduzione alla sezione sull'Idea Hegel distingue tra un senso generale e uno più determinato dell'Idea medesima<sup>99</sup>.

Mentre il primo consiste nell'unità del concetto e della realtà, il secondo è piuttosto l'unità del concetto soggettivo e dell'oggettività. Questa differenziazione è speculare a quella presentata nel passaggio sopra citato: il senso generale dell'Idea coinciderebbe infatti con la verità *oggettiva* in quanto «realtà corrispondente [*entsprechende*] al concetto», mentre il senso più determinato dell'Idea costituirebbe, secondo Halbig, il punto di partenza del senso più determinato della verità, da intendersi come «idea *teoretica* nel suo senso proprio», come verità nel «concetto soggettivo, cioè nel *sapere*».

Dopo aver instaurato questa relazione speculare tra le due parti del testo hegeliano, la prima mossa di Halbig sta nel dire che il 'senso più determinato' della verità *non* consiste nella struttura ontologica dell'accordo di un oggetto con se stesso, ma risiede piuttosto nella verità proposizionale (e cioè nella *Richtigkeit*)<sup>100</sup>, la quale esprime una relazione epistemica. Tale relazione si attua per quello che Hegel qui chiama «impulso alla verità»<sup>101</sup>.

Con questa espressione egli connota uno dei due movimenti attraverso cui il conoscere in generale giunge a superare l'opposizione tra soggettività e oggettività. Questi movimenti sono il *volere*, a tema ne "L'idea del bene", e il conoscere in quanto tale, a tema ne "L'idea del vero". Il conoscere in

---

proprio interno, "A. L'idea del vero" e "B. L'idea del bene". In questo caso, il conoscere che rientra nella prima espressione è da intendersi in senso ampio e solo l'idea del vero si riferisce al conoscere in quanto tale. Questa distinzione terminologica, di per sé utile, viene a cadere nell'*Enciclopedia*, dove le parti corrispondenti alle tre citate sono intitolate rispettivamente "Il conoscere", "a) Il conoscere", "b) Il volere". Cfr. su questo punto Halbig (2004a).

<sup>98</sup> *WdL III*, p. 200 (890).

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, p. 176 (860): «Se non che l'idea non ha soltanto il senso più generale del vero *essere*, dell'unità di *concetto e realtà*, sibbene quello più determinato di *concetto soggettivo e dell'oggettività*».

<sup>100</sup> Cfr. Halbig (2002), p. 210 e Halbig (2004), pp. 39-40.

<sup>101</sup> Cfr. Halbig (2002), p. 210.

quanto tale individua per Halbig l'oggetto per eccellenza della teoria hegeliana della conoscenza<sup>102</sup>, la quale si articolerebbe innanzitutto in questa parte della *Scienza della logica* (così come nei corrispondenti paragrafi dell'*Enciclopedia*) e nella sezione "Lo spirito teoretico" della *Psicologia enciclopedica*.

Ora, che il conoscere in quanto tale sia caratterizzato da un 'impulso alla verità' significa che il movimento che esso attua mira a porre l'identità tra sé e l'oggettività che si trova di fronte, superando così la presupposizione della loro separatezza (esso è, come si è visto, l'unità del concetto soggettivo e dell'oggettivo). Nel conoscere in quanto tale

[...] l'Idea è la *relazione* della soggettività per sé del semplice concetto, e dell'oggettività sua che se ne è distinta. Quella [la soggettività] è essenzialmente l'*impulso* a toglier via tal separazione, e questa [l'oggettività] è l'indifferente esser posto, il sussistere in sé e per sé nullo<sup>103</sup>.

Due sono gli elementi che connotano il conoscere in quanto tale (o idea teoretica), entrambi sono impliciti nel brano appena citato.

1. Il primo è la presupposizione di un mondo dato: il concetto soggettivo «si fa la *presupposizione* di un mondo oggettivo»<sup>104</sup>. Halbig legge questo aspetto come il presupposto di un mondo indipendente rispetto al soggetto, carattere distintivo di ogni realismo epistemologico.

2. Il secondo elemento è la certezza, da parte del concetto soggettivo, che la propria realtà sia altrettanto la realtà dell'oggettività. Ora, nel concetto soggettivo, il concetto, che si è liberato dall'immediatezza della vita<sup>105</sup>, ha se stesso come propria realtà, riconosce cioè come propria realtà le proprie

---

<sup>102</sup> Cfr. Halbig (2004a).

<sup>103</sup> *WdL III*, p. 177 (862).

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 178 (863).

<sup>105</sup> Si ricorderà, infatti, che la sezione sull'Idea è divisa in tre parti: "La vita", "L'idea del conoscere", "L'idea assoluta". La dialettica che attraversa l'idea della vita e che conduce all'idea del conoscere ha come risultato proprio «il concetto che si è nuovamente liberato dall'immediatezza, nella quale è immerso nell'oggetto, fino a tornare nella sua soggettività, come il concetto che si distingue dalla sua oggettività, la quale però viene in pari tempo determinata da lui ed ha in lui soltanto la sua sostanzialità. [...] è *così* il concetto formale o soggettivo [...]». *Ivi*, p. 176 (861). In altre parole, il concetto ha riconosciuto se stesso come propria realtà, emergendo, per così dire, dall'oggettività in cui era immerso nell'idea della vita. Al contempo, però, eleva a un ulteriore livello l'identità immediata con l'oggettività in cui si trovava nell'idea della vita. (L'Idea, nella determinazione della vita, è infatti «*primieramente* la semplice verità, l'identità del concetto e dell'oggettività come *universale*, in cui l'opposizione e il sussistere del particolare è risolto nella sua con sé identica negatività ed è come eguaglianza con se stesso» (*ivi*, p. 177 (862)). Al livello dell'idea del conoscere, questa identità è concepita come il fatto che la realtà del concetto (qui ancora soggettivo) sia la sostanzialità dell'oggettività. «Il concetto, in quanto ha veramente raggiunta la sua realtà, è questo giudizio assoluto il cui *soggetto*, come unità negativa riferentesi a sé, si distingue dalla sua oggettività e ne è l'essere in sé e per sé, ma essenzialmente di per se stesso le si riferisce, – ed ha quindi se stesso come *scopo* ed *impulso*». *Ivi*, p. 176 (861).

determinazioni<sup>106</sup>. Ciò significa, riportato a quanto si diceva poche righe sopra, che il concetto soggettivo ha la certezza che le proprie determinazioni siano altrettanto la realtà (la sostanzialità) del mondo oggettivo. Quest'ultimo è quindi accolto come «un oggetto dato» che però «non entra nel soggetto come un oggetto che influisca su di lui o come un oggetto che abbia in quanto tale la sua propria costituzione per sé [...]; anzi, il soggetto lo trasforma in *una determinazione di concetto*»<sup>107</sup>.

Questo lato è interpretato da Halbig come l'ulteriore assunzione che contraddistingue la posizione del realismo epistemologico: l'identità della struttura concettuale di pensiero e realtà. Ciò che, con un'espressione di McDowell, esprime l'assenza di un '*ontological gap*' tra il pensiero del soggetto conoscente e la realtà conosciuta.

Che anche Hegel si cimenti con il problema decisivo del realismo epistemologico – cioè la necessità di risolvere l'apparente contraddizione tra le due istanze ora richiamate – lo dimostrerebbe proprio questa sezione della *Scienza della logica*<sup>108</sup>.

Il conoscere, come impulso alla verità, è infatti qui l'attività «di toglier via questa presupposizione e di farne un posto»<sup>109</sup>, o ancora, è «l'istinto di toglier via questo esser altro e di contemplare nell'oggetto l'identità con se stesso»<sup>110</sup>. Questa operazione consiste nell'innalzare a verità la certezza che il concetto soggettivo possiede in merito all'identità di se stesso e dell'oggettività trovata come data<sup>111</sup>.

Questi aspetti dell'elaborazione hegeliana, su cui Halbig basa la propria lettura del parallelismo tra la *Erkenntnistheorie* di Hegel e il realismo epistemologico, sono contenuti nel seguente brano, che li riassume.

---

<sup>106</sup> Questo è deducibile da alcune affermazioni di Hegel. Nell'«idea del *vero* e del *bene*, come *conoscere e volere*» il «concetto ha anzitutto liberato sé a se stesso e si è data per realtà solo un'oggettività astratta». Ivi, pp. 177-178 (863). Con altre parole ancora: «L'innalzamento del concetto sopra la vita sta in ciò che la realtà sua è la forma concettuale liberata fino ad essere universalità. Con questo giudizio l'idea si raddoppia nel concetto soggettivo, la cui realtà è il concetto stesso e nel concetto oggettivo che è come vita». Ivi, p. 192 (879-880). Vedi anche ivi, pp. 198-199 (888): «Essendo il concetto libero, il concetto che ha per oggetto se stesso, l'idea però, appunto perché immediata, è *immediatamente* ancora l'idea nella sua *soggettività*, e quindi in generale nella sua finità. [...] Ciò ch'essa *cerca* è il *vero*, questa identità del concetto stesso e della realtà; ma essa non fa che cercarlo; poiché qui, com'è da principio, l'idea è ancora un soggettivo».

<sup>107</sup> Ivi, p. 199 (888).

<sup>108</sup> Cfr. Halbig (2004a), pp. 148-149.

<sup>109</sup> *WdL III*, p. 178 (863).

<sup>110</sup> Ivi, p. 200 (890).

<sup>111</sup> Cfr. ivi, p. 199 (889): «Il conoscente si riferisce bensì, per la determinatezza del suo concetto, che è l'astratto esser per sé, ad un mondo esterno, ma vi si riferisce nell'assoluta certezza di se stesso, affin di elevare la realtà sua in se stesso, questa verità formale, a verità reale. Esso ha nel suo concetto *tutta l'essenzialità* del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col *concetto*, e viceversa di porre il concetto come identico coll'oggettività».

L'idea soggettiva è dapprima *impulso o istinto*. Essa è infatti la contraddizione del concetto, di aver sé per *oggetto* e di essere a sé la realtà, senza che tuttavia l'oggetto sia come un *altro*, indipendente di fronte a lui, vale a dire senza che la sua differenza da se stesso abbia insieme la determinazione essenziale della *diversità* e dell'essere indifferente. L'istinto ha quindi la determinatezza di toglier via la sua propria soggettività, di render concreta la sua realtà sulle prime astratta, e di riempirla col *contenuto* del mondo presupposto dalla sua soggettività. – D'altro lato esso si determina con ciò in questa maniera: il concetto è bensì l'assoluta certezza di se stesso; ma al suo *esser per sé* si contrappone la presupposizione sua di un mondo essente in sé, il cui indifferente *esser altro* ha però per la certezza di se stesso soltanto il valore di un inessenziale; esso è perciò l'istinto di toglier via questo *esser altro* e di contemplare nell'oggetto l'identità con se stesso<sup>112</sup>.

In quali altri passaggi interpretativi si concreta l'argomentazione di Halbig a sostegno della propria tesi? Nello specifico, come dobbiamo mettere in relazione ciò che si è visto del conoscere in quanto tale (o idea del vero) con una verità di tipo proposizionale quale quella che la *Richtigkeit* esprimerebbe?

Secondo Halbig, il movimento del conoscere come impulso alla verità consiste nell'«esplicitazione delle strutture concettuali della realtà [*Wirklichkeit*] che in principio sono “sprofondate nell'oggetto”»<sup>113</sup>. Fino a questo punto si è d'accordo con la lettura di Halbig, la quale è in effetti in consonanza con l'affermazione hegeliana secondo cui il conoscere come concetto soggettivo «ha nel suo concetto *tutta l'essenzialità* del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col *concetto*, e viceversa di porre il concetto come identico coll'oggettività»<sup>114</sup>.

In altre parole, ciò che questo processo deve riconoscere e quindi porre (togliendo pertanto l'iniziale presupposto) è la verità stessa, ovvero l'identità di struttura razionale tra il concetto soggettivo e l'oggettività<sup>115</sup>. Togliere questo presupposto coincide altrettanto con il liberare il concetto soggettivo dalla sua finità, la quale gli deriva dal fatto che l'oggettività sia per esso

---

<sup>112</sup> Ivi, pp. 199-200 (889-890). Cfr. anche ivi, p. 199 (888): «Ciò ch'essa [l'idea] *cerca* è il *vero*, questa identità del concetto stesso e della realtà; ma essa non fa che cercarlo; poiché qui, com'è da principio, l'idea è ancora un soggettivo. Perciò l'oggetto, che è per il concetto, è bensì anche qui un oggetto dato; ma non entra nel soggetto come un oggetto che influisca su di lui o come un oggetto che abbia in quanto tale la sua propria costituzione per sé, ovvero come una rappresentazione; anzi, il soggetto lo trasforma in *una determinazione di concetto*. È il concetto, che si attua e manifesta nell'oggetto, che vi si riferisce a sé e che, dandosi la sua realtà nell'oggetto, trova la *verità*».

<sup>113</sup> Halbig (2002), p. 211.

<sup>114</sup> *WdL III*, p. 199 (889).

<sup>115</sup> Cfr. Halbig (2004a), p. 151: «Conformemente all'ontologia hegeliana, la realtà è *in sé* già identica al *concetto*. [...] Ciò che si tratta di realizzare *per sé* nel conoscere è questa identità delle determinazioni concettuali, di cui il soggetto conoscente può disporre attivamente, con le determinazioni concettuali che costituiscono ontologicamente la realtà».

ancora come data e costituisca ciò in cui il concetto cerca un ‘riempimento’ alle proprie determinazioni astratte<sup>116</sup>.

Quanto invece lascia spazio a una maggiore perplessità è il salto che Halbig opera da questo quadro teorico a un’affermazione successiva, che vede chiamare in causa la verità proposizionale.

Dopo aver affermato che la realtà istanzia la medesima struttura concettuale del soggetto conoscente, cosa che sarebbe appunto espressa attraverso una prospettiva epistemologica in questa sezione della *Scienza della logica*, Halbig commenta:

Un giudizio vero non deve quindi adempiere al compito impossibile di superare un divario ontologico tra schema concettuale e realtà – *in sé* non esiste un simile divario. Quando uno stato di cose nella realtà diventa contenuto di un giudizio del soggetto, la “verità oggettiva” semplicemente si rappresenta [*stellt sich dar*] come la struttura ontologica dell’idea “per o nel concetto soggettivo, nel *sapere*” – e questo proprio perché il contenuto del giudizio e lo stato di cose nel mondo non stanno più reciprocamente nel rapporto di *repraesentans* e *repraesentatum*, bensì sono identici. Ma proprio in ciò consiste la definizione standard della teoria dell’identità<sup>117</sup>.

Tesi, questa, riproposta in maniera più sbrigativa con le seguenti parole:

Secondo il senso più determinato della verità, viene pronunciato un giudizio vero, se la struttura concettuale «immersa nell’oggetto» viene posta nell’atto del conoscere *per* il soggetto<sup>118</sup>.

In queste analisi è presente un passaggio interpretativo che non sembra del tutto lecito formulare. Tale passaggio consiste nella connessione tra due situazioni: da un lato che il conoscere in quanto tale riconosca, nel proprio movimento dialettico, l’identità di struttura concettuale tra sé e l’oggettività; dall’altro che tale identità emerga «quando uno stato di cose nella realtà diventa contenuto di un giudizio del soggetto» e il contenuto del giudizio e lo stato di cose siano identici.

Mentre il primo quadro è in linea con quanto Hegel propone nella parte intitolata “L’idea del vero”, non è altrettanto difendibile dire che Hegel concepisca il riconoscimento di questa identità di struttura concettuale tra soggetto e oggetto come ciò che emergerebbe in un giudizio il cui contenuto

---

<sup>116</sup> Cfr. *WdL III*, p. 199 (889): «Immediatamente l’idea del fenomeno è idea *teoretica*, il conoscere come tale. Immediatamente infatti il mondo oggettivo ha la forma dell’*immediatezza* ossia dell’*essere* per il concetto che è per sé, come del resto questo è dapprima a sé soltanto l’astratto concetto di se stesso ancora incluso in lui. Esso è quindi solo come *forma*. La realtà sua, ch’esso ha in lui stesso, è costituita soltanto dalle sue semplici determinazioni di *universalità* e *particolarità*. L’*individualità* poi, ossia le *determinatezza determinata*, il contenuto, questa forma lo riceve dal di fuori».

<sup>117</sup> Halbig (2002), p. 213.

<sup>118</sup> Halbig (2007), p. 55. Vedi anche Halbig (2004), pp. 39-40.



sia identico a un fatto nella realtà. Se tale riconoscimento avviene, è piuttosto in virtù di un certo *processo* logico-dialettico che si attua nel conoscere inteso come momento dello sviluppo del concetto, non come individuazione dell'identità tra il contenuto di un giudizio e uno stato di cose.

Lo stesso rapporto tra concetto soggettivo e oggettività, che caratterizza il conoscere in quanto tale, non sembra affatto interpretabile nei termini del rapporto fra il contenuto di un giudizio e lo stato di cose. Solo per fare un esempio, Hegel in questa sezione non parla mai di giudizio nei termini di una struttura linguistica, qualcosa del tipo “la neve è bianca”; al contrario, quando impiega questo termine, lo fa per indicare il movimento *logico* di separazione (come *Urteilung*) di sé da sé (cioè di differenziazione interna) che è il concetto stesso a operare. È il concetto che, nel determinarsi come conoscere, si differenzia, come movimento logico, in un concetto soggettivo che presuppone il mondo (non nel contenuto di un giudizio, almeno, non direttamente) e in un mondo oggettivo<sup>119</sup>. Il conoscere stesso si attua poi come medio tra questi due estremi e ha come scopo quello di elevare la certezza dell'identità di struttura concettuale tra soggetto e oggetto a verità<sup>120</sup>.

Non è affatto scontato, allora, che il senso più determinato della verità sia leggibile nei termini della *Richtigkeit* o della verità proposizionale. Esso è

---

<sup>119</sup> Cfr. *WdL III*, p. 176 (861): «Il concetto, in quanto ha veramente raggiunta la sua realtà, è questo giudizio assoluto il cui *soggetto*, come unità negativa riferentesi a sé, si distingue dalla sua oggettività e ne è l'essere in sé e per sé, ma essenzialmente di per se stesso le si riferisce, – ed ha quindi se stesso come *scopo* ed *impulso*». Cfr. anche *ivi*, p. 192 (879-880):” «Con questo giudizio l'idea si raddoppia nel concetto soggettivo, la cui realtà è il concetto stesso e nel concetto oggettivo che è come vita». Cfr. *ivi*, pp. 198-199 (888): «Nell'idea logica dello spirito l'io è perciò subito così come dal concetto della natura si è mostrato qual verità di essa, il concetto libero che nel suo giudizio è oggetto a se stesso, *il concetto come sua idea*. Ma nemmeno in questa forma l'idea è ancora compiuta. Essendo il concetto libero, il concetto che ha per oggetto se stesso, l'idea però, appunto perché immediata, è *immediatamente* ancora l'idea nella sua *soggettività*, e quindi in generale nella sua finità. Essa è *lo scopo* che si deve realizzare: o anche, quel che si ha è *l'idea assoluta* stessa ancora nel suo *apparire*. Ciò ch'essa *cerca* è il *vero*, questa identità del concetto stesso e della realtà; ma essa non fa che cercarlo; poiché qui, com'è da principio, l'idea è ancora un soggettivo».

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 199 (888-889): «L'idea è dunque primieramente uno degli estremi di un sillogismo in quanto è il concetto che come scopo ha anzitutto se stesso per realtà soggettiva. L'altro estremo è il termine [*Schranke*] del soggettivo, il mondo oggettivo. I due estremi sono identici nell'essere idea. L'unità loro è in primo luogo quella del concetto, che nell'uno di essi è soltanto *per sé*, nell'altro soltanto *in sé*; in secondo luogo la realtà è astratta nell'uno, mentre nell'altro è nella sua exteriorità concreta. – Questa unità viene ora *posta* per mezzo del conoscere. Siccome è l'idea soggettiva, quella che come scopo muove da sé, cotesta unità è dapprima solo come *medio*. – Il conoscente si riferisce bensì, per la determinatezza del suo concetto, che è l'astratto esser per sé, ad un mondo esterno, ma vi si riferisce nell'assoluta certezza di se stesso, affin di elevare la realtà sua in se stesso, questa verità formale, a verità reale. Esso ha nel suo concetto *tutta l'essenzialità* del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col *concetto*, e viceversa di porre il concetto come identico coll'oggettività».

piuttosto un momento del movimento (che Halbig definirebbe ontologico) di realizzazione dell'Idea.

Sembra che qui Halbig cada vittima dello stesso 'salto' tentato anche da Ellis: il fatto che in questa sezione della *Scienza della logica* Hegel affermi, una volta di più, l'identità di struttura concettuale tra soggetto e oggetto, non significa che egli poi intenda la verità (sia anche 'solo' la *Richtigkeit*) come identità tra un contenuto proposizionale e uno stato di cose.

Si potrebbe sostenere, sulla linea di quanto fa Ellis, che la *identity theory of truth* sarebbe però del tutto compatibile (cioè derivabile? implicabile?) con quanto Hegel sviluppa ne "L'idea del vero". Anche ammettendo questo, tuttavia, si incorrerebbe ancora una volta nell'errore di non distinguere tra un quadro ontologico-metafisico che afferma l'identità di struttura concettuale di pensiero e realtà e la specifica teoria della verità che poi si sviluppa in tale quadro.

Queste riflessioni saranno riprese nel prossimo paragrafo, in cui si avrà modo di presentare alcune obiezioni all'analisi di Halbig. Per ora vale la pena completare con un ultimo elemento la ricostruzione della sua posizione.

Sulla scorta della propria interpretazione, Halbig espone ciò che ritiene essere il rapporto tra ontologia ed epistemologia in Hegel, rapporto che viene letto nei termini della relazione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit*.

L'originaria *Übereinstimmung* di concetto e realtà (aspetto che coincide con quanto in Hegel si esprime nella concezione del pensiero oggettivo, per cui non si ha il pensiero del soggetto da un lato e una realtà aconcettuale dall'altro) fonda e rende possibile l'identità che può o meno venire istituita nel giudizio tra il suo contenuto e uno stato di cose indipendente rispetto al soggetto. È solo in virtù di questa originaria *Übereinstimmung* che il singolo può ambire alla conoscenza ed esprimersi in tale frangente attraverso i propri giudizi. D'altra parte, questa medesima struttura ontologica abbisogna delle prestazioni epistemiche del soggetto per esplicitarsi, per sapersi.

La verità ontologica e la verità proposizionale si implicano dunque reciprocamente: l'identità tra il contenuto del giudizio e giudicato può essere raggiunta solo per il fatto che la realtà come oggetto del giudizio è già strutturata in modo concettuale. Per converso, questa struttura concettuale viene acquisita ed esplicitata nel modo dell'essere-per-sé solo dalle prestazioni epistemiche del soggetto<sup>121</sup>.

Ora che la posizione di Halbig è stata chiarita nelle sue assunzioni e nei suoi risultati principali, è possibile formulare alcune obiezioni a essa.

---

<sup>121</sup> Halbig (2007), p. 55. Su questo medesimo punto vedi anche Halbig (2002), pp. 213-215 e Halbig (2004), p. 40.

## 5.6. Alcune possibili obiezioni all'interpretazione di Halbig

La proposta di Halbig può senz'altro apparire accattivante, per un motivo fra tutti: attraverso la propria ricostruzione, Halbig 'riconcilia' la concezione hegeliana della verità, o se non altro un lato di essa, con il dibattito contemporaneo sul tema, individuando una convergenza che dovrebbe far apparire il pensiero hegeliano come meno avulso o distante dalla filosofia attuale. Questo risultato è inoltre raggiunto attraverso un percorso che per certi versi supera il 'dilemma di Horstmann'. La parte dell'elaborazione hegeliana in merito alla verità che si rivela di una qualche 'fertilità' per il dibattito contemporaneo – vale a dire, la sua teoria della *Richtigkeit* – non viene estrapolata dal generale impianto sistematico; al contrario, essa è riconosciuta come inserita in esso e da esso prodotta. In questo modo viene mantenuto sia il suo legame all'intero sia la sua attrattiva per la filosofia attuale. Tale esito è ottenuto mediante una specifica operazione, la cui validità sarà discussa a breve.

L'operazione consiste in una chiara distinzione tra un ambito ontologico e uno epistemologico. Le due dimensioni sono certo messe in relazione, pena il venir meno alle intenzioni sistematiche hegeliane, tuttavia, dall'esposizione di Halbig, sembra che ciascuna conservi una propria sfera di individuazione. La *Wahrheit* circoscrive un ambito specificamente ontologico, in cui si ha a che fare con un concetto di verità materiale e dove è in gioco la struttura ontologica della realtà. La *Richtigkeit* delimita invece un ambito specificamente epistemologico, in cui entra in campo un contenuto proposizionale, inteso come *ciò che* è espresso da un giudizio. *Wahrheit* e *Richtigkeit* non vanno confuse o si rischia di cadere nell'errore della coscienza comune, che spesso prende per verità ciò che è mera correttezza<sup>122</sup>.

Questa delimitazione degli ambiti permette a Halbig di inserire nel quadro di un idealismo ontologico un realismo epistemologico diretto. Quest'ultimo, che per Halbig ha a che fare con la correttezza dei giudizi il cui contenuto proposizionale sia identico a un fatto nella realtà, avrebbe a propria condizione di possibilità la struttura ontologica della *Wahrheit*, per cui concetto e realtà sono identici. Del resto, si diceva prima nel riportare la posizione di Halbig, la struttura concettuale espressa dalla *Wahrheit* può essere esplicitata solo attraverso le prestazioni epistemiche del soggetto. Ciò significa che, sulla base del discorso di Halbig, essa può emergere attraverso la correttezza dei giudizi.

In quanto segue si tratta di valutare se sia questo il tipo di relazione che primariamente si dà tra ontologia ed epistemologia in Hegel o se ci siano delle letture alternative. In particolare, è da chiarire se l'epistemologia hegeliana sia da interpretarsi, come fa Halbig, in relazione a un contenuto

---

<sup>122</sup> Cfr. *Enz.* § 172 Z: «Esattezza e verità nella vita comune vengono molto spesso considerate come equivalenti, e, quindi, spesso si parla della verità di un contenuto, quando si tratta soltanto di esattezza».

proposizionale e quindi rispetto alla *Richtigkeit*, o se invece non abbia anch'essa primariamente a che fare con il concetto ontologico di verità. In quest'ultimo caso, dunque, la vera conoscenza (*Erkenntnis*) non consisterebbe tanto nell'identità di un contenuto proposizionale con un fatto nella realtà, ma nel riconoscimento della verità ontologica in quanto accordo (*Übereinstimmung*) di concetto e oggettività.

Si proverà ora a fornire un quadro delle perplessità e delle obiezioni che la lettura di Halbig può suscitare. Queste critiche avviano alle tematiche che saranno oggetto dei prossimi capitoli.

1. La prima obiezione riguarda la tesi secondo cui Hegel avrebbe sviluppato una teoria autonoma della *Richtigkeit* internamente alla propria teoria della verità<sup>123</sup>. Sulla base dei testi, è innegabile che Hegel operi una distinzione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit* e che nella prima individui il senso autenticamente filosofico della verità. A partire da questa constatazione, come visto, le strade sono (almeno) due: o affermare che tale distinzione serva a Hegel per circoscrivere il proprio ambito di interesse e scartare ciò di cui non intende occuparsi, o sostenere che Hegel voglia con ciò individuare due sensi di verità che parimenti rientrano nella sua teorizzazione, sebbene in un ordine gerarchico. A quest'ultima posizione – quella di Halbig, appunto – si possono sottoporre tre riserve.

La prima è indicata da Halbig stesso nel dire che invano si cercherà un luogo del sistema in cui Hegel espliciti il tipo di relazione vigente tra *Wahrheit* e *Richtigkeit*, relazione, questa, che Halbig ricostruisce servendosi della sezione “L'idea del vero” interna al terzo libro della *Scienza della logica*.

Ora, se Hegel avesse realmente elaborato una teoria della *Richtigkeit*, essa non dovrebbe perlomeno avere un luogo di trattazione esplicita all'interno del sistema? Sembra che questa sia la condizione minima per poter parlare addirittura di una *teoria*. Non dovrebbe, tra le determinazioni di pensiero affrontate nella *Scienza della logica*, comparire a un certo punto una sezione intitolata “*Richtigkeit*” così come compare “concetto”, “Giudizio”, “Sillozismo” e via dicendo?

Halbig potrebbe replicare che la determinazione “*Richtigkeit*” è implicita nella titolazione “L'idea del vero”, ma questo è tutto da verificare. Infatti, anche la scelta interpretativa di identificare l'idea del vero, e conseguentemente il ‘senso più determinato di verità’, con la *Richtigkeit* di cui Hegel parla nelle note e nelle aggiunte ai paragrafi dell'*Enciclopedia*, è una mossa a cui possono essere rivolte serie obiezioni, come si argomenterà a breve.

La seconda riserva si esprime in merito al luogo specifico in cui sono reperite le precisazioni di Hegel riguardanti la distinzione tra *Wahrheit* e

---

<sup>123</sup> Cfr. Halbig (2002), p. 182.

*Richtigkeit*. Queste compaiono in modo preponderante nelle aggiunte, vale a dire in quei brani che, di per sé, non sono presenti nelle versioni date alle stampe da Hegel, ma si basano sugli appunti degli studenti che partecipavano alle sue lezioni. Nel corpo principale del testo, rarissimi sono i punti in cui Hegel accenna alla *Richtigkeit*. Egli lo fa, ad esempio, nella parte della *Scienza della logica* dedicata al giudizio positivo, laddove intende scartare il tipo di considerazione del giudizio che ritiene *non* speculativa (ciò sarà approfondito nel quarto capitolo).

In questo specifico frangente, due sono allora le obiezioni. La prima, espressione di una linea ‘purista’, consiste nel dire che non si può basare un’interpretazione dei testi hegeliani su quanto non è stato espressamente pubblicato da Hegel. Naturalmente, questa linea è piuttosto restrittiva, poiché delegittimerebbe in un sol colpo tutte le edizioni delle lezioni di Hegel e fra le opere della maturità si salverebbero appena la *Scienza della logica*, le diverse versioni dell’*Enciclopedia* e i *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Un’obiezione meno estrema si concretizza allora nel considerare se non altro il luogo specifico in cui si fa maggiormente riferimento alla *Richtigkeit*: le aggiunte, appunto. È ragionevole sostenere che quanto si trova espresso in esse abbia soprattutto fini didattici e di chiarimento. Questo non porta certo ad affermare che Hegel non abbia mai detto o pensato ciò che compare nelle aggiunte, ma conduce se non altro a considerarle con sguardo diverso rispetto al testo principale. In questa prospettiva è plausibile sostenere che Hegel abbia approfondito, più che altro a livello di definizione, la distinzione tra *Wahrheit* e *Richtigkeit* proprio per disambiguare il termine ‘verità’ ed esplicitare quale delle due nozioni sia sviluppata nella sua filosofia. In quest’ottica, la *Richtigkeit* può sicuramente mantenere una propria validità nell’ambito del quotidiano, ma deve essere messa da parte nel momento in cui si voglia trattare della verità in senso proprio, su un piano filosofico. In altre parole, sembra che Hegel voglia richiamare l’attenzione sul fatto che nel suo sistema non si stia parlando di *Richtigkeit*, così spesso confusa con la *Wahrheit*, ma solo di quest’ultima. In tal senso, allora, la lettura di Stern sembra più appropriata.

L’ultima riserva è la seguente. Nell’aggiunta al § 213 si trova scritto che la *Richtigkeit* è la verità in relazione alla *coscienza*, la quale, sulla base degli altri passi hegeliani citati da Halbig, è facilmente individuabile come la coscienza ordinaria, comune. Il sospetto è quindi che la posizione che giudichi la verità come accordo di una nostra rappresentazione o giudizio con un oggetto esterno ricada piuttosto fra le posizioni che Hegel si è preoccupato di confutare nella *Fenomenologia dello spirito*. In tal senso, questo tipo di accordo rispecchierebbe quel modo immediato che ha la coscienza di intendere il soggetto come separato rispetto all’oggetto e di concepire il conoscere del soggetto come qualcosa che debba cogliere l’essenza

dell'oggetto e a essa adeguarsi<sup>124</sup>. La stessa espressione 'verità *formale*', attraverso cui Hegel caratterizza la *Richtigkeit*, rimanda a un tipo di verità in cui il modello da realizzare sia quello di una forma che si applica a un contenuto che essa non ha prodotto da sé, ma che ha semplicemente trovato e di cui deve 'riempirsi'<sup>125</sup>.

In base a questa lettura, quindi, il modello della *Richtigkeit* cambierebbe di posto: da parte integrante della teoria della verità di Hegel (nello specifico, da parte centrale della *Erkenntnistheorie* hegeliana) a posizione confutata dalla *Fenomenologia* e che quindi è già stata tolta (*aufgehoben*) nell'elemento proprio della scienza. Nei termini introdotti dalla critica contemporanea, il paradigma della *Richtigkeit* soffrirebbe del dualismo di schema concettuale e contenuto e non esprimerebbe alcuna identità tra i due.

2. La seconda obiezione all'impostazione di Halbig concerne la legittimità di interpretare come contenuto *proposizionale* i contenuti delle rappresentazioni e dei giudizi che, nel modello della *Richtigkeit*, sarebbero in accordo (o, per Halbig, in una relazione di identità) con un oggetto esterno.

Qui vale la pena fare un passo indietro. Le espressioni di 'verità ontologica' e 'verità proposizionale' non sono termini originariamente hegeliani. Ora, se è ammissibile riconoscere una struttura ontologica nell'accordo di un oggetto con il proprio concetto e, a un livello per Hegel ancora superiore, nell'accordo di concetto e oggettività nella realizzazione dell'Idea, pare più discutibile l'assegnazione a Hegel di un'elaborazione teorica che riguardi l'individuazione di contenuti *proposizionali*.<sup>126</sup>

In questo frangente sono utili alcune riflessioni di Lorenz B. Puntel a proposito dell'assenza di una teoria semantica in Hegel<sup>127</sup>. Scrive Puntel: «Hegel non ha assolutamente alcuna filosofia del linguaggio [*Sprachphilosophie*] degna di nota; in particolare è carente di una semantica sviluppata. Le sue esposizioni in merito a proposizione [*Satz*] e giudizio [*Urteil*] mostrano chiaramente che egli non distingue nitidamente, o per lo meno non in modo sufficientemente chiaro, tra la forma linguistica (e quindi la proposizione) e ciò che la proposizione indica o esprime»<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> In sintonia con questa linea argomentativa sono alcune affermazioni di Aschenberg in riferimento alla nozione di *Übereinstimmung* di un oggetto con la nostra rappresentazione: «Questo concetto di verità indica per Hegel solo la 'verità formale' o 'correttezza', ciò significa che egli lo considera come il concetto di verità di un pensare rappresentativo, pre-speculativo». Aschenberg (1976), p. 221.

<sup>125</sup> Come si vedrà nel capitolo successivo, per Hegel la stessa logica *formale* si basa sul presupposto che le determinazioni logiche del pensiero siano mere forme vuote, bisognose di riempirsi di un contenuto esteriore per poter ambire a una qualche conoscenza.

<sup>126</sup> Sicuramente questa interpretazione fornisce risposta positiva alla domanda che si chiede se la *Scienza della logica* sia un'ontologia. Il dibattito in merito a tale questione meriterebbe una più ampia trattazione, alla quale però non si può dare spazio nel presente lavoro. Alcuni aspetti del problema saranno tuttavia ripresi nel terzo capitolo.

<sup>127</sup> Cfr. Puntel (2005).

<sup>128</sup> Ivi, p. 214.

Naturalmente, prosegue Puntel, Hegel formula delle proposizioni (*Sätze*), ma non si chiede (e qui si misura la sua estraneità rispetto a questo tipo di indagine) «che cosa significhi che le proposizioni (le sue proposizioni) sono vere»<sup>129</sup>. In tal senso, al lessico e alla speculazione hegeliana non appartiene una nozione di ‘portatore di verità’ per come è intesa nelle teorie contemporanee. Hegel non concepisce queste proposizioni al modo in cui sono presentate, ad esempio, dalla *identity theory of truth*.

Vi sono tuttavia alcuni luoghi – rari – in cui Hegel abbozza una distinzione tra giudizio e proposizione. Ciò non è del resto sufficiente a riconoscere una semantica internamente alla filosofia hegeliana. Per vari motivi. Innanzitutto, Hegel stesso non interpreta la relazione tra giudizio e proposizione in modo univoco, talvolta questi sembrano usati come sinonimi, altre volte sono, appunto, distinti<sup>130</sup>.

Qui sarà sufficiente considerare un esempio particolare dell’uso che Hegel fa di questi termini. Tale esempio è funzionale alla presente discussione perché potrebbe indurre a credere che Hegel riconosca nella relazione tra giudizio e proposizione quella vigente tra una forma linguistica e il contenuto da essa espressa. Questo modo di vedere, sarebbe allora argomentabile, è in linea con quanto è proposto da alcune teorie della verità contemporanee, fra cui la *identity theory of truth*. Pertanto, proseguirebbe l’argomentazione, un’interpretazione che ravvisi fra gli elementi della speculazione hegeliana anche l’individuazione di *contenuti proposizionali* avrebbe un proprio fondamento e delle garanzie testuali. L’impressione di questa affinità è tuttavia solo superficiale e viene presto smentita.

Il passo cui ci si riferisce fa parte della sezione “Del concetto in generale”, nel terzo libro della *Scienza della logica*. La scelta di questo brano è tanto più utile in vista del quarto capitolo, in cui si avrà modo di ampliare il ragionamento che qui si inizia soltanto.

Se questa forma [del giudizio positivo] sia *in sé e per sé* una forma della verità, se la proposizione ch’essa enuncia [*ob der Satz, den sie ausspricht*], l’individuo è un *universale*, non sia in sé dialettica, a questa ricerca non si va a pensare<sup>131</sup>.

Ora, da questo passaggio sembrerebbe che la proposizione sia qualcosa che venga espresso dalla forma del giudizio. Tuttavia, bisogna prima capirsi su cosa Hegel intenda qui per forma del giudizio. Si mostrerà nel quarto capitolo che ad essere a tema è il giudizio concepito come determinazione del concetto e quindi come forma logica e non tanto come entità linguistico-grammaticale. Questo aspetto verrà precisato e ampliato in seguito, per ora è sufficiente notare che la proposizione cui si fa riferimento nel passo citato è

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Cfr. ivi, pp. 214-215, per avere un quadro degli esempi di questa ambiguità, tratti dalla *Fenomenologia dello spirito* e dalla *Scienza della logica*.

<sup>131</sup> *WdL III*, p. 27 (672).

‘l’individuo è un universale’. Non certo una proposizione o un contenuto proposizionale sullo stile della *identity theory of truth* né di qualsiasi altra teoria contemporanea che includa nell’arsenale dei propri strumenti concettuali le proposizioni. ‘L’individuo è un universale’ non è evidentemente sullo stesso piano di proposizioni come ‘che la neve è bianca’, ‘che la primavera sta arrivando’ o ‘che il sale è cloruro di sodio’. Certamente, anche il giudizio ‘l’individuo è un universale’ potrebbe essere trattato al modo della *identity theory of truth*. In questo caso si direbbe che il contenuto espresso da questo giudizio (e cioè che l’individuo sia un universale) è vero se è identico al fatto che l’individuo è un universale. Ma Hegel intende piuttosto suggerire che *ogni* giudizio positivo (ad esempio ‘la neve è bianca’, ‘la rosa è rossa’ etc.) esprime la proposizione ‘l’individuo è un universale’ e questo non è certo in sintonia con la posizione della *identity theory of truth* né di altre teorie della verità.

Se quindi si volesse ravvisare in Hegel, cosa però complessa, l’elaborazione di una semantica e la teorizzazione di qualcosa come un contenuto proposizionale, si dovrebbe per lo meno ammettere che tale contenuto ha ben poco a che fare con quello individuato dalla *identity theory of truth*.

3. La terza obiezione concerne la legittimità di identificare ‘il senso più determinato della verità’, che Hegel, nella sezione “L’idea del vero”, presenta come «la verità quale idea *teoretica* nel suo senso proprio»<sup>132</sup>, con la correttezza intesa come *Übereinstimmung* (del contenuto) di un giudizio o di una rappresentazione con un oggetto esterno. Una simile interpretazione appare fuorviante per una ragione principale ed è curioso che Halbig non l’abbia individuata, poiché le indicazioni per essa sono contenute in passaggi hegeliani che egli stesso cita.

Nell’aggiunta al paragrafo 213 dell’*Enciclopedia* si legge che la verità formale, o semplice esattezza, «è la verità soltanto in relazione alla coscienza»<sup>133</sup>. Come si è avuto modo di sottolineare nell’introduzione alla presente ricerca, l’ambito circoscritto dalla *Scienza della logica* concerne l’elemento del pensiero *puro*. Ciò significa che tale scienza «è [...] da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, com’essa è in sé e per sé senza velo*»<sup>134</sup>. Una simile esposizione presuppone (un presupposto che verrà comunque dimostrato all’interno dello stesso svolgersi della logica) la liberazione dall’opposizione della coscienza. Se dunque il modello della *Richtigkeit* è posto da Hegel in relazione proprio alla coscienza, ciò dovrebbe suggerire che esso non rientra nella trattazione della logica. Se questo discorso vale per la *Scienza della logica* in generale, a maggior ragione vale per la sezione intitolata “L’idea”, in cui è contenuta la parte sfruttata da Halbig ai propri fini interpretativi: “L’idea del vero”.

---

<sup>132</sup> Ivi, p. 200 (890).

<sup>133</sup> *Enz.*, § 213 Z.

<sup>134</sup> *WdL I*, p. 34 (31).



Si potrebbe obiettare che la precisazione secondo cui la *Richtigkeit* è la verità in relazione alla coscienza compare in un'aggiunta al testo. Dunque, per una lettura 'purista', si incontrerebbe qui uno pseudo-Hegel. Certamente. Tuttavia, lo stesso argomento è ribadito nel testo principale del § 213 dell'*Enciclopedia* nel modo che segue:

L'idea è il vero *in sé e per sé, l'assoluta unità del concetto e dell'oggettività*. [...] L'idea è la *verità*; infatti la verità consiste nel fatto che l'oggettività corrisponde [*entspricht*] al concetto – non nel fatto che cose esterne corrispondano alle mie rappresentazioni; queste sono soltanto rappresentazioni *esatte* che *io* ho come *questi*. Nell'idea non si ha a che fare più con un «questi», né con rappresentazioni, né con cose esterne<sup>135</sup>.

Dovrebbero essere in particolare le ultime righe a destare la nostra attenzione: «Nell'idea non si ha a che fare più con un “questi”, né con rappresentazioni, né con cose esterne». Ciò significa che anche nell'idea teoretica – l'idea del vero – non si ha più a che fare né con un singolo soggetto finito (o una singola coscienza), né con rappresentazioni, né con cose esterne. Semmai, poiché nella *Scienza della logica* sono esposte le determinazioni del concetto in quanto pensieri oggettivi, il soggetto che qui si ritrova è la soggettività stessa del concetto. Essa non deve però essere intesa in senso soggettivistico, ma nel senso per cui Hegel afferma che il vero deve essere concepito «non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»<sup>136</sup>.

Ciò impedisce, dunque, di leggere 'il senso più determinato della verità' come accordo fra una rappresentazione o un giudizio e un oggetto esterno, vale a dire, come *Richtigkeit* e in generale come verità proposizionale al modo in cui è intesa dalle attuali teorie della verità.

Questo significa che è necessario un altro paradigma concettuale per spiegare 'l'idea del vero' a tema nella *Scienza della logica*. Innanzitutto, essa deve essere concepita come una determinazione logica che si produce internamente all'automovimento del concetto, concepito come pensiero puro, un pensiero però, questo sì, che è da intendersi come pensiero oggettivo. Vale a dire, come il dispiegamento di una struttura razionale che costituisce la 'vera realtà': una struttura razionale che informa tanto il pensiero del singolo soggetto quanto ciò cui abitualmente è attribuita la qualifica di 'realtà' (la realtà empirica, la realtà sociale intersoggettiva ecc.), screditando l'idea come astratta in quanto sarebbe *solo* un'idea<sup>137</sup>. Tuttavia,

---

<sup>135</sup> Enz., § 213.

<sup>136</sup> *PhG*, p. 18 (I/13).

<sup>137</sup> Cfr. *WdL III*, p. 174 (858): «Mentre ora l'espressione *d'idea* vien riserbata per il concetto oggettivo o reale, e l'idea vien distinta dal concetto stesso, ma più ancora dalla semplice rappresentazione, più che mai bisogna rigettare quella stima che dell'idea si fa quasi fosse soltanto qualcosa d'irreale e secondo cui di pensieri veri si dice che *non siano altro che idee*».

per Hegel (e su questo si tornerà con più ampi commenti nel prossimo capitolo) la vera realtà è questa struttura razionale, il pensiero oggettivo.

L'idea del vero è dunque da interpretarsi come una delle determinazioni in cui il concetto, *differenziandosi* internamente a se stesso, si determina, appunto, e si dà così un contenuto. Ciò ha delle conseguenze anche sul modo in cui si deve considerare 'l'idea del vero' nel processo logico: essa deve essere esposta precisamente *in quanto* determinazione *logica pura*, a prescindere, quindi, da ogni contenuto empirico, accidentale. Il discorso è analogo a quello che Hegel fa nel momento in cui, sempre nella sezione "L'idea", tratta della vita:

L'idea della vita tocca un oggetto così concreto e, se si vuole, così reale, che con essa secondo la rappresentazione ordinaria della logica il campo di questa può sembrare oltrepassato. Certo, se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tale qual è l'idea o la vita. [...] Ma questa idea [della vita] è poi sorta dalla propria necessità del concetto. L'*idea*, il *vero* in sé e per sé, è essenzialmente oggetto della logica. Dovendo essere anzitutto considerata nella sua immediatezza, occorre coglierla e conoscerla in questa determinatezza, nella quale essa è *vita*, affinché la considerazione di essa non sia un che di vuoto e d'indeterminato. Soltanto forse occorrerà notare fino a che punto differisca la prospettiva logica della vita dall'altra sua prospettiva scientifica. Ciò nondimeno non si appartien qui di guardare in che modo si tratti della vita nelle scienze non filosofiche, ma soltanto in che modo s'abbia a distinguere la vita logica, come idea pura, dalla vita naturale che vien considerata nella *filosofia della natura*, e dalla vita in quanto sta unita con lo spirito. [...] nell'idea della vita i momenti della realtà di questa non acquistano la figura di realtà esteriore, ma restano racchiusi nella forma del concetto<sup>138</sup>.

Analoghe riflessioni valgono per lo spirito:

Quest'idea è ora lo *spirito*. – Si può però notare ancora, in proposito, che lo spirito vien considerato qui in quella forma che conviene a quest'idea come logica. Quest'idea ha cioè anche altre forme, che si possono indicar qui di passaggio, nelle quali dev'essere considerata nelle scienze concrete dello spirito, vale a dire come *anima*, *coscienza*, e *spirito come tale*<sup>139</sup>.

Questi brani indirizzano l'attenzione verso la prospettiva logica attraverso la quale è necessario leggere ogni determinazione concettuale esposta nella *Scienza della logica*. Non è allora un caso, a questo riguardo, che Hegel dia qui

---

<sup>138</sup> Ivi, pp. 179-180 (863-865).

<sup>139</sup> Ivi, p. 197 (885). Cfr. anche ivi, p. 198 (887-888): «L'*idea dello spirito* invece, la quale è un oggetto *logico*, sta già nell'ambito della scienza pura. Questa non ha quindi bisogno di stare a vedere in qual modo lo spirito percorra cotesta via nella quale è intricato colla natura, colla determinatezza immediata e colla materia o colla rappresentazione, ciò che si considera in quelle tre scienze [antropologia, fenomenologia, psicologia]».

titoli come “L’*idea* del conoscere”, “L’*idea* del vero”, “L’*idea* del bene”: il fatto che in queste espressioni compaia ‘l’*idea*’ e non si parli semplicemente del ‘conoscere’, del ‘vero’ e del ‘bene’, non è solo un riferimento alla particolare sezione della *Scienza della logica* in cui ci si trova, ma è altrettanto una precisa informazione circa il modo in cui vadano intese le determinazioni oggetto di queste parti.

Nel suo insieme, il discorso fin qui condotto fornisce un’altra preziosa indicazione in merito al tipo di *contenuto* che debba essere preso in considerazione nella concezione hegeliana della verità. Se la logica espone l’autosviluppo del pensiero puro, ed ha quindi come contenuto questo stesso pensiero inteso come ‘pensiero oggettivo’<sup>140</sup>, allora in tale esposizione non rientrano elementi empirici e quindi neppure contenuti di giudizi che si basino su (o siano identici a, come vuole Halbig) una ‘realtà’ empirica. Ciò significa che per la concezione hegeliana della verità non sono rilevanti contenuti proposizionali come, solo per fare alcuni esempi, ‘che la neve è bianca’ o ‘che la primavera sta per arrivare’, i quali sarebbero identici, rispettivamente, al fatto che la neve sia bianca e a quello che la primavera stia per arrivare.

Questa riflessione conduce direttamente alla quarta obiezione.

4. La quarta obiezione riprende un discorso già avviato nel paragrafo precedente e anticipa aspetti che verranno trattati nei capitoli successivi (la realtà e il tipo di contenuto a tema nella concezione hegeliana della verità, la relazione tra ontologia ed epistemologia in Hegel). Per questo motivo, tale obiezione svolge anche una funzione di collegamento al terzo capitolo. Essa ha come scopo principale quello di interrogarsi su quale sia il contenuto conoscitivo primariamente in gioco nell’epistemologia hegeliana. Le possibilità sono due. A essere coinvolto potrebbe essere (a) un contenuto logico, oppure (b) un contenuto proposizionale, per come lo intende Halbig.

(a) Affermando che nell’ambito dell’epistemologia hegeliana il contenuto da conoscere è un contenuto logico, si vuole dire che quanto deve emergere nel sapere è lo stesso processo di autosviluppo del concetto attraverso le proprie determinazioni. Del resto, tale processo altro non è che la realizzazione dell’*Idea*, ovvero della *Übereinstimmung* di concetto e oggettività. Ciò significa che il contenuto che deve essere esplicitato nel sapere è quello che Halbig definisce come il concetto ontologico di verità. Per riassumere: secondo la prospettiva che si sta qui considerando (e che si cercherà di argomentare approfonditamente dal prossimo capitolo) quanto deve

---

<sup>140</sup> Cfr. *WdL I*, p. 34 (31): «Il *contenuto* della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi [...] dall’esser formale, lungi dall’esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l’assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia, – una materia, però, la cui forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l’assoluta forma stessa».

emergere nel sapere è la struttura stessa della verità come processo di realizzazione dell'assoluta unità di concetto e oggettività.

Ciò è anche in linea con lo specifico contesto della *Scienza della logica*, su cui si è avuto modo di dire qualcosa poco sopra. Essa espone lo sviluppo del pensiero puro, tutto ciò che viene qui presentato deve essere considerato in una prospettiva logica. Questo significa che anche il conoscere nella particolare determinazione di ciò che Hegel chiama «idea *teoretica* nel suo senso proprio» deve essere inteso da un punto vista prettamente logico come determinazione del concetto. Ciò comporta che il sapere qui considerato non debba essere concepito come il sapere di un singolo soggetto o, peggio ancora, il sapere della coscienza, ma come il sapere attraverso cui è il concetto medesimo (il pensiero puro) a *sapersi*<sup>141</sup>.

A questo proposito un'osservazione di Horstmann può essere chiarificatrice. Egli individua nella generale impostazione filosofica hegeliana tre rivendicazioni, di cui una è di natura epistemologica. Essa «consiste nell'affermazione che la conoscenza (*Erkenntnis*) nel suo senso proprio può essere pensata solo come auto-conoscenza»<sup>142</sup>.

Per il concetto *sapersi* significa riconoscersi come Idea, cioè come assoluta unità di concetto e oggettività: significa riconoscersi come ciò che solo è veramente reale (nel senso di *wirklich*). Ora, certamente questo *sapersi* da parte del pensiero puro può avvenire solo attraverso quelle che Halbig definisce 'le prestazioni epistemiche del soggetto': tale consapevolezza si realizza, cioè, a tutti gli effetti, nel pensiero riflessivo del soggetto, nell'autocoscienza. Tuttavia, ancora una volta, questo pensiero del soggetto non è da intendersi come il pensiero finito della coscienza fenomenologica, ma come il pensiero di un soggetto che si è elevato al di sopra dell'opposizione della coscienza e riflette sul pensiero stesso nella sua pura processualità. Banalizzando, la domanda a cui la *Scienza della logica* vuole dare risposta è: come 'funziona' il pensiero (concepito come pensiero oggettivo)? Come si sviluppa da se stesso? Come si autodetermina?<sup>143</sup>

Va inoltre aggiunta, internamente a questo discorso, la precisazione che Hegel formula nella seconda Prefazione alla *Scienza della logica*, laddove suggerisce che non siamo noi a possedere il pensiero (inteso come sviluppo di determinazioni concettuali), ma è piuttosto il pensiero a possedere noi<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> Nella sezione della *Scienza della logica* dedicata all'Idea, Hegel parla infatti del conoscere (*Erkennen*) come «del proprio cogliersi del concetto [*das Sich-selbst-Erfassen des Begriffs*]». *WdL III*, p. 179 (864).

<sup>142</sup> Horstmann (1999), p. 278.

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, pp. 279-280: «Secondo Hegel, questa nuova logica rivela le leggi che governano la costituzione e lo sviluppo della ragione (intesa come un concetto ontologico)». Per Hegel la *Scienza della logica* espone «lo svolgimento del pensiero nella necessità sua». *WdL I*, p. 18 (19).

<sup>144</sup> Cfr. *ivi*, p. 14 (14): «Quindi è che meno che mai possiam credere che quelle forme di pensiero, le quali si stendono attraverso a tutte le nostre rappresentazioni (sian poi queste soltanto teoretiche, oppur contengano una materia spettante o alla sensazione o all'istinto o

Questo significa, tornando a quel che si diceva qualche riga sopra, che il pensiero di un soggetto che si è elevato al di sopra dell'opposizione della coscienza e riflette sul pensiero stesso è già questo pensiero oggettivo, cioè, si trova già al livello in cui è stata riconosciuta la nostra appartenenza al pensiero contro l'appartenenza del pensiero a noi.

Tutto questo discorso, rapportato alla specifica determinazione del conoscere come tale, porta a sostenere che nel sapere emerga non tanto l'identità di un contenuto proposizionale con un fatto, quanto l'identità di struttura razionale di soggetto e oggetto.

(b) Per quanto riguarda la seconda interpretazione (che è poi quella avanzata da Halbig) il contenuto che troverebbe spazio nell'epistemologia hegeliana sarebbe invece un contenuto proposizionale.

La cosa curiosa è che Halbig stesso, pur essendo piuttosto esplicito in merito a quale sia la propria interpretazione e quindi in merito all'elezione del contenuto proposizionale come parte integrante della teoria della conoscenza hegeliana, sembri a volte oscillare tra le due prospettive qui presentate.

Ad esempio, quando Halbig discute la distinzione, introdotta da McDowell, tra pensiero in quanto contenuto pensato e pensiero in quanto attività mentale, egli suggerisce che traccia di questa distinzione è già presente in Hegel<sup>145</sup>. Esempio di ciò sarebbero alcuni passaggi presi dal § 24 dell'*Enciclopedia* e dalla nota a esso annessa:

In modo conforme a queste spiegazioni, i pensieri possono essere chiamati pensieri *oggettivi*; tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero *conscio*<sup>146</sup>.

Ma tanto si può vedere anche in un'introduzione preliminare: che, mentre il pensiero cerca di farsi un *concetto* delle cose, questo concetto (e insieme anche le sue forme più immediate, giudizio e ragionamento) non può consistere di caratteri e relazioni che sieno estranei ed estrinseci alle cose. La riflessione [...] conduce all'*universale* delle cose: questo è però esso stesso uno dei momenti del concetto. Che nel mondo vi sia intelligenza, che vi sia ragione, dice il medesimo dell'espressione «pensiero oggettivo». Ma quest'espressione è incomoda, appunto perché la parola pensiero troppo d'ordinario viene usata ad indicare

---

alla volontà), servano a noi; che cioè siamo noi, che le abbiamo in nostro possesso, e non piuttosto quelle, che hanno in possesso noi».

<sup>145</sup> Si ricorderà che garanzia di un realismo epistemologico e la parallela dissoluzione della minaccia di un idealismo soggettivo si trovano nell'ammettere che la realtà eserciti un *rational constraint* sull'attività di pensiero ma possa essere altrettanto pensabile nella sua interezza, possa cioè costituire un contenuto pensato. Questo perché tanto il pensiero come attività quanto la realtà presentano la medesima struttura concettuale

<sup>146</sup> *Enz.*, § 24.

ciò che appartiene soltanto allo spirito, alla coscienza, e l'altra: *oggettivo*, solo come riferentesi a ciò che non è spirituale<sup>147</sup>.

Commenta Halbig al proposito:

Per evitare i fraintendimenti legati a un tale utilizzo dell'espressione 'pensiero', Hegel introduce i concetti di 'determinazioni del pensiero' (*Denkbestimmungen*) – sulla base della sua neutralità tra soggettività ed oggettività e di 'pensiero oggettivo' [...], concetti che dovrebbero evitare già dal punto di vista terminologico che per esempio si intenda, in modo erroneo, il puro atto mentale<sup>148</sup>.

Si può riformulare la cosa nel modo che segue. Nei passaggi hegeliani citati emergerebbero l'avversione di Hegel verso un'interpretazione meramente soggettiva del 'pensiero' (cosa che allontana Hegel da un idealismo soggettivo) e la difesa di una posizione che contempli i 'pensieri oggettivi'.

Ora, se, come ritiene Halbig, in questi passaggi è presente una distinzione, anche solo implicita, tra pensiero in quanto attività mentale e pensiero in quanto contenuto pensato, e se inoltre le *Denkbestimmungen* sono indicate come ciò che non è da intendersi come puro atto mentale, allora non resta altro che identificare queste ultime con i contenuti pensati, cioè gli stessi contenuti del pensiero in quanto attività, i quali però sarebbero altrettanto determinazioni che strutturano la realtà. Inoltre, sarebbero questi stessi pensieri oggettivi a dover costituire, in primo luogo, il contenuto della vera conoscenza<sup>149</sup>.

Da questo punto di vista, allora, il contenuto che verrebbe conosciuto come realtà sarebbero le stesse determinazioni del pensiero e pertanto l'autosviluppo del concetto nel suo complesso: la realizzazione del concetto ontologico di verità.

Questo trova conferma in alcune riflessioni di Halbig:

[...]Hegel deve mostrare che l'autodispiegamento del concetto deve essere compreso non solo come sistema di categorie epistemiche, ma insieme come movimento ontologico di individuazione, proprio in quanto sistema di pensieri oggettivi. [...] In questo senso, l'intera realtà dev'essere vista come il regno dei pensieri oggettivi. Nell'autocoscienza empirica questa struttura ontologica

---

<sup>147</sup> Ivi, § 24 Anm.

<sup>148</sup> Halbig (2007), pp. 46-47.

<sup>149</sup> Per analoghe affermazioni che si prestano a questo tipo di lettura, vedi anche ivi, p. 52: «Allo stesso tempo diviene chiaro perché non può darsi alcun limite esterno alle nostre prestazioni concettuali, dietro il quale si celerebbe una di queste dimensioni della realtà in linea di principio inaccessibili. Proprio quei concetti che abbiamo a disposizione attivamente nei nostri giudizi costituiscono *in sé [an sich]* la realtà; la struttura là realizzata diviene nel conoscere epistemicamente trasparente a se stessa».

perviene tuttavia al per-sé, cosicché solo qui il movimento ontologico può essere recuperato in modo epistemologico<sup>150</sup>.

Tutto ciò è da leggersi come «autofinitizzazione dell'autocoscienza assoluta e della sua autoesplicazione in quella finita. Allo stesso tempo, in quella autoesplicazione, la soggettività assoluta prende consapevolezza di sé come soggettività che si determina liberamente»<sup>151</sup>.

Ora, sulla base di queste dichiarazioni sembra che, in effetti, quanto viene alla luce da un punto di vista epistemologico (ciò che emerge nel sapere) sia proprio la struttura ontologica che, come sistema dei pensieri oggettivi, perviene al *per sé*.

Eppure, l'impostazione che Halbig stesso impartisce alla propria lettura della teoria della conoscenza hegeliana è esplicitamente orientata verso la rilevanza del contenuto proposizionale.

Se in questo senso con pensiero si intende il contenuto dell'atto mentale, si può affermare allora a buon diritto che il pensiero non viene più limitato da qualcosa di *esterno*, senza abbandonare in questo modo il "rational constraint" a causa di un mondo indipendente dagli atti mentali del soggetto. Così il contenuto dell'esperienza che ho in questo momento guardando fuori dalla finestra consiste nel fatto che le foglie dell'albero sono verdi. Proprio ciò costituisce anche il contenuto di un giudizio su ciò che sto vedendo. Se si esclude qui il caso di un possibile errore, il contenuto della mia esperienza visiva – che le foglie sono verdi – non è nient'altro che lo stato di cose che forma una parte del mondo. L'albero davanti alla mia finestra ha foglie verdi e nient'altro forma il contenuto della mia corrispondente esperienza visiva<sup>152</sup>.

Qui i pensieri (come contenuti pensati) non sono chiaramente più i 'pensieri oggettivi' come determinazioni del concetto, quanto piuttosto contenuti proposizionali del tipo "le foglie dell'albero sono verdi". Non solo. In questo ragionamento è anche implicata una particolare concezione di realtà: essa è intesa come insieme di stati di cose. L'identità tra pensiero e fatto è allora stabilita su questo concetto di realtà.

Sulla base di quanto osservato finora, si possono riassumere i punti principali delle posizioni messe a confronto.

Nell'ambito della concezione hegeliana della verità, per quanto riguarda il tipo di contenuto al centro della teoria epistemologica di Hegel, concorrono almeno due interpretazioni. Esse fanno capo a due diversi tipi di contenuti (pensati), che si espliciterebbero nel sapere e che sarebbero identici alla realtà: o un contenuto proposizionale o un contenuto logico.

Il primo è concepito come contenuto proposizionale di un giudizio e ha quale correlato una concezione di realtà intesa come insieme di 'stati di

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 45.

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> Ivi, pp. 47-48.

cose' o fatti. Una realtà, questa, che comprende anche ciò che comunemente si indica con 'realtà empirica', esperibile attraverso i sensi. In tale quadro, un giudizio è vero quando il suo contenuto proposizionale è identico a un fatto reale.

Il secondo, il contenuto logico, consiste piuttosto nei 'pensieri oggettivi': nel sistema delle determinazioni del concetto e dunque nella struttura di quella che Halbig definisce verità ontologica. In altre parole, l'epistemologia è *in primis* conoscere l'identità di struttura razionale di soggetto e oggetto.

Ma la conoscenza di tale struttura è, per come è esposta nella *Scienza della logica*, lo stesso sapersi (riconoscersi) del concetto in quanto unica vera realtà.

Su questo punto possono aiutare alcune riflessioni di Horstmann:

[...] la conoscenza, secondo Hegel, consiste in una relazione sussistente tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. È conoscenza in senso proprio se il soggetto conoscente comprende ciò che il suo oggetto è realmente. Poiché tutto ciò che c'è è ragione, il solo e fondamentale soggetto della conoscenza è la ragione stessa. [...] l'unico oggetto della conoscenza con cui la ragione può avere a che fare è, pure, se stessa<sup>153</sup>.

La concezione di 'realtà' in gioco in questa interpretazione coincide con quella del pensiero oggettivo. Il processo di autosviluppo del concetto esposto nella *Scienza della logica* mira a dimostrare che vi è un'unica struttura razionale che informa tanto il pensiero del soggetto finito quanto la 'realtà' empirica, sociale, politica, intersoggettiva ecc. e solo questa struttura razionale è la vera realtà, ciò che ne merita il nome<sup>154</sup>. Il sistema delle determinazioni concettuali è allora 'identico' alla realtà perché altro non è che la realtà: questo sistema (che è altrettanto un processo) e la realtà sono la stessa cosa, sono due nomi per la medesima cosa<sup>155</sup>.

Che in questo specifico luogo della *Scienza della logica* il contenuto che emerge nel sapere consista propriamente nel riconoscimento della *Übereinstimmung* di concetto e oggettività, lo dimostrano anche alcune dichiarazioni in merito al giudizio, che ne mettono in luce il ruolo internamente alla concezione hegeliana della verità.

5. Ciò conduce alla quinta obiezione, la quale mira a introdurre una questione che si affronterà nel quarto capitolo: qual è l'apporto del giudizio nel processo della verità? Il passaggio che ci può fornire qualche indicazione al riguardo è già stato citato in precedenza:

---

<sup>153</sup> Horstmann (1999), p. 280.

<sup>154</sup> Questo discorso sarà ripreso e argomentato nel prossimo capitolo.

<sup>155</sup> Sembra che qui affacciarsi l'identità numerica tra concetto e realtà, poiché essi vengono dichiarati come 'la stessa cosa'. Tuttavia, come si mostrerà alla fine del terzo capitolo, nel caso di Hegel, dire che essi sono la medesima cosa non implica una nozione di identità come immediata e statica, aspetto, questo, che invece sembra essere presente nella *identity theory*. Come si vedrà, in Hegel l'identità costituisce semmai il *processo* dell'identità.



Se la verità *oggettiva* è l'idea stessa come realtà corrispondente [*entsprechende*] al concetto, e se un oggetto può pertanto avere o non avere in lui verità, il senso però più determinato della verità è ch'essa è tale *per* il concetto o nel concetto soggettivo, cioè nel *sapere*. Essa è il rapporto del *giudizio di concetto*, che si mostrò come il giudizio formale della verità; in cotesto giudizio infatti il predicato è non solo l'oggettività del concetto, ma è il confronto che mette in relazione il concetto della cosa colla realtà sua<sup>156</sup>.

Il senso più determinato di verità – la verità per come è nel sapere – esprime il rapporto del giudizio di concetto. Ora, questo tipo di giudizio è quello che chiude la dialettica della sezione dedicata, appunto, al giudizio e definisce perciò la forma più concreta di esso. Nel giudizio di concetto è finalmente compiuta l'identità espressa dalla copula. Ma se l'identità di soggetto e predicato è qui realizzata, ciò avviene perché il soggetto è adeguato al proprio predicato e questo predicato non esprime una determinazione astratta (come ad esempio un colore), ma costituisce il concetto stesso del soggetto. In altre parole, nel giudizio di concetto è realizzata, sebbene in una forma ancora carente rispetto all'Idea (per questo Hegel parla di «giudizio *formale* della verità»), la struttura della verità materiale: l'accordo di concetto e realtà.

Se dunque il senso più determinato della verità si esprime come il rapporto del giudizio di concetto, ciò significa che esso si esprime come accordo (*Übereinstimmung*) del concetto e della realtà ed è precisamente questo accordo a costituire il contenuto che deve essere conosciuto.

Quali conseguenze ha tutto ciò? Innanzitutto, rilevare il ruolo del giudizio nel processo della verità significa considerarlo come determinazione logica, come *Denkbestimmung*, cioè come differenziazione interna allo sviluppo del concetto, e non al pari di una forma linguistica che esprimerebbe un contenuto proposizionale del tipo “che la neve è bianca”. Questo vuol dire, a propria volta, che la considerazione hegeliana del giudizio non rientra in una teoria proposizionale della verità, ma è parte integrante dell'esposizione del processo della verità che Halbig chiama ontologica: la determinazione del giudizio emerge all'interno del processo del concetto. Detto ancora in altri termini, cioè che a Hegel interessa del giudizio non è tanto la sua forma linguistico-grammaticale (atta a esprimere un contenuto proposizionale) ma l'*operazione logica* che attraverso di esso il concetto mette in atto: un separare che è anche un unire. Nella dialettica che coinvolge il giudizio, e che trova il proprio vertice nella realizzazione dell'identità (sebbene non esaustiva dell'Idea) di soggetto e predicato, viene tolta la presupposizione della separazione di questi ultimi. Ma il compimento di tale identità è possibile solo quando il soggetto sia adeguato al predicato che ne esprime propriamente il concetto, vale a dire, la sua *Bestimmung*, ciò che il soggetto *deve* essere. Ma in ciò altro non è espresso se non il concetto di verità

---

<sup>156</sup> *WdL III*, p. 200 (890).

materiale e dunque la struttura stessa della verità. Che con il giudizio di concetto si sia ancora solo di fronte a una nozione formale della verità è dovuto al fatto che il giudizio stesso non comprende in sé l'intero processo della realizzazione dell'Idea, ma ne costituisce solo un momento.

In conclusione, il conoscere a tema nella sezione della *Scienza della logica* in esame, mette in luce la struttura ontologica della verità e in questo contesto ciò che è rilevante del giudizio è il suo processo dialettico fino al giudizio di concetto, in cui si dà una sorta di definizione ancora formale di cosa sia la verità. Ciò non vale per un qualsiasi tipo di giudizio, ad esempio un giudizio dell'esserci, del tipo "la rosa è rossa". In quest'ultimo non è assolutamente rilevante che il contenuto proposizionale "che la rosa è rossa" sia identico al fatto che la rosa sia rossa. Ciò che importa, invece, è che si tratti di un giudizio in cui non è propriamente realizzata l'identità di soggetto e predicato, poiché sia l'uno sia l'altro sono ancora astrattamente determinati e non sono uniti dal rapporto che lega un oggetto al suo proprio concetto: la rosa potrebbe avere molti altri predicati accidentali (la forma, la dimensione ecc.) oltre a poter essere anche di un altro colore senza con questo cessare di essere una rosa; il predicato 'rosso' potrebbe competere a molti altri soggetti.

Il giudizio, in generale, non rientra nella concezione hegeliana della verità perché può esprimere un rapporto di identità tra un qualsiasi contenuto proposizionale e un fatto, bensì perché, al termine della dialettica che lo vede coinvolto, giunge, nel giudizio di concetto, a manifestare l'accordo di un oggetto con il suo concetto. In questo esso è un grado della realizzazione dell'Idea, poiché è una determinazione logica che attua, sebbene in modo ancora carente, la verità materiale, come accordo di concetto e realtà.

Nota Hegel al principio della sezione dedicata al giudizio di concetto:

Difficilmente si potrà dire che il saper pronunciare *giudizi dell'esser determinato* o dell'esserci, come: La rosa è rossa, la neve è bianca etc., sia segno di gran forza di giudizio. [...] nel *giudizio della necessità* l'oggetto è bensì nella sua universalità oggettiva, ma soltanto nel giudizio che resta ora a considerare si ha la *relazione sua al concetto*. Il concetto, in questo giudizio, è posto per base e, poiché sta in relazione coll'oggetto, è come un *dover essere*, cui la realtà può corrispondere o anche non corrispondere [*ein Sollen, dem die Realität angemessen sein kann oder auch nicht*]. – Solo un tal giudizio contien quindi un vero e proprio atto giudicativo<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 84 (746). Si approfondiranno i temi qui solo introdotti nel quarto capitolo. A conclusione di questa sezione, va detto, per completezza, che Baldwin ritorna sulle proprie dichiarazioni nell'articolo 'Über Wahrheit und Identität' (Baldwin 2004). Qui egli risponde alle critiche di Stern, ammettendo che, in effetti, nel passo hegeliano citato nel precedente articolo (cfr. Baldwin 1991, p. 40), era a tema un concetto di verità materiale e non proposizionale. Nonostante questa ammissione, Baldwin cerca di mantenere la validità della propria tesi, 'trasferendo' la presenza di una *identity theory of truth* in Hegel dal piano della *Wahrheit* a quello della *Richtigkeit*. Cfr. Baldwin (2004), pp. 29-31 e pp. 34-44; in particolare p. 30: «Stern ha ricuramente ragione, sia nel richiamare l'attenzione sulla distinzione tra verità proposizionale e materiale sia nel rilevare che nel passaggio da me

## 5.7. Conclusioni

Per concludere, si può valutare il guadagno apportato dalle analisi di Halbig al tema della presente ricerca e riassumere per punti ciò che è emerso in questo capitolo e che guida al prossimo.

Nonostante i punti critici dell'interpretazione di Halbig, vi è un pregio che va attribuito alla sua impostazione. Esso consiste nel riconoscimento generale che la verità, per come è concepita da Hegel, coinvolga un particolare rapporto di ontologia ed epistemologia e anzi si realizzi proprio nello svolgersi di questo rapporto.

Tuttavia, si ritiene qui che la lettura offerta da Halbig in merito a questa tematica presenti una qualche commistione tra diversi piani di considerazione. Tale commistione è dovuta all'intento di restituire l'epistemologia hegeliana come una forma di *identity theory of truth*.

Nel capitolo seguente si argomenterà a favore di un'altra lettura (pur latente in Halbig) del particolare rapporto di ontologia ed epistemologia attraverso cui la verità giunge a realizzazione. Qualche anticipazione al riguardo può essere offerta già in questa sede. Si può affermare, in modo ancora approssimativo, che questo rapporto si dia in un intreccio di essere e sapere in cui i due elementi in gioco non sono più intesi come distinti (al modo di un sapere, altro rispetto all'essere, che conoscerebbe l'essere), ma come il darsi un unico processo. Motivo per cui, il *vero* essere è per Hegel il concetto giunto a realizzazione nell'Idea<sup>158</sup> (e non l'essere della metafisica tradizionale), il quale nel medesimo processo in cui si pone, cioè nel processo in cui si determina attraverso le *Denkbestimmungen*, altrettanto riconosce se stesso (cioè, *sa se stesso*) come questo processo di autodeterminazione.

Questo significa che 'la verità per come è nel *sapere*', vale a dire l'idea teoretica, nel cui movimento Halbig individuava una parte centrale dell'epistemologia hegeliana, esprime sì una relazione epistemica, ma non al modo della *identity theory of truth*, in cui ciò che conta per il sapere è, semmai, che il contenuto di un giudizio sia identico a un fatto nella realtà. Questa relazione epistemica è invece da interpretarsi in altro modo: essa è già integrata nel 'movimento ontologico' del concetto e quanto in essa emerge è proprio il riconoscimento di tale movimento e della struttura che esso realizza (la *Übereinstimmung* di concetto e oggettività).

---

citato si tratti di verità materiale. Ciò nonostante, Hegel sosteneva la concezione che le due specie di verità siano legate l'una all'altra e che la verità proposizionale debba essere compresa in riferimento alla verità materiale dell'Idea – e quindi come identità». I motivi per cui anche questa versione della proposta di Baldwin lascia spazio a dubbi coincidono in gran parte con le obiezioni rivolte all'interpretazione di Halbig.

<sup>158</sup> Cfr. *WdL III*, p. 175 (859): «L'essere ha raggiunto il significato di *verità* in quanto l'idea è l'unità del concetto e della realtà; è dunque ormai soltanto quello che è idea». Vedi anche ivi, p. 176 (860): «[...] l'idea non ha soltanto il senso più generale del vero *essere*, dell'unità di *concetto* e *realtà* [...]».

Detto altrimenti, il conoscere è qui lo stesso sapersi del concetto: nel movimento di realizzazione dell'Idea, il processo epistemologico è integrato nel processo ontologico, nel senso che porta alla luce (e riconosce come proprie) le strutture logiche, le quali sono il contenuto peculiare del processo della verità. Ciò che conta – il vero sapere o ciò che è primariamente sapere – è quindi la conoscenza del 'sistema delle determinazioni logiche'. È il far emergere al livello del *per sé* il movimento che porta a realizzare il concetto di verità materiale. In questo, ciò che viene conosciuta è la struttura stessa della verità: la *Übereinstimmung* di concetto e oggettività.

In questo tipo di processo non è affatto centrale un concetto di sapere che sia inteso come riconoscimento dell'identità tra il contenuto di un giudizio e un fatto nella realtà, in cui quest'ultimo potrebbe essere il fatto che la neve sia bianca o che la primavera stia arrivando. La relazione epistemologica per eccellenza non è qui quella tra un contenuto proposizionale del tipo considerato dalla *identity theory of truth* e un fatto, ma quella tra il concetto in quanto movimento di autodeterminazione e se stesso. Il concetto ha cioè a oggetto se stesso e si riconosce come il processo logico che esso stesso dispiega.

Sapere che la neve è bianca o che sta arrivando la primavera individua un tipo di conoscenza empirica, che per Hegel non coincide con la conoscenza vera e propria.

Dall'analisi fin qui condotta sono emersi alcuni elementi che definiranno l'oggetto dei prossimi capitoli e che contribuiranno a rispondere alla domanda "*Did Hegel hold an identity theory of truth?*".

Come prima cosa, si può considerare che, anche e soprattutto sulla base delle critiche rivolte all'impostazione di Halbig, sembra più difendibile la tesi di Stern, secondo cui Hegel avrebbe poco a che fare con l'elaborazione di una teoria proposizionale della verità.

I tentativi di assimilare la posizione delle *identity theory of truth* a quella hegeliana derivano per lo più dal riconoscimento di un comune orizzonte metafisico-ontologico di riferimento, che rifiuta il dualismo di pensiero e realtà. Tuttavia, si argomentava, questo tratto comune non è affatto una garanzia della coincidenza delle rispettive elaborazioni in merito alla verità. Non solo, questo stesso elemento condiviso non necessariamente è concepito in modo analogo dalle due posizioni a tema. Ad esempio, una visione quale quella di McDowell (che ispira alcuni dichiarati difensori di una particolare versione della *identity theory of truth*) vede nell'assenza di *gap* ontologico tra pensiero e realtà un truismo, il quale, di per sé, non può essere oggetto di controversie metafisiche. Hegel, al contrario, sostiene la necessità di *dimostrare* attraverso lo sviluppo del sistema l'identità di struttura razionale di soggetto e oggetto.

In secondo luogo, proprio le obiezioni indirizzate alla lettura di Halbig hanno permesso di anticipare alcuni aspetti che è necessario chiarire per

verificare in che misura la concezione hegeliana della verità si distanzi dalla *identity theory of truth*.

Essi sono:

1. la distinzione tra contenuto proposizionale e contenuto logico;
2. due diversi concetti di 'realtà': l'insieme dei fatti (o degli stati di cose) da un lato, e la struttura razionale esposta nello sviluppo della verità intesa come assoluta unità di concetto e realtà, dall'altro;
3. due diversi modi di concepire il giudizio: come entità linguistico-grammaticale, che esprime una proposizione (un contenuto proposizionale), oppure come *Denkbestimmung* in cui è il concetto stesso a differenziarsi internamente a sé. In quest'ultimo caso il giudizio identifica un particolare tipo di movimento *logico*: un separare che è altrettanto un unire.

I prossimi capitoli mirano allo sviluppo di questi specifici temi.



### III

---

#### Il concetto e la (sua) realtà

Forma e contenuto del pensiero, realtà, identità

##### 1. *Il problema del 'contenuto di pensiero' in riferimento alla verità*

Uno fra i problemi che sinora hanno dato maggior filo da torcere è la comprensione di cosa si debba intendere con 'contenuto di pensiero'. Questo problema presenta poi come sfondo l'ulteriore questione di come sia da concepire il *pensiero* medesimo.

La definizione di tali nozioni ('pensiero' e 'contenuto di pensiero') è decisiva per la *identity theory of truth*, tanto che la disambiguazione di questi termini gioca un ruolo fondamentale nel chiarimento di quali elementi siano coinvolti nella concezione della verità che questa teoria intende proporre.

Riprendiamo la formulazione della *identity theory of truth* per come è proposta da Baldwin. Essa è «la tesi secondo cui la verità di un giudizio consiste nell'*identità* del contenuto del giudizio con un fatto». In altre parole, «si potrebbe dire, la verità del giudizio consiste in questo: che il suo contenuto è un fatto, e che quindi tale contenuto è *identico a* un fatto»<sup>1</sup>.

Nella definizione di verità qui offerta rientrano tre elementi principali: il contenuto del giudizio, il fatto, l'identità tra il contenuto del giudizio e il fatto. Ciò che ora interessa è il primo.

In che modo dobbiamo intendere il contenuto di un giudizio? Come è emerso dalla discussione condotta nel primo capitolo, esso può essere individuato innanzitutto attraverso due espressioni: *proposizione* (o contenuto proposizionale) e *pensiero*. La verità consiste allora nell'identità tra una proposizione, o un pensiero, e un fatto.

A questo punto sorge però l'esigenza, fortemente avvertita soprattutto all'interno del dibattito anglo-americano e soprattutto a proposito del tema della verità, di smarcarsi da un idealismo inteso nel senso peggiore del termine, per cui sarebbe la mente del soggetto a creare la realtà. Una posizione che concepisca la verità come identità di pensieri e fatti è, per questi filosofi, pericolosamente esposta al rischio di 'risucchiare' i fatti nei pensieri. Dire che i fatti sono identici ai pensieri, in questo caso, sarebbe come affermare che i fatti sono generati dalla mente, poiché i pensieri stessi, con cui questi fatti sono identici, costituiscono un prodotto mentale.

Nessuno fra i difensori della *identity theory of truth* vuole però sostenere qualcosa di simile. Conseguentemente, uno fra i primi compiti da assolvere per chi voglia andare avanti per la strada di questa teoria consiste nell'elaborare una contromossa all'accusa di idealismo.

---

<sup>1</sup> Baldwin (1991), p. 35. Cfr. testo originale: «It [the identity theory of truth] is basically the

Questa contromossa coincide in gran parte con la disambiguazione del termine ‘pensiero’ (*thought*) attuata da McDowell e sfruttata da altri interpreti ai fini della difesa della *identity theory of truth*. Secondo tale disambiguazione, lo si ripete, il pensiero può essere inteso da un lato come *attività* di pensiero, dall’altro come *contenuto* pensato: come *ciò che* è pensato.

Ora, a essere coinvolta in senso stretto nella definizione di verità proposta dalla *identity theory* è la seconda nozione di pensiero e non la prima. Ciò significa che la verità consiste nell’identità di un contenuto pensato e un fatto, e *non* nell’identità fra l’attività pensante in generale e i fatti.

In considerazione di ciò, Hornsby, che fa proprie le riflessioni di McDowell nel dichiarato tentativo di difendere una particolare versione della *identity theory*, ricorre a un ulteriore termine. Per indicare ciò che altrimenti è chiamato ‘proposizione’ o ‘pensiero’ (in quanto contenuto pensato) Hornsby preferisce impiegare l’espressione ‘*thinkable*’ (ciò che è pensabile o che può essere pensato)<sup>2</sup>. In questo modo emerge con più chiarezza la natura di contenuto pensato e non di attività pensante che caratterizza ciò che, in caso di un giudizio vero, è affermato essere identico a un fatto. Tra questi *thinkables* (tra le cose che possono essere pensate) rientrano appunto (anche) i fatti e nel caso in cui si dia verità sono proprio i fatti a costituire i contenuti pensati.

Va però fatta una precisazione: negli autori che tentano di avvicinare la *identity theory of truth* e la concezione hegeliana della verità (Ellis, Halbig), il pensiero come attività pensante non è un elemento che possa essere scartato solo perché a rientrare nella definizione di verità è l’altro significato di pensiero.

Il quadro *ontologico* in cui rientra la posizione della *identity theory*, sia questa intesa come truismo o tesi metafisica, e che ne è in un certo senso la condizione di possibilità, prevede l’assenza di un *gap* tra pensiero e realtà, dove stavolta ‘pensiero’ è da concepirsi proprio come attività pensante. Che sia questo lo sfondo in cui inserire la *identity theory* è testimoniato non solo da dichiarazioni esplicite da parte degli autori coinvolti, ma anche, per via negativa, dall’opposizione alla teoria della corrispondenza, che è accusata di concepire pensiero e realtà come dimensioni eterogenee.

Questa assenza di separazione ontologica assume presto i tratti, in McDowell così come in Ellis e Halbig, di un’*identità di struttura concettuale* di pensiero e realtà. Vale a dire: ambedue sono strutturati razionalmente e questa struttura razionale è la medesima per entrambi. È allora proprio la non separazione ontologica di pensiero e realtà, cioè la loro identità concettuale, a rendere possibile l’identità tra contenuti pensati e fatti<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. Hornsby (1997).

<sup>3</sup> Ciò può essere riformulato attraverso i termini impiegati da McDowell nel modo che segue: è il fatto che non ci sia «nessuna soluzione di continuità [*no gap*] tra il pensiero, in quanto tale, e il mondo» che fa sì che non ci sia «nessuna soluzione di continuità ontologica [*no ontological gap*] tra il tipo di cose che si possono intendere [*mean*], o in



A ulteriore confutazione dell'accusa di idealismo, in questa posizione teorica rientra anche la 'clausola' per cui la realtà esercita sull'*attività* del pensiero un '*rational constraint*'. Tale vincolo razionale limita il pensiero in quanto attività, nel momento in cui il pensiero voglia esprimersi in giudizi veri, ma non limita il pensiero in quanto contenuto pensato: la realtà è del tutto pensabile, può costituire un contenuto pensato. In altre parole, la realtà, sebbene non sia riducibile al pensiero come attività mentale, ma ne sia anzi indipendente, è interamente pensabile. Se essa può esercitare un tale vincolo, o viceversa, se il pensiero è suscettibile a tale vincolo, è proprio perché i due non si pongono in dimensioni reciprocamente eterogenee, ma condividono, per così dire, uno stesso terreno razionale.

Va precisato che questo sfondo ontologico – che comprende (1) l'identità di struttura razionale di pensiero e realtà o, alla McDowell, '*the unboundedness of the conceptual*'<sup>4</sup>, il non avere confini da parte del concettuale, e (2) la presenza di un '*rational constraint*' – è maggiormente esplicitato da quegli autori che in un modo o nell'altro si avvicinano al pensiero hegeliano (Ellis, Halbig e McDowell, anche se quest'ultimo, come visto, non dichiara esplicitamente di abbracciare una '*identity theory of truth*' e anche se le sue riflessioni riguardanti la speculazione hegeliana non sono principalmente mirate al tema della verità).

Gli autori che invece rimangono entro il contesto della '*identity theory of truth*' nel campo della filosofia analitica, non svolgono il tema della non-separazione di pensiero e realtà in modo così articolato. Essi si limitano, per lo più, a un contrasto negativo con la teoria della corrispondenza e concentrano i propri sforzi nel tentativo di chiarire, piuttosto, cosa significhi l'identità di fatti e proposizioni.

Non è del resto un caso che siano proprio gli interpreti che in qualche modo cercano di creare un ponte fra Hegel e la '*identity theory of truth*' a esplicitare maggiormente lo sfondo ontologico da cui poi può emergere la stessa '*identity theory*'. Come infatti si è osservato quando si analizzavano le posizioni di Ellis e Halbig, la ricostruzione di tale quadro ontologico è necessaria a questi autori proprio per sostenere una 'compatibilità' fra la concezione hegeliana dell'identità di pensiero e realtà e la prospettiva della '*identity theory*'. In altre parole, la messa in rilievo di questi aspetti di carattere ontologico, che di per sé non sono manifesti nella definizione della verità come identità del contenuto di un giudizio con un fatto, è funzionale alla possibilità di equiparare, in una successiva mossa interpretativa, la posizione hegeliana alla '*identity theory of truth*'.

Tuttavia, si affermava nel secondo capitolo, un comune orizzonte ontologico della relazione di pensiero e realtà non è garanzia di una stessa

---

generale il tipo di cose che si possono pensare, e il tipo di cose che possono accadere [*the sort of thing that can be the case*]». McDowell (1996), rispettivamente p. 27 (tr. it., p. 29) e p. 27 (tr. it., p. 28).

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, *Lecture II*, pp. 24-45 (tr. it., pp. 25-48)

elaborazione del tema specifico della verità, per quanto i termini in gioco siano, almeno a parole, sempre gli stessi: pensiero e realtà, appunto. E questo per almeno due buoni motivi: come si vedrà, le due posizioni potrebbero divergere (e divergono!) non solo nel modo di concepire il *pensiero* come attività (aspetto, questo, lasciato a margine da quelle riflessioni che non rivolgono alcuna attenzione a Hegel e si concentrano *esclusivamente* sulla *identity theory* nel tentativo di sostenerne la maggiore appetibilità rispetto alle innumerevoli altre teorie della verità contemporanee), ma anche e soprattutto nel modo di concepire il *contenuto* di pensiero, o meglio, il contenuto pensato.

Nell'impiego dell'espressione 'contenuto di pensiero', che come si è visto creava qualche problema nella proposta avanzata da Ellis, si intende qui il contenuto dell'attività di pensiero, cioè, *ciò che è pensato dal pensiero, i contenuti pensati dall'attività pensante*. Si potrebbe dire, forse forzando un po' le cose, che per la *identity theory*, nel caso in cui vi sia verità, il pensiero pensa fatti, essendo i contenuti pensati identici ai fatti.

Cosa pensa, invece, il pensiero nella concezione hegeliana della verità? Quali sono i contenuti pensati? E prima di tutto, come intende Hegel il pensiero coinvolto nella sua concezione della verità? È interamente riconducibile all'attività mentale dei soggetti?

La trattazione specifica degli elementi coinvolti nella riflessione hegeliana sulla verità riprenderà da queste domande. Prima si deve però ricordare un altro aspetto.

Il problema del contenuto emerge (anche) quando, nell'analisi di cosa sia la verità, non si voglia prendere tra gli elementi coinvolti il giudizio *come entità linguistico-grammaticale*. Un sostenitore della *identity theory*, su questo Ellis ha ragione, non intende dire che si ha verità quando un giudizio (o una frase o un enunciato), in quanto forma linguistica, è identico a un fatto. Se così fosse, si finirebbe con il sostenere che la realtà è linguistica (o che è linguaggio), posizione filosofica, questa, che ha trovato e trova certo degli adepti, ma che non rientra nell'ambito della teoria in esame.

Piuttosto, un difensore della *identity theory* riconosce come elemento coinvolto nella definizione di cosa sia verità *ciò che viene pensato nel giudizio*, ciò che è espresso da questo. Nella formulazione di Baldwin è appunto il contenuto del giudizio a dover essere identico a un fatto. Si può allora certamente dire che sia il giudizio a essere vero, ma con ciò si deve intendere che se esso è tale, è perché il suo contenuto è identico a un fatto, non perché lo sia la sua forma linguistico-grammaticale composta di nomi, verbi, complementi.

In sostanza, la scelta di non basarsi sulla forma linguistica quando si voglia parlare di verità porta all'esigenza di individuare un *contenuto* espresso da tale forma. Proprio per rispondere a questa esigenza Ellis ricorreva all'espressione 'contenuto di pensiero', creando qualche confusione

nell'impiego del termine 'contenuto'<sup>5</sup>. Per evitare che si innescasse un rimando all'infinito di pensieri che contengono altri pensieri che ne contengono altri ancora (operazione, questa, destinata a non essere mai esplicativa), nel secondo capitolo si è tentato di sciogliere tale confusione ammettendo che con 'contenuto di pensiero' Ellis intenda il contenuto pensato, espresso nel giudizio.

Questa, per linee essenziali, la ricostruzione delle tematiche e degli argomenti che, sul versante della *identity theory of truth*, sono coinvolti nello sviluppo del problema del 'contenuto'. Esso, come visto, può essere declinato in due modi: o come contenuto del giudizio o come contenuto pensato. Nel caso della *identity theory*, queste due espressioni sembrano riferirsi alla medesima cosa: a *ciò che* è espresso dal giudizio (ciò che è espresso da giudizio, infatti, è anche ciò che è pensato).

Ad esempio, il contenuto espresso dal giudizio 'la neve è bianca' è che la neve è bianca. Ma questo contenuto è altrettanto il contenuto pensato.

Vale lo stesso per la concezione hegeliana della verità? Cosa definisce il contenuto del pensiero come attività in Hegel? E in cosa consiste il contenuto del giudizio? Le ultime due domande individuano gli interrogativi da cui prenderanno le mosse, rispettivamente, il presente capitolo e il successivo.

I paragrafi che ora seguiranno si concentreranno sul tema della relazione tra forma e contenuto del pensiero in Hegel, con particolare riferimento alla *Scienza della logica*. Da questa analisi emergerà il senso in cui tanto il 'pensiero' quanto il 'contenuto del pensiero' debbano essere intesi con riguardo alla concezione hegeliana della verità. Ciò permetterà di svolgere alcune riflessioni su quale sia la *realtà* a tema in questa medesima concezione. Il risultato guadagnato porterà poi a considerare il carattere 'formativo' della realtà esposta nella *Scienza della logica* rispetto alle realtà oggetto della Filosofia della natura e della Filosofia dello spirito<sup>6</sup>. La discussione di tali aspetti consentirà di articolare alcune considerazioni sui temi dell'idealità del finito e della relazione tra ontologia ed epistemologia in riferimento al costituirsi della verità.

L'ultima parte del presente capitolo avrà come tema la nozione di identità, di cui saranno valutati il ruolo e la rilevanza in riferimento all'elaborazione di Hegel sulla verità. In questo particolare frangente si avrà modo di argomentare che mentre per la *identity theory of truth* il termine 'identità' è assolutamente centrale, poiché proprio sulla scelta di tale nozione si gioca gran parte della proposta filosofica di questa teoria, nonché la sua opposizione alla teoria della corrispondenza, per Hegel è solo una fra le possibili espressioni impiegate per individuare un certo movimento logico.

Dalla trattazione che verrà condotta, si vedrà come sia la stessa relazione tra forma e contenuto del pensiero a chiamare in causa un tipo di processo

---

<sup>5</sup> Cfr. Ellis (2005), p. 112.

<sup>6</sup> Si tratterà anche di chiarire come queste non costituiscano tre diverse realtà.

che può eventualmente essere descritto come un processo di identità o, meglio, di *Übereinstimmung*.

## 2. La relazione tra forma e contenuto del pensiero

La domanda *Did Hegel hold an identity theory of truth?* è stata esplicitamente tematizzata nel secondo capitolo, tuttavia, essa costituisce il filo rosso che percorre la presente ricerca nella sua interezza. Si comincerà ora a sviluppare la risposta a tale questione attraverso un confronto diretto e mirato con i testi hegeliani<sup>7</sup>. L'analisi che seguirà dovrà di necessità mantenere un confronto costante con l'elaborazione offerta dalla *identity theory*, poiché si tratterà di valutare man mano la distanza o la vicinanza tra quest'ultima e la posizione hegeliana.

A questo scopo, come prima cosa ci si può chiedere: nella riflessione hegeliana sulla verità ci sono elementi che possano essere ricondotti alla distinzione tra il pensiero come attività e il pensiero come contenuto pensato? Se sì, come devono essere intese queste due nozioni?

Il primo suggerimento, che si tratterà ora di argomentare, è che in Hegel sia in effetti presente qualcosa di simile, anche se ciò non viene articolato al modo della *identity theory of truth*. Nello specifico, la relazione fra il pensiero come attività e il pensiero in quanto contenuto pensato si esplicita nella relazione della forma logica al proprio contenuto. Cogliere questa relazione nel suo senso propriamente speculativo è per Hegel decisivo ai fini della comprensione non solo della verità, ma anche della scienza logica, la cui esposizione coincide con l'esposizione della verità.

L'analisi può prendere avvio dalla domanda seguente: che contenuto ha la verità? Tale questione è affrontata da Hegel attraverso quest'altra: che contenuto ha il pensiero? Deve prenderlo dall'esterno oppure può produrlo autonomamente, generandolo da sé? O ancora, il pensiero individua meramente una forma che debba poi procurarsi un contenuto altrove, oppure è una forma che ha in pari tempo un contenuto immanente: una forma che è anche contenuto?

La risposta fornita da Hegel a queste domande si configura contemporaneamente come una critica sia al modo tradizionale di intendere la logica sia alla logica trascendentale kantiana.

Come è evidente se non altro fin dalla stesura della *Fenomenologia dello spirito*, il problema del contenuto in riferimento al vero è per Hegel il problema di un contenuto *determinato* e *immanente* alla 'forma' del pensiero. Esempi di questo problema, che Hegel si propone di superare attraverso l'esposizione della *Scienza della logica*, sono almeno due. Da un lato la

---

<sup>7</sup> In particolare, si prenderanno in considerazione la *Fenomenologia dello spirito*, la *Scienza della logica* e la *Logica enciclopedica*.

divisione, perpetrata dalla logica formale, tra le forme statiche e astratte del pensiero (concetto, giudizio, sillogismo) e dei contenuti presi dal di fuori, a cui esse devono venire applicate affinché si possa parlare di conoscenza. Dall'altro la divisione kantiana tra concetti e intuizioni, per cui il *contenuto* dell'esperienza, sebbene organizzato oggettivamente attraverso le categorie, deriva da una realtà esterna alla struttura trascendentale del soggetto.

Nonostante le significative differenze che li distinguono, in entrambi i casi vale l'immagine di un *riempimento* delle forme del pensiero con un contenuto esterno, o ancora, l'immagine dell'*applicazione* di una forma concettuale a un contenuto preso da fuori. In questo quadro, la vera conoscenza è acquisita solo quando avvenga tale riempimento (o tale applicazione). Ciò significa che, di per sé prese, le forme del pensiero *non* hanno verità.

Hegel intende confutare e superare precisamente questo paradigma, mostrando come il pensiero, in quelle prospettive considerato come mera forma bisognosa di contenuto, abbia già di per sé un contenuto, che primariamente è il contenuto della verità. Ciò è possibile perché il pensiero puro, o come lo chiama Hegel nella *Scienza della logica*, il concetto o 'forma assoluta', non consiste in una forma fissa o in un insieme frammentato e inerte di forme astratte, bensì identifica un processo di autodeterminazione, in cui esso si differenzia internamente a sé nelle proprie determinazioni. Queste stesse determinazioni costituiscono il suo proprio contenuto. Esse sono certamente delle forme, ma, innanzitutto, sono forme che si producono necessariamente all'interno di un processo e, in secondo luogo, sono altrettanto dei contenuti, in quanto si manifestano esse stesse come processi dialettici (che sono momenti del più ampio processo del concetto che le contiene)<sup>8</sup>. Detto in altri termini, il contenuto della forma assoluta (del concetto) è il suo stesso processo di dispiegamento attraverso le determinazioni che essa ha prodotto immanentemente a sé. È cioè la forma logica stessa a darsi un contenuto nel proprio stesso autospiegamento.

Quanto ora si è riassunto per sommi capi costituisce ciò che si tratterà di argomentare più approfonditamente nella prima parte del capitolo.

Si diceva poco sopra che il problema del contenuto in riferimento al vero è per Hegel il problema di un contenuto *determinato* e *immanente* alla 'forma'. Il concetto, come 'forma assoluta', per avere un contenuto deve infatti porre delle differenze internamente a sé: deve autodeterminarsi, pena un ricadere nell'indistinto in cui «tutte le vacche sono nere»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Questo pensiero è espresso in modo molto chiaro nelle affermazioni che seguono: «Occorre [...] sapere scorgere come il disporsi sequenziale dei concetti determinati l'uno dopo l'altro confluisca in un unico processo di autodeterminazione del concetto come tale: si potrebbe dire che l'intera logica si presenta come "il flusso di processi che si manifestano sotto la specie di forme apparentemente persistenti"». Chiereghin (2011), pp. 79-80. La citazione tra virgolette è ripresa da Ceruti (1982), p. 37.

<sup>9</sup> *PhG*, p. 17 (I/13).

Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* si propone la questione di come concepire il vero, l'assoluto<sup>10</sup>. Già in questa occasione (e non è un caso, visto che, al tempo della stesura dell'opera, tale testo era inteso dal suo autore come prefazione all'intero sistema, logica compresa) Hegel manifesta l'esigenza che l'assoluto, il vero, sia determinato e concreto<sup>11</sup>, di contro a chi lo teorizza come indistinto, privo di differenze interne e perciò astratto.

Un brano della Prefazione è particolarmente significativo rispetto ai temi ora sollevati.

La scienza che, essendo agli inizi, non è ancor giunta né alla compiutezza del dettaglio né alla perfezione della forma, potrà sentirsi rimproverare questa deficienza. Ma se il biasimo dovesse toccare l'essenza stessa della scienza, esso sarebbe allora tanto ingiusto, quanto è sconveniente non voler riconoscere l'esigenza di quel perfezionamento. In questo contrasto si può ravvisare il nodo più intricato intorno al quale la cultura scientifica oggi si tormenta, senz'aver trovato ancora un'intesa. Un partito insiste sulla ricchezza del materiale e sulla intelligibilità; l'altro disprezza, a dir poco, quest'ultima e insiste sull'immediato elemento razionale e divino. [...] Per quel che riguarda il contenuto, gli altri ricorrono talvolta a un metodo molto sbrigativo per disporre di una grande estensione. Essi traggono sul loro terreno una gran quantità di materiale, vale a dire tutto ciò che è già noto e già ordinato; e mentre si adoperano più che altro intorno a stranezze e a curiosità, hanno l'aria di possedere tutto il rimanente [...] e di dominare ciò che ancora non è ordinato, assoggettando così ogni altra cosa all'assoluta idea, la quale, per tal via, sembra venire perfettamente conosciuta ed esser prosperata a dispiegata scienza. Ma considerando più da vicino questo dispiegamento, esso mostra di essersi prodotto non già perché un *unum atque idem* si sia riplasmato in figure diverse; tale dispiegamento è invece la ripetizione dell'identico priva di ogni figura; l'*unum atque idem* vien poi soltanto estrinsecamente applicato al diverso materiale, e riceve così una tediosa parvenza di diversità. Se lo sviluppo non consiste in altro che in tale ripetizione della medesima formula, l'idea, per sé indubbiamente vera, nel fatto non va più in là del proprio cominciamento. Quando il soggetto, esplicando il suo sapere, non faccia altro che adattare questa unica immota forma alla superficie dei dati disponibili; quando il materiale venga tuffato dal di fuori in questo statico elemento; tutto ciò, non diversamente da arbitrarie fantasie sul contenuto, è ben diverso dal compimento di quel che si richiede; è ben diverso, cioè, da quella ricchezza che scaturisce da se stessa e dalla autodeterminantesi differenza delle forme. Quel procedere è piuttosto un formalismo monocromatico che giunge alla differenza del contenuto.

---

<sup>10</sup> Scrive qui Hegel: «solo l'Assoluto è vero, cioè solo il vero è assoluto». Ivi, p. 54 (149).

<sup>11</sup> Nell'uso di 'concreto' in riferimento a Hegel, valgono qui le considerazioni di Giuspoli: «È opportuno specificare [...] che il termine "concreto" è inteso nel suo significato etimologico, vale a dire come ciò che si costituisce e si manifesta *mediante il concrescere* delle sue determinazioni». Giuspoli (2013), p. 14. Cfr. Enz., § 164: «Il concetto è ciò che è in tutto e per tutto *concreto*; perché l'unità negativa con sé, come essere determinato in sé e per sé, – il che è individualità, – costituisce, essa stessa, la sua relazione a sé, l'universalità».

Ancora: tale formalismo vuol gabellare questa monotonia e l'universalità astratta per l'Assoluto; il formalismo protesta che sentirsi inappagati nell'universalità da lui proposta è incapacità a impadronirsi di una posizione assoluta e a mantenersi. [...] noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'universale Idea in questa forma della irrealtà, ed assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato; o assistiamo piuttosto al precipitare di questi valori nell'abisso della vacuità, senza che questo atto sia conseguenza di uno sviluppo né si giustifichi in se stesso; il che dovrebbe tenere il posto della considerazione speculativa. La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'*Assoluto*, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello  $A=A$ , non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, – oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua<sup>12</sup>.

Stando alle parole di Hegel, uno dei 'nodi più intricati' della filosofia del suo tempo consiste nel reperimento del contenuto in riferimento alla scienza e alla verità. Due sono innanzitutto le prospettive al riguardo: da un lato si punta a un'estensione quanto più possibile onnicomprensiva, che però è raggiunta attraverso una sorta di affastellamento di quanto è già noto, materiale, questo, cui si aggiungono «stranezze e curiosità». Dall'altro lato ci si appoggia all'«immediato elemento razionale e divino».

Nella critica di Hegel a entrambi questi approcci si legge, in negativo, il nuovo paradigma che egli intende proporre.

Il modello contro cui si scaglia presenta, a suo giudizio, alcuni tratti caratteristici. L'accumulo di un materiale già noto, avendo di mira l'estensione delle conoscenze, dà l'illusione che la scienza si sia in questo modo dispiegata. In realtà, non si può propriamente parlare di 'svolgimento'. Il metodo di reperimento delle conoscenze qui impiegato consiste nella ripetizione dell'applicazione di un principio a un materiale esterno. L'immagine è quella di una regola che, seppure impiegata in diversi contesti, permane uguale a se stessa, senza che essa sia coinvolta nella produzione di questo contenuto, ma anzi trovandolo già pronto fuori di sé. In tale quadro, il principio-regola presenta l'aspetto di una forma vuota e priva di movimento. L'unico movimento implicato (che è però il movimento estrinseco del soggetto conoscente che svolge l'azione di applicare il principio al materiale esterno) è la «ripetizione dell'identico priva di ogni figura»: «*l'unum atque idem* vien [...] soltanto estrinsecamente applicato al diverso materiale», «alla superficie dei dati disponibili». Questa 'applicazione' può essere letta, come si è accennato più sopra, altrettanto

---

<sup>12</sup> *PhG*, pp. 16-17 (10-12).

come operazione di riempimento, in tal caso si dirà che «il materiale» viene «tuffato dal di fuori in questo statico elemento».

Hegel condanna questa prospettiva sul modo di intendere la scienza come un formalismo incolore. Il principio-regola individua un'universalità astratta: vuota di contenuto e priva di un movimento di interna differenziazione, che solo consentirebbe la produzione di un contenuto immanente. La pretesa di chi sostenga questa posizione è quella di spacciare una tale universalità astratta per l'assoluto. Ma ciò che ne risulta è un assoluto concepito come assoluta indifferenza, come una vuota identità in cui è dissolto tutto ciò che è differenziato: «nell'Assoluto tutto è uguale». L'*identità* astratta di questo principio è per Hegel connessa ad almeno due elementi: il fatto che esso permanga sempre uguale a se stesso nell'essere applicato al materiale esterno e la sua immobilità<sup>13</sup>.

Ora, secondo Hegel, ciò che viene così presentato non individua un processo di 'svolgimento' inteso in modo propriamente speculativo. A questo modello egli oppone una visione che definisce il compito della *Scienza della logica*. Ciò che la scienza deve esporre è lo sviluppo di «un *unum atque idem* che si sia riplasmato in forme diverse». Questo processo è la «ricchezza che scaturisce da se stessa e dalla autodeterminantesi differenza delle forme».

Quanto è importante rilevare è proprio l'accento che Hegel pone sulla 'autodeterminantesi' differenza delle forme. È la forma stessa, intesa in modo speculativo, a differenziarsi internamente e darsi il proprio contenuto in queste differenze, che riconoscerà come proprie. Tale movimento individua lo stesso movimento del concetto, o pensiero puro.

Alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto. La determinatezza che, tratta dallo schema, vien esteriormente apposta all'esserci, nella scienza è invece l'anima automoventesi del contenuto perfetto. Il movimento dell'essente è, da una parte, di divenire un altro a se stesso e di farsi, così, immanente contenuto di se stesso; d'altra parte l'essente riassume in sé questo dispiegamento o questo suo esserci; vale a dire di se stesso fa un *momento*, e si semplifica a determinatezza<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. su questi temi Rametta (1992), p. 189: il formalismo qui implicato «si limita ad applicare lo schema inerte dell'identità ad un materiale raccolto dall'esterno. Poiché nell'assoluto tutto è identico, in esso non si dà possibilità per alcun contenuto determinato; ma poiché senza contenuto determinato non è possibile sapere, ecco che quel sapere dell'assoluto come assoluta identità deve procacciarsi questo contenuto dall'esterno, ovvero empiricamente raccoglierlo dalle altre scienze, e limitarsi ad applicare ad esso la formula dell'assoluto come  $A=A$ . Perciò tale assoluto è *vuoto*, perciò tale identità è *formale*, perciò tale formalismo è *monocromatico*: in esso, l'unico colore cui si perviene è infatti il *nero*, che tutto avvolge in monotona e sempre eguale oscurità».

<sup>14</sup> *PhG*, p. 38 (I/43). Cfr. anche ivi, p. 40 (I/46-47): «[...] ma già in quella *semplicità* del pensiero è implicito che la determinatezza ha in se stessa il suo esser-altro e che è automovimento [*Selbstbewegung*]; infatti la semplicità del pensiero è il pensiero automoventesi e autodifferenziantesi [*der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke*], ed è la propria interiorità, il *concetto* puro».



Si è detto che la risposta di Hegel alla domanda sul contenuto della verità è fornita attraverso la risposta alla questione riguardante il contenuto del pensiero *puro*. In sintesi, la forma del concetto è anche il suo contenuto: il contenuto è lo sviluppo stesso della forma. Ora resta da vedere più dettagliatamente come ciò sia esposto nella *Scienza della logica* e in particolare modo cosa si intenda per pensiero puro o concetto, nonché in cosa consista il contenuto che esso si dà autonomamente. Il percorso che qui ha inizio riprenderà temi già introdotti nel secondo capitolo, quali la concezione del pensiero oggettivo e il contenuto posto nello sviluppo del pensiero oggettivo stesso.

Prima di procedere a queste considerazioni è opportuno chiarire, seppure brevemente, in che modo Hegel distingue la propria logica speculativa dalla logica tradizionale e da quella trascendentale kantiana. La differenza principale si gioca proprio sul modo di intendere il rapporto tra forma e contenuto della verità, così come sulla mancata posizione di una specifica domanda: quella che si interroga sulla verità delle determinazioni del pensiero *prese per se stesse*.

### 2.1. *La centralità della questione della verità nella Scienza della logica: forma e contenuto del concetto*

Nell'apertura del terzo libro della *Scienza della logica* – la Dottrina del Concetto – Hegel adduce come scusa alla potenziale imperfezione del proprio lavoro la grandezza dell'oggetto di trattazione: «Poiché quale oggetto è più sublime per la conoscenza, che la *verità* stessa?»<sup>15</sup>.

Tuttavia, egli ribalta immediatamente la prospettiva, considerando la possibilità che ad essere bisognosa di scuse non sia tanto l'incompletezza dei suoi sforzi, quanto la scelta stessa del tema d'indagine. Richiamando l'ironia del modo in cui Pilato poneva la domanda 'Che cos'è la verità?', Hegel lamenta la tendenza diffusa al proprio tempo di rinunciare al compito di esplorare che cosa sia la verità. In base a questa tendenza, sarebbe piuttosto l'elaborazione filosofica hegeliana a costituire un caso isolato, bisognoso di giustificazione.

Quella domanda [di Pilato] racchiude allora in sé questo senso (che si può riguardare come un momento della cortigianeria) e vuol ricordare che l'intento di conoscer la verità è qualcosa che si sa bene esser stato ormai abbandonato e da lungo tempo dismesso, mentre l'irraggiungibilità della verità è riconosciuta anche fra i filosofi e i logici di professione. – Ma se la domanda della *religione* circa il valore delle cose, delle vedute e delle azioni, domanda che quanto al contenuto ha un significato simile, torna daccapo ai nostri tempi con maggior

---

<sup>15</sup> *WdL III*, p. 5 (649).

forza a rivendicare il suo diritto, la filosofia deve bene anch'essa sperare che non si resti più così sorpresi se, anzitutto nel suo campo immediato, essa fa nuovamente valere il suo vero scopo e, dopo esser caduta a basso nelle maniere delle altre scienze, rinunciando con loro ad ogni pretesa circa la verità, nuovamente si sforza di sollevarsi a quello. Per questo tentativo non si può propriamente ammettere che si facciano scuse [...]»<sup>16</sup>.

La medesima idea è presentata in molti paragrafi dell'*Enciclopedia*, dove Hegel ripete che l'oggetto assoluto della filosofia è la verità<sup>17</sup>. In modo conseguente, il suo scopo è quello di ripristinare ciò che egli ritiene essere l'autentico compito filosofico. Sotto questo rispetto, la *Scienza della logica* offre al lettore un ingresso privilegiato nella concezione hegeliana della verità. Sin dall'Introduzione all'intera opera, egli afferma che «la logica è [...] da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo*»<sup>18</sup>.

Se si vogliono prendere seriamente queste dichiarazioni, allora bisogna leggere nella *Scienza della logica* la risposta di Hegel alla domanda di Pilato<sup>19</sup>.

In questo contesto il problema della verità si rivela come un fattore polarizzante che copre una serie di altri problemi filosofici, i quali sono fatti convergere da Hegel in un unico. Un primo spettro di tali problemi è offerto nella prima e nella seconda Prefazione così come nell'Introduzione all'opera. Qui Hegel lega, più o meno esplicitamente, la questione della verità a una serie di altre problematiche, le quali non avrebbero trovato dovuta trattazione né nella tradizione pre-critica né internamente al progetto trascendentale kantiano. Nello specifico, nell'affrontare la questione della verità, Hegel si rivolge al tempo stesso ai seguenti temi:

1. il problema del rapporto tra *forma e contenuto* della verità;
2. la natura del *metodo filosofico*;
3. le difficoltà teoretiche derivanti dall'assumere a principio fondamentale un *universale astratto*, così come dal concepire l'assoluto come assenza di determinazione (e quindi differenziazione) interna.

Rispetto a queste tematiche, la risposta di Hegel può essere riassunta come segue:

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 6 (650).

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio *Enz.*, § 1 e § 25.

<sup>18</sup> *WdL I*, p. 21 (31).

<sup>19</sup> Cfr. su questo punto Lau (2004), p. 35: «In quanto fondamento [*Grundlage*] dal valore teorico [*geltungstheoretisch*] dell'intero sistema, la *Scienza della logica* ha *expressis verbis* specialmente la "verità assoluta" [...] ovvero "l'idea, il vero in sé e per sé" come oggetto. Poiché la cosiddetta domanda di Pilato "che cos'è la verità?" [...] contraddistingue precisamente il problema centrale di cui l'intera *Logica* innanzitutto si deve occupare»; Spieker (2009), p. 12: «[La filosofia] condivide il proprio contenuto con la religione: essa lo trova nella domanda circa cosa sia la verità. Tale questione è il tema effettivo della *Scienza della logica*, [...]» e p. 14: «La filosofia di Hegel conosce un solo centro: e questo è la verità».

1. la forma della verità non è separata rispetto al contenuto, ma anzi lo genera da sé;
2. il metodo dell'esposizione della verità coincide con lo sviluppo stesso di essa (in questo senso, l'esposizione della scienza logica coincide con lo sviluppo immanente del suo oggetto. O ancora: lo stesso autosviluppo dell'oggetto identifica il metodo dell'esposizione)<sup>20</sup>. Per dirla in altro modo, secondo Hegel, la forma del procedere scientifico deve aderire all'intrinseca natura del contenuto. Solo a questa condizione il metodo non appare come una forma espositiva separata rispetto a un materiale dato, a cui è stata estrinsecamente applicata<sup>21</sup>.
3. Contro la concezione di un assoluto astratto e vuoto, la scienza della logica espone lo sviluppo dell'*universale concreto*: l'universale che si è autonomamente differenziato in se stesso e si è riconosciuto nelle differenze da esso poste<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. in particolare *WdL I*, pp. 7-8 (6): «Il punto di vista essenziale è questo, che si ha in generale da fare con un nuovo concetto di trattazione scientifica. [...] può essere soltanto *la natura del contenuto*, quella che si *muove* nel conoscere scientifico, poiché è insieme questa *propria riflessione* del contenuto, quella che *sola pone e genera la sua determinazione*». Cfr. inoltre *ivi*, p. 27 (23) e pp. 37-38 (36-37): «Ma l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto. [...] Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori. Come potrei io presumere che il metodo, che ho seguito in questo sistema della logica, o anzi, il metodo che questo sistema in se stesso segue, non resti ancora suscettibile di molti perfezionamenti [...] per ciò che riguarda i particolari? So, anche, però, ch'esso è l'unico vero. Questo risulta già di per sé da ciò che un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; – poiché è il contenuto in sé, *la dialettica che il contenuto ha in lui stesso*, quella che lo muove. È chiaro che nessuna esposizione può valere come scientifica, la quale non segua l'andamento di questo metodo e non si uniformi al suo semplice ritmo, poiché è l'andamento della cosa stessa».

<sup>21</sup> Evidentemente, la questione del metodo è una variante del problema forma/contenuto.

<sup>22</sup> Cfr. *WdL I*, p. 43 (41-42): «Ma soprattutto il pensiero arriva con ciò a sussistere per sé e ad essere indipendente. [...] il pensiero diventa con ciò il potere inconscio [...] di dare all'elemento logico il valore di un universale, che non sta più come un particolare accanto a un altro particolare, ma si impone sopra a tutto questo ed è la sua essenza, l'assoluto-vero». Vedi inoltre *ivi*, p. 8 (7): «[...] un universale che è in sé concreto. Sotto un tale universale non viene sussunto un particolare dato, ma in quel determinate e nella sua risoluzione anche il particolare si è già determinato». Il risultato del movimento dialettico in virtù di cui l'universale concreto pone se stesso consiste, al tempo stesso, nella realizzazione del metodo filosofico: «Questo movimento spirituale, che dà a sé nella sua semplicità la sua determinatezza, ed in questa dà a sé la sua eguaglianza con se stesso, questo movimento, che è perciò lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso. – Ora io dico che solo su questa via che costruisce se stessa può la filosofia essere una scienza oggettiva, dimostrata» (*ibid.*). Così come il problema del rapporto di forma e contenuto è intrinsecamente legato alla natura del metodo filosofico, quest'ultimo è altrettanto connesso al movimento di posizione dell'universale concreto. In definitiva, questi tre aspetti si sovrappongono vicendevolmente e costituiscono tre prospettive sul medesimo processo. Per completezza, cfr. *WdL III*, p. 36 (684): «La vita, l'Io, lo spirito, il concetto assoluto non sono degli universali soltanto come

Oggetto di quanto seguirà è la presentazione della critica di Hegel alla separazione tra forma e contenuto in riferimento alla verità e la ricostruzione della sua risposta filosofica a questo problema.

In particolare, si tratterà di vedere in che senso la forma della verità sia altrettanto il suo contenuto. Questa coincidenza, o, se vogliamo, questa 'identità', non deve essere tuttavia intesa come un qualcosa di statico o fisso. Al contrario, essa implica un processo il cui risultato è l'accordo (*Übereinstimmung*) della forma al proprio contenuto. Inoltre, in ciò che segue si mostrerà come per Hegel la questione decisiva, che sola consente una valutazione critica dello statuto della logica (e della verità), sia quella in cui si chiede se il puro pensiero e le sue determinazioni, solitamente prese per il mero lato formale della conoscenza, siano veri *di per se stessi*.

Queste osservazioni forniscono l'occasione per una premessa. Dalle analisi che prendono avvio con il prossimo paragrafo dovrà risultare che la verità come adeguazione di forma e contenuto è un altro modo per esprimere ciò che nel precedente capitolo è stato definito, rifacendosi al § 213 dell'*Enciclopedia*, come 'assoluta unità del concetto e dell'oggettività'.

Lì non ci si è volutamente soffermati sul termine 'unità', né è questo il luogo per farlo. Fino a quando non si porrà esplicitamente a tema la nozione di 'identità', si continuerà a impiegare la parola 'unità' o 'accordo'. Questo per mantenersi su un livello quanto più possibile generale, che si tratterà in seguito di specificare.

Si può però anticipare già da ora che Hegel impiega una varietà di termini per affermare l'*unità* di concetto e oggettività, o, con un'altra espressione, l'unità di concetto e realtà. Ciò fornisce un'indicazione molto importante: il termine 'identità' non è discriminante e distintivo come lo è per la *identity theory of truth*. Mentre quest'ultima definisce la propria specifica fisionomia proprio sulla *scelta* della parola 'identità' e su questa medesima scelta costruisce la propria contrapposizione alle altre teorie proposizionali della verità, per Hegel non si può dire altrettanto, in quanto egli non usa *esclusivamente* tale termine per esplicitare cosa intenda per verità.

Si può ora riprendere il discorso riguardante il rapporto tra forma e contenuto della verità.

## 2.2. Tre diverse considerazioni della logica

---

generi superiori, sibbene dei concreti le cui determinatezze non sono nemmeno esse soltanto delle specie ovvero dei generi inferiori, ma dei concreti che nella realtà loro sono soltanto in se stessi e ripieni di sé. In quanto la vita, l'Io, lo spirito finito sono certamente anche dei semplici concetti determinati, la loro assoluta risoluzione è in quell'universale, che si ha da intendere come concetto veramente assoluto, come idea dello spirito infinito, il cui *esser posto* è la realtà infinita, trasparente, nella quale esso concetto contempla la sua *creazione* e in questa creazione se stesso».

Da alcune riflessioni interne alla *Scienza della logica* si deduce che per Hegel un certo modo di intendere la relazione tra la forma e il contenuto del pensiero implica anche un certo modo di concepire la logica.

Nell'affrontare questa tematica, Hegel mira a confutare tutte quelle considerazioni della logica che poggiano su una concezione dualistica della forma e del contenuto del pensiero. In questa critica Hegel ha in mente un bersaglio specifico, che, per ragioni differenti, include tanto la logica tradizionale quanto la logica trascendentale kantiana. Il compito è qui per Hegel quello di render conto di un contenuto che non sia separato rispetto alla forma e vice versa.

### 2.2.1. *La concezione ordinaria della logica*

Gran parte dell'Introduzione alla *Scienza della logica* si cimenta nella critica delle precedenti trattazioni della logica e, anche se ancora «per mezzo di alcuni chiarimenti e riflessioni, nel senso dell'ordinario ragionamento e di una esposizione storica», nella parallela presentazione del «punto di vista da cui questa scienza dev'esser considerata»<sup>23</sup>. Dal discorso hegeliano emerge come molto dipenda dal modo in cui è concepito il carattere *formale* della logica.

Una fra le posizioni contro cui Hegel si scaglia è quella della logica tradizionale, per molti versi affine alla visione della coscienza ordinaria. L'approccio che le due condividono consiste nel riguardare la logica come la 'scienza del pensare in generale', impegnata nella mera esposizione delle forme del pensiero. In tale contesto, 'formale' significa per lo più fisso e vuoto. Le forme logiche sono infatti ritenute vuote di contenuto e pertanto, se prese per se stesse, *non vere*: considerate isolatamente esse non possono portare a nessuna conoscenza, poiché ai fini di quest'ultima è necessario anche un contenuto. L'unico modo affinché esse possano raggiungere una qualche verità consiste allora nel ricevere dall'esterno un contenuto dato, al quale si suppone che esse si applichino. Questa visione riposa su una particolare interpretazione che vede la conoscenza come divisa in due lati, da una parte la certezza (il lato della forma), dall'altro la verità (il lato del contenuto).

Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, del *contenuto* della conoscenza dalla *forma* di essa, sulla separazione cioè della *verità* e della *certezza*. Si presuppone in primo luogo che la materia del conoscere sussista già in sé e per sé quale un mondo bell'è compiuto al di fuori del pensiero, che il pensiero sia di per sé vuoto, che sopravvenga a quella materia estrinsecamente quale una

---

<sup>23</sup> *WdL I*, p. 27 (24).

forma, si riempia di essa, e solo con questo acquisti un contenuto e così diventi un conoscere reale<sup>24</sup>.

Questo modo di vedere considera il pensiero come qualcosa di in se stesso astratto, bisognoso di un riempimento esterno per poter ambire a una conoscenza effettiva. Da tale prospettiva, la verità risiede dalla parte del materiale dato alla forma, la quale, da parte sua, non sembra giocare alcun ruolo attivo nella costituzione della verità<sup>25</sup>. Conseguentemente, nella misura in cui si reputa che la logica abbia a che fare con il pensiero formale, essa, inevitabilmente, si mostra incapace di esporre che cosa sia la verità e di offrire una conoscenza reale: la carenza del suo oggetto si rivela essere la sua stessa mancanza.

Quando si prende la logica come scienza del pensare in generale, s'intende con ciò che questo pensare sia la *semplice forma* di una conoscenza, che la logica astragga da ogni *contenuto*, e che il cosiddetto secondo *elemento* che apparterebbe ad una conoscenza, vale a dire la *materia*, debba esser dato da un'altra parte, per modo che la logica, come quella da cui questa materia sarebbe affatto indipendente, non possa dare altro che le condizioni formali di una vera conoscenza, non già contenere essa stessa una verità reale, e nemmeno esser soltanto la *via* per giungere a questa, appunto perché l'essenziale della verità, il contenuto, rimarrebbe fuori di essa<sup>26</sup>.

Come si deduce da questo passaggio, il fatto di non attribuire alcun contenuto alle forme del pensiero ha come conseguenza la mancata attribuzione di un contenuto alla stessa logica. Contro questa conclusione assurda Hegel replica che

[...] è già fuor di proposito il dire che la logica astragga da ogni *contenuto*, che insegni soltanto le regole del pensare, senza entrare a considerare il pensato e senza poter tener conto della sua natura. Poiché, infatti, la logica deve aver per oggetto il pensare e le regole del pensare, ha anzi in cotesto il suo particolare contenuto; ha in cotesto anche quel secondo elemento della conoscenza, una materia, della cui natura si occupa<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 28 (25).

<sup>25</sup> Cfr. ibid.: «Questi due elementi poi (giacché secondo tal maniera di vedere debbono star fra loro nel rapporto di *elementi*, ed il conoscere ne vien composto in guisa meccanica o, al più, chimica) vengono ordinati l'uno di fronte all'altro per modo che l'oggetto sia un che di già per sé compiuto, un che di già pronto, che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero, e che all'incontro il pensiero sia qualcosa di manchevole cui occorra completarsi in una materia, e cioè rendersi a questa adeguato quale una cedevole forma indeterminata».

<sup>26</sup> Ivi, p. 28 (24).

<sup>27</sup> Ibid.

La logica tradizionale non si avvede, insomma, del fatto che quelle medesime ‘forme’ e ‘regole’ che essa reputa vuote sono al tempo stesso il contenuto vero e proprio della logica.

### 2.2.2. *La logica trascendentale kantiana*<sup>28</sup>

Secondo Hegel, un primo miglioramento rispetto alla situazione sopra tratteggiata è rappresentato dalla logica trascendentale. Qui Kant dimostra di essere consapevole del fatto che la logica abbia il proprio contenuto nel «pensare e [nelle] regole del pensare». Ciononostante, il tentativo kantiano risulta ancora insoddisfacente per due principali ragioni: la prima ha a che fare con il soggettivismo latente negli esiti della logica trascendentale, la seconda con la presenza di un presupposto non sciolto (e pertanto arbitrario) alla base della riflessione di Kant.

Si può cominciare a esaminare quest’ultimo aspetto. Come sottolineato in precedenza, Hegel riconosce a Kant di aver fatto un passo avanti nella considerazione del contenuto della logica. Egli ha infatti distinto la logica trascendentale da quella generale «per modo che essa [...] consideri i concetti che si riferiscono a priori agli *oggetti*, che non astragga quindi da ogni *contenuto* della conoscenza oggettiva, ossia che contenga le regole del pensiero puro di un *oggetto* [...]»<sup>29</sup>.

Sebbene questa operazione sia di per sé pregevole, la sua esecuzione mostra, a dire di Hegel, una duplice difficoltà. Da un lato Kant seleziona solo una porzione delle forme logiche, «cioè le funzioni dei giudizi» che accoglie «per la determinazione delle categorie»<sup>30</sup>; dall’altro egli assume queste funzioni e queste categorie come presupposti validi, per i quali non è fornita alcuna giustificazione (o deduzione). Kant prende le forme del giudizio e le categorie storicamente, senza valutare «queste forme in sé e per sé, secondo il loro contenuto particolare», conseguentemente egli non si sottopone al compito «di dedurle in se stesse, né di dedurle come forme logiche soggettive, e meno che mai di considerarle dialetticamente»<sup>31</sup>.

Queste affermazioni forniscono importanti indicazioni riguardo al senso in cui per Hegel l’indagine logica dovrebbe essere condotta. In particolare, essa:

---

<sup>28</sup> Il (brevissimo) ritratto della logica trascendentale kantiana che emergerà in questa parte rispecchia la valutazione che Hegel ha dato di essa. Va oltre i fini del discorso che qui si sta conducendo verificare se Hegel abbia sviluppato un’interpretazione corretta di Kant in questo frangente. Quanto ora interessa è solo la ricostruzione della critica hegeliana alla posizione kantiana, in modo tale da poter meglio evidenziare, in seguito, i caratteri propri della logica speculativa. Su questi temi cfr. Baum (1983); Houlgate (2006), pp. 9-28.

<sup>29</sup> *WdL I*, p. 47 (45).

<sup>30</sup> *WdL III*, p. 28 (672).

<sup>31</sup> *WdL I*, p. 31 (28).

1. deve considerare le categorie (o meglio, le determinazioni del pensiero in generale) *in sé e per sé*. Il che significa
2. seguire lo sviluppo del loro *contenuto (logico)*. Ma ciò equivale a
3. valutare se esse siano *vere* in sé e per sé<sup>32</sup>. La logica deve cioè stabilire in che misura, di per se stesse, le determinazioni del pensiero realizzino la verità<sup>33</sup>.
4. Inoltre, riservare questa trattazione alle determinazioni del pensiero significa considerare «la determinatezza dell'una di esse a fronte dell'altra e il suo rapporto all'altra»<sup>34</sup> e quindi riconoscere che esse sono coinvolte in un processo dialettico, che le genera e che (di)mostra come *necessariamente*<sup>35</sup> una passi/ si rifletta/ si sviluppi nell'altra<sup>36</sup>.
5. L'insieme di queste operazioni, che in ultima analisi si riducono ad un'unica, coincide con la deduzione immanente delle determinazioni del pensiero.

A questa altezza si inizia ad apprezzare lo scopo della critica di Hegel alla logica trascendentale, quello, cioè, di muoversi in direzione del riconoscimento che le forme logiche non solo definiscono il contenuto proprio della logica (come Kant, del resto, aveva riconosciuto, pur restringendole alle categorie e alle forme del giudizio), ma hanno inoltre un contenuto di per se stesse, un contenuto, questo, che ovviamente è a sua volta contenuto della scienza della logica. Tale mossa comporta un cambiamento di prospettiva anche nei confronti della verità. In questo nuovo quadro, le determinazioni del pensiero costituiscono tanto la forma

---

<sup>32</sup> Cfr. *WdL III*, p. 27 (672): «Le forme stesse che a questo proposito si affacciano, come anche le loro ulteriori determinazioni, non vengono considerate che quasi storicamente; non vengono assoggettate alla critica per vedere se siano in sé e per sé un che di vero», cioè se siano «*in sé e per sé* una forma della verità».

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 28 (672-673): «Quando anche nelle forme logiche non si dovesse veder altro che delle funzioni formali del pensiero, già per questo sarebb' degne che si cercasse fino a che punto corrispondano per sé alla verità [*inwiefern sie für sich der Wahrheit entsprechen*]. Una logica che non faccia questo può pretendere tutt'al più al valore di una descrizione naturalistica dei fenomeni del pensiero, così come si trovano».

<sup>34</sup> *WdL I*, p. 48 (47).

<sup>35</sup> In merito a come intendere questo 'necessariamente', cfr. Chiereghin (2011), p. 34: «Quando Hegel afferma che la natura del pensiero, a tema nella *Scienza della logica*, è il pensiero nella sua forma più pura e necessaria [...] per lui "puro" qualifica il carattere del pensiero che è lasciato essere nel suo automovimento e "necessario" qualifica tale movimento in quanto genera *da se stesso* la propria organizzazione. [...] Del modo tradizionale d'intendere il "necessario", la *Scienza della logica* conserva, formalmente, il "non poter essere altrimenti". Ma esso assume il suo significato specificamente hegeliano in questo: che il succedersi l'uno all'altro dei contenuti di pensiero è tale per cui nel successore si presenta la ragion d'essere sia del processo che l'ha generato sia dell'antecedente da cui sembrava provenire».

<sup>36</sup> «Non si tratta, dunque, di dedurre dall'io le determinazioni del pensiero, ma di considerare queste in sé e per se stesse, nelle dinamiche che le generano sia in sé sia nei loro rapporti reciproci». *Ivi*, p. 36.



quanto il contenuto della verità, o, a essere più precisi, il processo del concetto, attraverso cui queste forme sviluppano immanentemente il proprio contenuto, è ciò che propriamente costituisce la verità<sup>37</sup>. Non c'è alcun bisogno, quindi, di introdurre un materiale esterno affinché tali forme possano dar luogo a una qualche conoscenza effettiva: la vera conoscenza è già la logica stessa, vale a dire, l'esposizione del processo di autodeterminazione del concetto.

Ci si può ora rivolgere al problema del soggettivismo che Hegel individua nella proposta logica kantiana in particolare, e nella filosofia trascendentale in generale. Tale aspetto è strettamente connesso a quello già esaminato e ancora una volta si collega al modo di intendere il carattere formale delle determinazioni del pensiero.

Come in numerose altre occasioni, Hegel accusa Kant di non essere stato in grado di riconoscere il contributo speculativo dei suoi stessi risultati. In maniera analoga, nell'ammettere che il contenuto della logica (trascendentale) consista propriamente nei «concetti che si riferiscono a priori agli *oggetti*» o nelle «regole del pensiero puro di un *oggetto*», Kant mostra come un simile contenuto giochi un ruolo essenziale e attivo nella costituzione della conoscenza oggettiva, e come, di conseguenza, non sia solo il contenuto preso esternamente a determinarne il raggiungimento. Ciononostante, Hegel lamenta il fatto che la conoscenza oggettiva che le categorie e le leggi del pensiero contribuiscono a produrre si riveli una conoscenza oggettiva *soggettiva*.

La logica trascendentale kantiana, afferma Hegel, risale

in pari tempo all'origine della conoscenza nostra, in quanto non possa essere attribuita agli oggetti. – È a questo secondo lato, che esclusivamente s'indirizza l'interesse filosofico di Kant. Il suo pensiero fondamentale è di rivendicare le *categorie* alla coscienza di sé, intesa come *Io soggettivo*. Per via di questa determinazione la veduta riman dentro alla coscienza e alla sua opposizione, e lascia sussistere, oltre all'empirico del sentimento e della intuizione, ancora qualcosa che non è posto e determinato dalla pensante coscienza di sé, una *cosa in sé*, un che di straniero ed esterno al pensiero; benché sia facile accorgersi che un tale astratto, qual è una *cosa in sé*, non è esso stesso altro che un prodotto del pensiero, e propriamente del pensiero che si limita ad astrarre<sup>38</sup>.

Il problema della trattazione di Kant delle categorie risiede nel fatto che egli abbia «semplicemente rimosse le forme del pensare oggettivo dalla cosa, lasciandole però nel soggetto, così come le aveva trovate»<sup>39</sup>. Confinando l'ambito d'azione (legittimo) delle categorie all'interno del campo dell'esperienza possibile e negando che esse possano ambire alla conoscenza delle cose in se stesse, Kant priva tali categorie di qualsiasi realtà oggettiva.

---

<sup>37</sup> Si approfondirà questo punto a breve.

<sup>38</sup> *WdL I*, p. 47 (45-46).

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 31 (28).

In particolare, il suo progetto filosofico giunge a questo esito sotto due aspetti correlati.

Innanzitutto, un'impostazione come quella kantiana, che pur vorrebbe definire la sfera di una possibile conoscenza oggettiva, finisce per dichiarare «le forme soggettive della coscienza di sé» come «determinazioni finite, incapaci di contenere il vero»<sup>40</sup>, trasformando così le stesse categorie in qualcosa di non vero.

Hegel considera come una fra le più grandi assurdità della filosofia trascendentale kantiana il fatto che essa rivendichi la conoscenza oggettiva per le categorie, pur negando che esse possano ottenere la conoscenza delle cose in se stesse, e quindi, inferisce Hegel, la conoscenza della verità<sup>41</sup>.

In secondo luogo, anche lasciando da parte per un momento il fatto che quanto Kant definisce come conoscenza oggettiva sia in realtà, a dire di Hegel, una conoscenza oggettiva *soggettiva*, le categorie appaiono comunque insufficienti per la costituzione di tale conoscenza, poiché esse ne sono solo il lato formale, sebbene indispensabile. Affinché esse possano contribuire alla conoscenza effettiva, devono essere 'riempite' con il contenuto fornito dalla sensibilità. Con le parole di Hegel: «[...] la materia sensibile, il molteplice dell'intuizione faceva a lui [a Kant] troppa forza perché se ne potesse staccare e venire alla considerazione del concetto e delle categorie *in sé e per sé* e ad un filosofare speculativo»<sup>42</sup>.

Questo ci riporta agli argomenti sviluppati più sopra. Secondo Hegel, Kant avrebbe dovuto concentrarsi sul contenuto proprio delle forme del pensiero, vale a dire sul contenuto logico che esse dispiegano da se stesse, il quale solamente è rilevante per la verità. Dato il carattere formale e soggettivo che Kant attribuisce alle categorie, la sua posizione risulta essere solo una variante fra quelle che poggiano su un resoconto dualistico della forma e del contenuto della conoscenza.

Rimane tuttavia valido il fatto che la logica trascendentale kantiana identifichi un momento necessario nel passaggio alla logica speculativa.

Ma per il progresso reale della filosofia era necessario che si attirasse l'interesse del pensiero alla considerazione dell'Io, della coscienza come tale, della relazione astratta, cioè, di un sapere soggettivo verso un oggetto e che in questa guisa si aprisse la via alla conoscenza della *forma infinita*, ossia del concetto. Per

---

<sup>40</sup> *WdL III*, p. 28 (672).

<sup>41</sup> Rispetto all'insistenza hegeliana su questo paradosso cfr. *ivi*, pp. 23-24 (667) e *ivi* p. 26 (670); e *WdL I*, pp. 29-31 (26-28), in particolare dove Hegel commenta ironicamente: «è come se si attribuisse a un uomo un intendimento esatto, aggiungendo ch'egli non sia però capace d'intender nulla di vero, ma solo d'intendere il non vero. Quanto sarebbe questo un proposito insulso, altrettanto è insulsa una conoscenza vera, che non conosca l'oggetto, qual è in sé. *La critica delle forme dell'intelletto* portò al risultato accennato, che queste forme non abbiano alcuna *applicazione alle cose in sé*. – Ciò non può avere altro senso se non che tali forme sono in loro stesse un che di non vero» (*ivi*, p. 30 (27-28)).

<sup>42</sup> *WdL III*, p. 27 (671).

giunger però a questa conoscenza occorre ancora deporre quella determinatezza finita nella quale è la forma come Io, o coscienza. La forma, la quale è così giunta ad esser pensata nella sua purezza, contiene allora in se stessa di *determinarsi*, ossia di darsi un contenuto, e propriamente un contenuto nella sua necessità, – come sistema delle determinazioni del pensiero<sup>43</sup>.

### 2.2.3. *La logica speculativa hegeliana*

Prima di riprendere le mosse dal brano appena citato, è opportuno richiamare alcuni aspetti già anticipati in altri luoghi del presente lavoro. L'esposizione della *Scienza della logica*, si commentava nell'introduzione, si attesta, nell'intendimento di Hegel, al livello della risoluzione del punto di vista dualistico della coscienza. Il concetto della scienza pura, guadagnato nel sapere assoluto, costituisce l'elemento internamente al quale si dispiega il processo di autodeterminazione del pensiero puro. In tale concetto è superata l'opposizione tra il contenuto e la forma della conoscenza, tra la verità e la certezza di sé<sup>44</sup>. È a questo livello che il pensiero può prendere se stesso a proprio oggetto, avendo tolto il presupposto della coscienza per cui la verità (il contenuto veritativo) era qualcosa di separato rispetto al sapere del soggetto.

Alla luce di ciò, anche le affermazioni hegeliane secondo cui «la logica è [...] da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero» e per cui «questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo»<sup>45</sup> possono guadagnare in chiarezza. La liberazione dall'opposizione della coscienza circoscrive la condizione in base a cui il processo immanente del pensiero è osservabile nella sua purezza. Conseguentemente, ciò che la *Scienza della logica* si propone di mostrare è il pensiero puro nel suo *auto-sviluppo*, il quale non è altro che il dispiegamento della verità.

Ciò fornisce una precisa indicazione riguardo al modo in cui considerare l'intero corso della *Scienza della logica*: tutto quanto sarà sviluppato al suo interno dovrà essere inteso come originantesi da, e articolantesi entro, questo 'essere uno' di forma e contenuto, di certezza e verità<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *WdL I*, p. 48 (47).

<sup>44</sup> Cfr. Baum (1983), p. 244 (tr. it., p. 102): «Nella *Scienza della logica* si dice che il sapere puro è “la certezza fattasi verità” da cui da un lato non sta più di fronte l'oggetto, avendo in sé la conoscenza del vero; e che dall'altro ha abbandonato il sapere di sé come di qualcosa cui sta di fronte un oggetto [...]. Il sapere puro è dunque il sapere vero per definizione, autonomo e privo di soggetto e di oggetto, rappresentabile come risultato del sapere apparente».

<sup>45</sup> *WdL I*, p. 21 (31).

<sup>46</sup> Su questi temi cfr. *ivi*, pp. 44-45 (43): «Ma anche il concetto della logica fu dato [...] come il risultato di una scienza che stava al di là, epperò anch'esso fu presentato qui come una *presupposizione*. La logica si determinò conseguentemente come la scienza del pensiero puro, scienza che aveva per suo principio *il puro sapere*, l'unità non astratta, ma concreta e vivente perciò che in essa è come superata l'opposizione, propria della coscienza, fra un

Tuttavia, in principio tale unità è ancora solo *in sé* e, soprattutto, è indeterminata dal punto di vista del suo contenuto. Al fine di determinarsi, essa deve essere *posta* attraverso lo sviluppo del pensiero puro. È in questo senso, allora, che Hegel afferma che anche se il concetto della scienza è già stato dimostrato dalla *Fenomenologia dello spirito*, esso emergerà comunque all'interno della stessa logica. L'unità astratta di forma e contenuto dovrà risultare in un'unità concreta (piena di contenuto) attraverso il processo logico.

Si può ora tornare al brano citato poco sopra.

L'intenzione di Hegel è quella di dimostrare come il pensiero puro abbia di per se stesso un contenuto e non abbisogni, quindi, di un materiale a esso esterno per realizzare la verità. Il pensiero puro identifica quello che Hegel chiama, con un termine tecnico, 'concetto'. Quest'ultimo è individuato come la «*forma infinita*»<sup>47</sup>, o «*la forma assoluta*»<sup>48</sup>, che è in grado, nel proprio processo di autodeterminazione, di generare da se stessa il proprio contenuto: «La forma, la quale è così giunta ad esser pensata nella sua purezza, contiene allora in se stessa di *determinarsi*, ossia di darsi un contenuto, e propriamente un contenuto nella sua necessità, – come sistema delle determinazioni del pensiero»<sup>49</sup>. Tale contenuto consiste, come già si è detto e qui si ribadisce, nel «sistema delle determinazioni del pensiero», cioè, nel processo di autodeterminazione del concetto attraverso le *Denkbestimmungen*<sup>50</sup>. Queste ultime, che tradizionalmente erano considerate come forme vuote, hanno esse stesse un contenuto, il quale coincide con il loro sviluppo dialettico ed è, quindi, a sua volta contenuto (determinato) del concetto.

Questo è rilevante per capire che le stesse determinazioni di pensiero non sono forme vuote e fisse, ma identificano piuttosto dei processi<sup>51</sup>, i quali altro

---

soggettivo esser per sé, ed un secondo essere simile, un essere oggettivo, ed è conosciuto l'essere come puro concetto in se stesso, e il puro concetto come il vero essere. Questi sono perciò i due *momenti*, che son contenuti nell'elemento logico. Ma essi, ora, son conosciuti come *inseparabili*, e non (secondo che accade nella coscienza) in quanto ciascuno è *anche per sé*; se non che, poiché son nello stesso tempo conosciuti come *diversi* (eppure non essenti per sé), l'unità loro non è astratta, morta, immobile, ma concreta. Questa unità costituisce insieme il principio logico quale *elemento*, per modo che lo sviluppo di quella differenza, che vi è fin dall'inizio, ha luogo soltanto *dentro* questo elemento. [...] quell'unità resta l'elemento, e il distinguere della partizione e in generale dello sviluppo non esce ormai più da essa».

<sup>47</sup> Cfr. *WdL I*, p. 48 (47).

<sup>48</sup> Cfr. *WdL III*, p. 27 (671).

<sup>49</sup> *WdL I*, p. 48 (47). Cfr. anche *PhG*, p. 41 (I/47): «È perciò inutile addossare dall'esterno il formalismo al contenuto concreto; questo è, in lui stesso, il passare nel formalismo, il quale però cessa di essere formalismo esteriore, giacché la forma è essa stessa il conaturato divenire del contenuto concreto».

<sup>50</sup> Cfr. Baum (1983), p. 249 (tr. it., p. 106): «il concetto di Hegel è la verità che si autodetermina nei suoi contenuti e quindi si autorealizza».

<sup>51</sup> Cfr. ciò che scrive Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia*: «Nello *studio* della *scienza* tutto sta quindi nel prendere su di sé la fatica del concetto. La scienza richiede attenzione attorno

non sono che momenti del processo più generale del concetto nella sua interezza. Ciò non significa, tuttavia, che il più ampio processo del concetto ‘contenga’, come una forma stabile e intoccata, i processi che circoscrivono di volta in volta lo sviluppo di una determinazione di pensiero. Al contrario, il processo del concetto si ridetermina ogni volta negli sviluppi delle *Denkbestimmungen* che esso stesso produce<sup>52</sup>.

È allora in questo movimento che trova legittimità il chiedersi se le determinazioni del pensiero (a) abbiano un proprio contenuto e (b) siano vere in sé e per sé. Come visto in precedenza, quest’ultimo aspetto equivale a esaminare fino a che punto esse corrispondano (*entsprechen*) per sé alla verità. Dal capitolo precedente sappiamo che rispondere a tale questione significa valutare in che misura ciascuna realizzi il concetto di ‘verità materiale’, inteso nel suo significato assoluto, ossia in che misura realizzi l’Idea: l’assoluta unità di concetto e realtà.

È ora opportuno fissare alcuni fra i punti emersi, i quali dovranno essere tenuti a mente nel prosieguo della trattazione.

Innanzitutto, la *Scienza della logica* espone, nelle intenzioni del suo autore, l’autosviluppo della forma infinita, o assoluta (il concetto), la quale procede a porre il proprio stesso contenuto e così a determinarsi. Ciò che è degno di nota è che questo processo di autodeterminazione, dispiegato dalla forma infinita, risulta essere l’*unico* contenuto ammesso da Hegel come rilevante rispetto alla verità.

Ma cosa significa che questo processo identifica la verità? Come dobbiamo intendere la relazione tra la forma e il contenuto logici? Qui è la forma che si fa contenuto a se stessa e in questo contenuto si riconosce. Ciò non

---

al concetto come tale, e intorno alle determinazioni semplici, come quelle, per es., dell’*esser-in-sé*, dell’*esser-per-sé*, dell’*eguaglianza con se stesso* ecc.; esse sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle». Ivi, p. 41 (48). Su questo punto vedi anche Chiereghin (2011), p. 24: «In realtà, se esaminiamo le determinazioni logiche in ciò che sono in se stesse, al di là dell’etichetta che le nomina, esse non sono altro che nodi e intrecci di relazioni più o meno dense e sviluppate. Le categorie o i momenti non sono “cose” del pensiero, statiche e bell’e fatte, a partire dalle quali si sviluppano le relazioni che le connettono. Al contrario, sono piuttosto le relazioni che individuano e costituiscono le “cose” del pensiero. Queste, nella loro essenza, sono reticoli mobili di rapporti, ciascuno dei quali è connesso a tutti gli altri in modo plurimo, all’interno di un’incessante processualità». O ancora, Hegel ci mostra come «i contenuti del pensiero [...] non siano tanto “cose”, ma processi e come dietro ai loro nomi non vi siano “sostanze”, ma nodi di pure relazioni». Ivi, p. 36.

<sup>52</sup> In questo caso, potrebbe funzionare l’immagine del ‘circolo di circoli’. Cfr. *Enz.*, § 15. Con le parole di Chiereghin: «[...] il pensiero non è niente al di fuori delle sue dinamiche: il pensiero è le sue dinamiche. Pur essendo sempre il *medesimo*, il pensiero puro, che è a tema nella *Scienza della logica*, produce una pluralità di modi di organizzazione profondamente diversificati, che si distribuiscono all’interno dei tre grandi raggruppamenti dell’essere, dell’essenza e del concetto». Chiereghin (2011), p. 27. Cfr. anche ivi, p. 32: «Il pensiero è quindi, originariamente queste sue dinamiche. [...] Non ci sono prima le determinazioni e poi il pensiero che le connette secondo tre differenti tipi di processualità, ma le determinazioni sono generate dalle dinamiche del pensiero».

costituisce certo un'identità immediata, ma piuttosto un processo di adeguazione (*Übereinstimmung*) della forma assoluta al contenuto che essa pone. Risuona qui l'eco delle espressioni, analizzate nel capitolo precedente, con cui Hegel definisce la verità filosofica, nello specifico, trova particolare pertinenza la nozione della *Übereinstimmung* di un contenuto con se stesso. Ciò che merita attenzione è il carattere immanente del processo: l'adeguazione in gioco è radicalmente diversa rispetto a quella veicolata nella formulazione tradizionale della *adaequatio intellectus et rei*, poiché nel caso hegeliano non si tratta di due elementi distinti, che debbano convergere, ma di un unico 'elemento' (o meglio, attività) – il concetto – che deve porsi come a se stesso adeguato.

Una caratteristica fondamentale dello sviluppo del concetto è dunque proprio quella di essere un *auto-sviluppo*: esso genera il proprio contenuto attraverso la differenziazione di sé in se stesso e il riconoscimento delle differenze poste.

Si può allora riassumere quanto esposto fin qui dicendo che il contenuto coincide con l'auto-differenziazione della forma: il contenuto altro non è che lo sviluppo della forma stessa, o, ancora, il contenuto è la forma che sviluppa se stessa. La forma così risulta essere il proprio stesso contenuto: la forma assoluta è il contenuto assoluto.

Cosa si intende, però, con quest'ultima affermazione? Si vuole dire che la forma assoluta è *identica* al contenuto assoluto? Più avanti si tratterà specificamente dell'opportunità o meno di impiegare il termine 'identità' per esprimere la peculiarità del tipo di relazione a cui Hegel qui si riferisce. Per ora si possono anticipare alcune riflessioni, cui già si era accennato nel paragrafo 2.1. del presente capitolo.

Innanzitutto, si può asserire che il termine 'identità' non è vincolante per la concezione hegeliana della verità, non almeno nel senso in cui lo è per la *identity theory of truth*. Come è già risultato dalle numerose formulazioni attraverso cui Hegel esprime il concetto filosofico di verità, la rosa dei termini impiegati è varia: da *Identität* a *Übereinstimmung*, fino ad *absolute Einheit*, attraverso anche l'impiego di alcuni aggettivi, tra cui *gleich*, *angemessen* e *adäquat*.

Tuttavia, il termine 'identità' è pur presente tra le possibili scelte di Hegel, motivo per cui sarebbe ottuso escluderlo.

Si ammetta, allora, per il momento, che nella logica speculativa la forma assoluta *sia identica* al contenuto assoluto. È palese che con questo si è chiarito ancora poco, poiché ciò che più conta non è tanto individuare un termine o un nome definitorio, quanto esplicitare il tipo di processo che è qui implicato.

Afferma Hegel: «Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste

determinazioni della forma assoluta, – il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato [*angemessen*] a lei»<sup>53</sup>.

Da ciò si comprende come l'identità (se si vuol prendere questo termine fra gli altri impiegati da Hegel) di forma e contenuto non sia né immediata né statica, ma si costituisca (si ponga) attraverso un processo, poiché l'unico modo per il concetto di ottenere un contenuto è quello di determinarsi e così differenziarsi in se stesso. Questo movimento di auto-differenziazione è il processo dialettico attraverso le determinazioni del pensiero, e sono precisamente queste (da intendersi, altrettanto, come processualità) a costituire il contenuto della forma assoluta.

Se quindi si vuol parlare di identità, si dovrà comunque contemplare un concetto di identità per cui essa (a) costituisca un processo e (b) abbia come componente essenziale anche la differenza. Possiamo dire lo stesso per la *identity theory of truth*? Questa domanda è per ora solo anticipata al fine di preparare il terreno a quanto si approfondirà in seguito.

In aggiunta, sempre ammettendo che il termine 'identità' sia il più calzante per render conto della concezione hegeliana della verità, l'identità a tema non dovrà essere concepita come il risultato di una comparazione tra due elementi, poiché ciò richiederebbe la presenza di un terzo, separato rispetto a quelli, che potesse effettuare il confronto da un punto di vista esterno. Tale operazione non farebbe che introdurre una riflessione estrinseca, mentre l'unica riflessione ammissibile è quella attuata dallo stesso movimento del contenuto<sup>54</sup>.

L'identità in gioco nella concezione hegeliana della verità è allora un'identità *posta* dal processo del concetto, in quanto non è sufficiente che essa sia *in sé* ma deve anche porsi come *in sé e per sé*.

I vari elementi evidenziati rispetto alla logica speculativa e al rapporto di forma e contenuto della verità per come sono intesi da Hegel, sono ben riassunti in alcuni brani della *Scienza della logica*.

La logica, essendo la scienza della forma assoluta, questo formale, *per essere un vero*, deve avere in lui stesso un *contenuto* che sia adeguato alla sua forma, e ciò tanto più in quanto il formale logico dev'essere la forma pura, epperò la verità logica la *pura verità* stessa. Questo formale dev'essere quindi pensato come molto più ricco, in sé, di determinazioni e contenuto, e così anche come di efficacia infinitamente maggiore sul concreto, di quel che comunemente s'intenda<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> *WdL III*, pp. 25-26 (669-670).

<sup>54</sup> Cfr. *WdL I*, pp. 7-8 (6): «può essere soltanto *la natura del contenuto*, quella che si *muove* nel conoscere scientifico, poiché è insieme questa *propria riflessione* del contenuto, quella che *sola pone e genera la sua determinazione*». Questa autodeterminazione del contenuto è ciò che per Hegel costituisce il vero metodo scientifico, che la stessa *Scienza della logica* dispiega.

<sup>55</sup> *WdL III*, p. 27 (671). Vedi anche *WdL I*, p. 34 (31): «Lungi [...] dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia, – una materia, però, la cui forma non è un che

Una più estesa versione, che riprende alcune righe già citate, di questo medesimo ragionamento si trova nel seguente brano:

[...] la logica stessa è ad ogni modo la scienza *formale*, ma scienza della *forma assoluta*, la quale è in sé totalità e contiene la *pura idea della verità stessa*. Questa forma assoluta ha in lei stessa il suo contenuto o realtà [*ihr Inhalt oder Realität*]. Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta, – il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato [*angemessen*] a lei. Questa forma è pertanto anche di una natura interamente diversa da come usualmente si piglia la forma logica. Essa è già *per se stessa la verità*, in quanto questo contenuto è adeguato alla sua forma o questa realtà al suo concetto [*indem dieser Inhalt seiner Form, oder dieser Realität ihrem Begriffe angemessen ist*], ed è la *verità pura* [...]<sup>56</sup>.

### 2.3. *Pensiero e contenuto di pensiero: confronto tra Hegel e la identity theory of truth*

Sulla base dei passaggi sopra citati, si può operare una prima rideterminazione della nozione di 'verità materiale' che caratterizza la concezione hegeliana della verità. Nel suo senso assoluto, si era detto, essa consiste nell'«assoluta unità di concetto e realtà», unità, questa, per cui Hegel impiega altrettanto i termini *Identität* e *Übereinstimmung*. Si è tuttavia notato che, più della scelta della parola, conta comprendere quale sia il tipo di movimento indicato da Hegel attraverso questa varietà, seppure circoscritta, di nozioni. Per ora basta affermare che l'unità di concetto e realtà, in cui Hegel riconosce la verità nella sua realizzazione più ricca e concreta (cioè nell'Idea), è altrettanto caratterizzabile come l'unità/ identità/ *Übereinstimmung* di forma e contenuto della verità<sup>57</sup>. O, se si vuole, come l'unità o adeguazione del pensiero in quanto processualità logica pura (vale a dire, in quanto pensiero puro o concetto) e dei contenuti 'pensati' (le

---

di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l'assoluta forma stessa». Vedi anche *ibid.*: «Qui [nella logica] non si ha già da fare con un pensiero *intorno a qualcosa*, che stia per sé come base fuori del pensiero, non si ha da fare con forme che debban fornire semplici *note* della verità; ma le forme necessarie e le proprie determinazioni del pensiero sono il contenuto e la suprema verità stessa». Cfr. inoltre *Enz.*, § 19: «L'idea è il pensiero non come alcunché di formale, ma come la totalità che si svolge delle sue peculiari determinazioni e leggi, le quali esso si dà da se stesso, e non già le *ha* semplicemente e trova in sé».

<sup>56</sup> *WdL III*, pp. 25-26 (669-670). Si noti che qui Hegel presenta il contenuto a tema come la *realtà* del concetto, offrendo in questo modo una chiara direzione interpretativa attraverso cui intendere il termine 'realtà'. Tale questione sarà oggetto di prossima trattazione.

<sup>57</sup> In questo dice bene Baum nell'affermare come per Hegel «si tratti di ricondurre l'accordo di concetto ed oggetto che definisce la verità alla determinazione di una materia attraverso la forma». Baum (1983), p. 249 (tr. it., p. 106).



determinazioni del pensiero). Questo, però, avendo presenti due grandi ammonimenti.

Innanzitutto, si sottolineava, non si ha a che fare con un'unità immediata, ma con un processo.

In secondo luogo, non si tratta qui di un pensiero come saremmo soliti intenderlo, non si sta cioè parlando solo ed esclusivamente dell'attività mentale soggettiva<sup>58</sup>, ma di quello che Hegel chiama 'pensiero oggettivo'<sup>59</sup>. Sebbene esso strutturi il pensiero del soggetto finito, non è riducibile a questo. Proprio per tale motivo, cioè il non poter essere appiattito esclusivamente sul piano dell'attività mentale soggettiva e il costituire, nelle intenzioni di Hegel, la struttura razionale del reale, esso dovrebbe, sebbene per altre vie, sottrarsi all'accusa di un idealismo che concepisca la realtà come totalmente dipendente dall'attività mentale dei soggetti<sup>60</sup>. Per Hegel il pensiero oggettivo è 'la cosa stessa', ovvero, ciò che è massimamente reale. Esso informa tanto la sfera spirituale, del pensiero di sé conscio, quanto quella naturale<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. *Enz.*, § 20: «Se noi prendiamo il pensiero nel suo aspetto più prossimo, esso appare anzitutto nel suo ordinario significato soggettivo, come una delle attività o facoltà spirituali accanto ad altre, alla sensibilità, alla intuizione, alla fantasia, ecc., all'appetizione, al volere, ecc. [...] Il pensiero, rappresentato come *soggetto*, è il *pensante*; e la semplice espressione del soggetto esistente come pensante è l'*Io*».

<sup>59</sup> Cfr. *WdL III*, p. 20 (662): «[...] nemmeno il concetto si deve considerar qui [nella *Scienza della logica*] come atto dell'intelletto conscio di sé; non l'*intelletto soggettivo* si deve considerar qui, sibbene il concetto in sé e per sé, che costituisce un *grado* tanto della *natura* quanto dello *spirito*». Cfr. Illetterati (2007a).

<sup>60</sup> Cfr. *Enz.* § 24: «[...] i pensieri possono essere chiamati pensieri *oggettivi*; tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero *conscio*». Vedi anche la nota al § 24: «La relazione di queste forme, come il concetto, il giudizio e il ragionamento, con altre, come la causalità ecc., può risultare chiara solo nella cerchia stessa della Logica. Ma tanto si può vedere anche in un'introduzione preliminare: che, mentre il pensiero cerca di farsi un *concetto* delle cose, questo concetto (e insieme anche le sue forme più immediate, giudizio e ragionamento) non può consistere di caratteri e relazioni che siano estranei ed estrinseci alle cose. La riflessione, è stato detto sopra, conduce all'*universale* delle cose: questo è però esso stesso uno dei momenti del concetto. Che nel mondo vi sia intelligenza, che vi sia ragione, dice il medesimo dell'espressione "pensiero oggettivo". Ma quest'espressione è incomoda, appunto perché la parola pensiero troppo d'ordinario viene usata ad indicare ciò che appartiene soltanto allo spirito, alla coscienza, e l'altra: *oggettivo*, solo come riferentesi a ciò che non è spirituale». Vedi anche ivi, § 25: «L'espressione: *pensieri oggettivi* designa la *verità*, la quale deve essere l'*oggetto* assoluto, e non solo lo *scopo* della filosofia. Ma quell'espressione scopre subito un'antitesi, e propriamente quella intorno alla cui determinazione e validità si aggirano l'interesse filosofico dei tempi nostri, e la questione intorno alla *verità* e alla conoscenza di essa». Sulla tematica del 'pensiero oggettivo', cfr. in particolare: Halbig (2002); Houlgate (2006); Halbig (2007); Illetterati (2007); Brinkmann (2010); Giuspoli (2013); Illetterati (2013).

<sup>61</sup> Cfr. *WdL III*, p. (662

La scienza pura [...] contiene *il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa*, oppure *la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero*. [...] Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero [...] <sup>62</sup>.

In tal senso, la distinzione tra *thinking* (pensiero in quanto attività *solo* del soggetto) e *thinkable* (pensiero in quanto contenuto pensato o pensabile), così decisiva per la *identity theory of truth*, non coglie la concezione hegeliana della verità in tutta la sua ampiezza.

Il pensiero rilevante per quest'ultima è il pensiero puro, il concetto, inteso come '*das Logische*', non riducibile alla sola attività mentale (al *thinking*) dei soggetti <sup>63</sup>. I suoi contenuti (potremmo dire, i contenuti pensati, o meglio, posti) sono le sue stesse determinazioni logiche, che definiscono dei processi, e non un qualcosa di coglibile attraverso un'immagine o una proposizione 'statica'. La verità è l'adeguazione (o unità, o identità) di questo pensiero puro ai contenuti che esso stesso ha prodotto: al sistema delle *Denkbestimmungen* <sup>64</sup>. Tale adeguazione avviene attraverso un *processo* in cui l'unica riflessione ammessa è quella immanente allo stesso contenuto, non una riflessione operata da un terzo che compari il pensiero alle sue determinazioni.

Nel caso della *identity theory of truth*, invece, parlando strettamente nei termini della definizione della verità (tralasciando quindi il quadro ontologico in cui questa definizione trova ospitalità), il pensiero in quanto attività è in una certa misura irrilevante e a contare è il contenuto pensato, il quale è però concepito come *ciò che* un giudizio esprime: la *proposizione/il pensiero/il pensabile*, non certo come il 'sistema delle determinazioni del pensiero'.

3. *La verità come «l'idea che si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà»* <sup>65</sup>

Di quale *realtà* si sta parlando nella concezione hegeliana della verità? Finora si è assunta a 'definizione' generale della verità la sua realizzazione come

---

<sup>62</sup> *WdL I*, pp. 33-34 (31).

<sup>63</sup> Cfr. Illetterati (2013), pp. 346-349. Certamente il pensiero logico informa anche il pensiero del soggetto finito (è infatti nei soggetti che il pensiero si presenta nella forma del pensiero di sé conscio), ma non per questo il pensiero puro come '*das Logische*' è riducibile alla modalità in cui esso si trova nel soggetto.

<sup>64</sup> Cfr. *WdL III*, p. 26 (671): «la verità non è costituita dal *contenuto*, sibbene dalla *coincidenza* [*Übereinstimmung*] del contenuto col concetto».

<sup>65</sup> *WdL III*, p. 253 (956).

Idea, la quale è per Hegel ‘l’unità del concetto e della realtà’<sup>66</sup>. Ciò che si tratta di capire ora è in cosa consista, appunto, questa realtà.

Una formulazione *leggermente* variata – e per questo tanto più interessante – rispetto a quella su cui finora si è lavorato, è quella per cui l’Idea è «unità del concetto stesso con sé, – il concetto che» abbia «il concetto stesso per sua realtà»<sup>67</sup>.

Sulla medesima linea di questa seconda versione si collocano altre affermazioni hegeliane, per cui l’idea assoluta è «il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con se stesso [*der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht*]»<sup>68</sup>, oppure, la «pura corrispondenza del concetto e della sua realtà [*das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität*]»<sup>69</sup>.

Ciò cui si deve prestare attenzione è l’aggettivo possessivo ‘sua’ che Hegel antepone al sostantivo ‘realtà’. L’integrazione tra le varie formulazioni attraverso cui Hegel enuncia la verità speculativa mette infatti in luce un aspetto molto importante: la verità (l’Idea) come unità di concetto e realtà deve essere concepita come unità del concetto e della *sua* realtà.

Altri modi per esprimere questa unità sono ad esempio: l’unità del concetto *con sé*; il concetto che ha *se stesso* a propria realtà; il concetto che nella *sua realtà* è fuso solo con *se stesso* o, ancora «il concetto adeguato, il Vero oggettivo ossia il *Vero come tale*»<sup>70</sup>.

Questo significa principalmente una cosa: la realtà del concetto è il concetto stesso, vale a dire, la realtà del concetto è il suo autosviluppo attraverso le determinazioni del pensiero.

Dal paragrafo precedente è emerso che un modo alternativo di rendere la definizione da cui qui si è partiti (l’unità di concetto e realtà) è concepire la verità come adeguazione della forma del pensiero puro al contenuto che questo stesso pensiero genera necessariamente da sé.

Ciò conduce ora a poter affermare che il contenuto che questa forma (il concetto) si dà, altro non è che la sua stessa realtà. Questo punto era del resto baluginato anche in precedenza, quando si commentava il passo hegeliano secondo cui la forma assoluta «ha in lei stessa il suo contenuto o realtà [*ihr Inhalt oder Realität*]»<sup>71</sup>. Tale contenuto risultava essere ciò che il concetto produce «nel momento della sua negatività, ovvero dell’assoluto determinare» e cioè «le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta»<sup>72</sup>. Concludeva allora Hegel «Questa forma [...] è già *per se stessa la verità*, in

---

<sup>66</sup> Cfr. per esempio ivi, p. 175 (859): «[...] l’idea è l’unità [*Einheit*] del concetto e della realtà [*Realität*]». Vedi anche ivi, p. 175 (860).

<sup>67</sup> Ivi, p. 175 (859).

<sup>68</sup> Ivi, p. 236 (935).

<sup>69</sup> Ivi, p. 238 (937).

<sup>70</sup> Ivi, p. 173 (857).

<sup>71</sup> Ivi, p. 25 (669).

<sup>72</sup> Ibid.

quanto questo contenuto è adeguato alla sua forma o questa realtà al suo concetto ed è la *verità pura*»<sup>73</sup>. Proprio in queste ultime dichiarazioni si mostra come l'adeguazione di forma e contenuto sia l'adeguazione del concetto e della (sua) realtà.

Riassumendo, il contenuto logico (che costituisce il determinarsi della forma stessa) altro non è che la realtà in gioco nella concezione hegeliana della verità. La realtà è dunque la realtà che è il concetto stesso a generare da sé nel proprio sviluppo.

Quest'ultimo punto va approfondito, chiarito e ampliato ad alcune conseguenze che derivano dal concepire in tal modo la 'vera realtà'.

Innanzitutto ci si deve chiedere: cosa significa che il concetto genera da sé la propria realtà?

In secondo luogo, come dobbiamo intendere questa realtà nel suo rapporto a ciò che comunemente si prende per realtà, e cioè la realtà del mondo empirico? Questo tema condurrà ad alcune osservazioni circa la relazione della *Scienza della logica* con le due scienze reali, della natura e dello spirito. Inoltre, sarà questo il luogo per introdurre, seppure brevemente, la questione dell'idealismo del finito.

Ciò che si avrà modo di argomentare è che la 'vera realtà' costituisce per Hegel la struttura processuale razionale esposta nella *Scienza della logica* attraverso lo sviluppo delle *Denkbestimmungen*, mentre la realtà finita (e dunque lo stesso mondo empirico) ha verità (e realtà) nel suo essere ideale, cioè nel suo essere momento dell'Idea<sup>74</sup>.

In breve, si cercherà di mostrare come, detto ancora a mo' di slogan, la *realtà* del concetto (l'unica meritevole di questo nome, per Hegel) abbia come corrispettivo l'*idealità* del finito.

Di queste tematiche e in questo ordine si tratterà, dunque, nei paragrafi immediatamente successivi.

### 3.1. *Il concetto come generatore della propria realtà*

Qual è, propriamente, la realtà del concetto? Come ora si cercherà di mostrare, la realtà del concetto sono le sue determinazioni, nello specifico, quelle contenute nella Dottrina del Concetto. Quest'affermazione induce però a chiedersi cosa ne sia delle categorie dell'essere e delle determinazioni riflessive dell'essenza, esposte nei primi due libri della *Scienza della logica*, che costituiscono, nel loro complesso, la Logica Oggettiva. Possiamo dire che esse *non* siano la realtà del concetto? Affermarlo non sarebbe del tutto corretto. Le determinazioni logiche dell'essere e dell'essenza sono tolte

---

<sup>73</sup> Ivi, pp. 25-26 (669-670).

<sup>74</sup> Cfr., a mero titolo anticipatorio, ivi, p. 173 (857): «Quando qualcosa ha verità, l'ha per la sua idea, ossia *qualcosa ha verità solo in quanto è idea*». Cfr. anche ivi, p. 174 (859): «ogni reale è solo in quanto ha in sé l'idea e l'esprime».

(quindi superate e conservate) in quelle del concetto come nella loro verità. In altri termini, le determinazioni del concetto costituiscono l'inveramento (o anche, la forma più vera) delle determinazioni delle sfere precedenti. In questo senso, esse si pongono come verità e ragion d'essere di quelle.

Ciò che ora si è solo enunciato va chiarito attraverso un percorso più dettagliato. A questo proposito, sono di aiuto alcune indicazioni di Hegel in merito a una doppia lettura del percorso logico<sup>75</sup>. Questa duplice prospettiva attraverso cui guardare allo sviluppo del concetto è reperibile in un brano estratto dalle sezioni iniziali della Dottrina del Concetto:

[...] il *concetto* dev'essere anzitutto riguardato in generale come il *terzo* rispetto all'*essere* e all'*essenza*, rispetto all'immediato e alla *riflessione*. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo *divenire*, ed esso è la lor *base e verità*, come l'identità in cui quelli sono tramontati e contenuti. Quei momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro *risultato*, ma non vi son più contenuti come *essere* e come *essenza*, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità.

La *logica oggettiva*, che considera l'*essere* e l'*essenza*, costituisce quindi propriamente l'*esposizione genetica del concetto*. [...] Perciò il concetto ha la sostanza per sua presupposizione immediata; quella che è *in sé* ciò che il concetto è come *manifestato*. Il *movimento dialettico* della *sostanza* attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata *genesì del concetto*, per la quale viene spiegato il suo *divenire*<sup>76</sup>.

Alla luce di questo passaggio, due sono gli aspetti su cui bisogna soffermarsi: (1) il *divenire* (insieme alla nozione di *genesì del concetto*) e (2) la *verità* (insieme alla nozione di base o fondamento – *Grund*).

(1) Approdando al terzo libro della *Scienza della logica*, e avendo quindi seguito un certo percorso, il cui intento è fortemente dimostrativo e giustificativo rispetto ai risultati man mano guadagnati, si può dire che il concetto giunga come terzo rispetto all'essere e all'essenza. Si può, cioè, affermare che il concetto abbia l'essere e l'essenza a proprie *condizioni*: affinché il concetto si manifesti, bisogna prima passare attraverso il dispiegamento delle sfere dell'essere e dell'essenza, poiché l'esposizione di questo movimento *giustifica* il come e il perché si arrivi al livello del concetto. Questo lato è quello del *divenire* del concetto, o anche quello della sua *esposizione genetica*, cioè il movimento *da cui* il concetto emerge come *risultato*<sup>77</sup>.

Sotto questo rispetto, si potrebbe avere l'impressione (errata) che il concetto sia dunque fondato dall'essere e dall'essenza (in particolare dall'essere, poiché esso costituisce il cominciamento della logica). In altre

---

<sup>75</sup> Franco Chiereghin pone l'accento su tale aspetto nel recente volume *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi* (Chiereghin, 2011).

<sup>76</sup> *WdL III*, p. 11 (651-652).

<sup>77</sup> Cfr. su questo tema Chiereghin (2011), pp. 88-91.

parole, si potrebbe ritenere che essere ed essenza siano i presupposti necessari senza i quali il concetto non potrebbe dispiegarsi.

Tuttavia, proprio a questo livello, il movimento logico subisce piuttosto una ‘torsione’, o meglio, un ‘contraccolpo’, per cui ciò che sembrava fondare si rivela invece un fondato<sup>78</sup>.

Il movimento del divenire, nel suo senso speculativo, è riassorbito dal movimento della verità. Così come il secondo libro della *Scienza della logica* si apre con l’affermazione: «La verità dell’essere è l’essenza», nel terzo libro, come si è visto, compare una dichiarazione, strutturata in modo affine, secondo cui il concetto, rispetto all’essere e all’essenza, si manifesta come «la lor *base e verità*, come l’identità in cui quelli sono tramontati e contenuti»<sup>79</sup>. Secondo il movimento della verità, ciò che si presenta come un successivo è la verità del precedente, poiché conserva ciò che di vero era presente in esso e lo supera in un grado più completo di verità. Per questa stessa ragione, ciò che sembrava figurare come presupposto rispetto a un altro si rivela come posto da quest’altro e nel passaggio all’altro si toglie il suo (apparente) ruolo di presupposto<sup>80</sup>.

Da questo lato allora, dal lato della verità, è piuttosto il concetto a venire come primo, salvo il fatto che esso costituisce un primo *mediato*, che quindi si presenta come immediato solo in quanto ha tolto la sua stessa mediazione (l’esposizione genetica, il suo divenire). Secondo questa diversa prospettiva, il concetto si pone per ciò che realmente è: la verità dell’essere e dell’essenza, e cioè come «lor *base e verità*, come l’identità in cui quelli sono tramontati e contenuti». Sotto questa luce è allora la logica soggettiva (la Dottrina del Concetto) a rivelarsi come fondamento della logica oggettiva (le Dottrine dell’Essere e dell’Essenza), al punto tale che la prima ‘contiene’ la seconda<sup>81</sup>.

La torsione cui si è accennato, che mostra come il lato del divenire sia in sé il suo stesso ‘contraccolpo’ nel lato della verità è intrinseco allo stesso significato speculativo del divenire.

---

<sup>78</sup> Cfr. *WdL III*, p. 33 (679-680): «Il concetto puro è l’assolutamente infinito, incondizionato e libero. [...] L’essenza è divenuta dall’essere, e il concetto dall’essenza, epperò anche dall’essere. Questo divenire ha però il significato del suo proprio *contraccolpo*, cosicché il divenuto è anzi l’incondizionato e l’originario».

<sup>79</sup> Ivi, p. 11 (651).

<sup>80</sup> Cfr. a questo riguardo quanto Hegel dichiara, a proposito dell’«avanzamento logico in generale» nella sezione intitolata “Con che si deve incominciare la scienza?»: «in filosofia l’andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il *vero*, e per l’altro il *primo vero*. Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale (che risulterà poi meglio dentro la logica stessa), – la considerazione cioè che l’andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all’*originario* ed al *vero*, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto». *WdL I*, p. 57 (56).

<sup>81</sup> Sul tema del processo del concetto dal lato della verità, vedi Chiereghin (2011), pp. 86-88.

Ma il suo [del concetto] *divenire* ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento* [*Grund*], e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo. Così il concetto è la *verità* della sostanza [...] <sup>82</sup>.

In considerazione di questo brano, è importante sottolineare che, in realtà, il processo del concetto dal lato del suo divenire e quello dal lato della verità sono un medesimo movimento, che ha il proprio centro nel concetto stesso <sup>83</sup> e che rivela la chiave attraverso cui essere riconosciuto come questo unico processo nel significato speculativo del divenire.

Il divenire identifica infatti una processualità in cui, come si diceva, è il grado successivo a porre il precedente. Questo aspetto è di estrema rilevanza, in quanto individua una delle caratteristiche cruciali sotto cui è possibile leggere la concezione hegeliana della verità. Il grado successivo è 'più vero' del precedente – ed è la verità stessa del precedente –, in quanto ne eleva il grado di verità, fa emergere ciò che era presente in esso al mero livello dell'*in sé*, e così facendo lo giustifica, ne rende conto, come di un grado necessario (ma non sufficiente) all'intero sviluppo della verità. Si può dire che il grado successivo *produca* il precedente, nel senso che le giustificazioni razionali del grado precedente, così come le condizioni per la sua costituzione/struttura logica, sono contenute nel grado successivo.

Quando ci si confronta con la *Scienza della logica* si deve infatti aver chiaro quanto segue: anche se il concetto dal lato del suo divenire potrebbe inizialmente apparire come posto dall'essere e dall'essenza, secondo la verità speculativa è piuttosto dal concetto che si 'ricavano' l'essenza e l'essere per *astrazione* dal concetto stesso che è il più concreto. In questo senso, allora, il concetto contiene le giustificazioni razionali di quelli, così come le condizioni per la loro struttura logica: è per via della struttura del concetto che possiamo render conto di quelle dell'essere e dell'essenza, in quanto esse sono astrazioni dal concetto e non viceversa. Su questa stessa linea, ciascuna determinazione logica che dal lato dello sviluppo appare come precedente rispetto a un'altra è in verità un'astrazione di quest'altra. Così l'Idea assoluta è per astrazione idea pratica e idea teoretica, cioè, nel loro insieme, l'idea del conoscere, la quale è per astrazione la vita, la quale a sua volta è per astrazione una struttura teleologica e così via a ritroso attraverso il chimismo, il meccanismo, il sillogismo, il giudizio e il concetto (ancora astratto) nelle sue determinazioni di universalità, particolarità, individualità <sup>84</sup>. Altrettanto, la sostanza è per astrazione dal concetto e così

---

<sup>82</sup> *WdL III*, pp. 11-12 (652).

<sup>83</sup> Per i dettagli, cfr. Chiereghin (2011), pp. 91-93.

<sup>84</sup> Se prendiamo ad esempio il concetto (astratto nelle sue determinazioni di universalità, particolarità e individualità), il giudizio e il sillogismo, il discorso funziona così: è perché ragioniamo e facciamo inferenze che possiamo ricavare (astrarre) dal ragionamento i singoli giudizi, ed è perché abbiamo i giudizi che possiamo in essi individuare (astrarre) le singole determinazioni del concetto. In altre parole, prima c'è il concreto (il ragionamento, che ha

all'indietro fino alla più astratta determinazione dell'essere, il quale, così come il nulla, può essere posto e compreso solo a partire dal divenire. Il punto sta proprio in questo: nel comprendere che per Hegel solo a partire, ad esempio, dall'Idea assoluta possiamo porre e giustificare una struttura che sia meno concreta rispetto a essa, come l'idea del conoscere. Oppure, solo a partire dalla vita, come finalità interna, è possibile per astrazione pensare alla teleologia come finalità esterna. Il successivo è la *ragion d'essere* del precedente.

Questo rapporto si verifica, a livello macroscopico, tra il concetto e le sfere dell'essere e dell'essenza. Il concetto *produce* l'essere e l'essenza.

Il riferimento al 'produrre' non è accidentale. Infatti, al fine di provare che il concetto è la verità dell'essere e dell'essenza, due dimostrazioni complementari devono essere sviluppate. Da un lato si deve mostrare che essere ed essenza raggiungono la loro verità nel concetto come risultato, cioè che essi sono necessitati a passare nel concetto e che hanno in questo la loro ragion d'essere. Ciò è quanto viene esposto nella Logica Oggettiva, seguendo l'esposizione genetica del concetto. Dall'altro lato, il concetto stesso deve mostrare (a) come esso possa generare la sua propria realtà a partire da se stesso e (b) come questa realtà che esso genera sia l'inveramento delle realtà dell'essere e dell'essenza, cioè delle loro determinazioni. Questo è quanto la Logica Soggettiva dovrebbe dispiegare.

Per evitare una lettura fuorviante, è opportuno specificare in cosa consista la 'potenza generatrice' del concetto. Tale potenza può essere resa come la 'capacità di porre', insieme alla capacità di render ragione (di dimostrare) che quanto era inizialmente presupposto (le sfere dell'essere e dell'essenza) è in realtà posto dal processo del concetto, processo in cui esso si differenzia in sé da se stesso.

In tal senso, la Logica Soggettiva si presenta come una reinterpretazione della Logica Oggettiva, stavolta però dalla prospettiva della verità e non dell'esposizione genetica. Il compito è qui allora quello di mostrare come sia il concetto stesso a generare la propria realtà da se stesso, o meglio, come esso ricrei quelle realtà di essere ed essenza che si sono tolte in esso.

---

in sé in unità immediata le sue differenze) e solo per astrazione otteniamo delle determinazioni meno comprensive. Per Hegel non funziona l'inverso: non è perché abbiamo le determinazioni del concetto e i giudizi che *allora* possiamo ragionare e produrre sillogismi. La 'costruzione' o strutturazione del razionale non si attua a partire da elementi semplici, isolati e astratti. Il razionale è piuttosto un concreto che pone in sé le differenze, le quali possono essere generate (e cioè astratte per autonegazione del concreto) solo da tale intero concreto. Ricorrendo a un esempio un po' rozzo e non del tutto adeguato, non è la somma di singole fette isolate a comporre la torta, ma è la torta come intero concreto che ha in sé la potenzialità delle fette separate, di essere tagliata in parti. Per proseguire con l'esempio, il sillogismo stesso (come anche il giudizio e il concetto) non è una mera forma del pensiero soggettivo ma si ritrova anche, ad esempio, nel meccanismo, in quanto quest'ultimo incarna una certa relazione tra medio ed estremi. Ma lo stesso meccanismo è posto per astrazione dal chimismo, così come questo è posto per astrazione dalla struttura teleologica.



Ora la manifestazione, divenuta interamente libera, dell'essenza, è il concetto. – Queste proposizioni, cui qui si accenna, non sono asserzioni dogmatiche, perché son risultati sorti di per se stessi dall'intero sviluppo dell'essenza. Il punto di vista attuale, cui questo sviluppo ha condotto, è che quella forma dell'*assoluto*, che sta al disopra dell'essere e dell'essenza, è il *concetto*. Mentre da questo lato il concetto si è *sottomesso* l'essere e l'essenza (cui appartengono, anche da altri punti di partenza, il sentimento e l'intuizione e la rappresentazione, nonché quelle che apparivano come le sue condizioni precedenti) e si è mostrato come la *loro incondizionata ragion d'essere*, rimane adesso ancora il *secondo lato*, alla cui trattazione è dedicato questo terzo libro della logica, l'esposizione cioè del modo in cui il concetto forma dentro di sé e da sé quella realtà che era scomparsa in lui. Venne quindi ad ogni modo concesso che quella conoscenza, che resta solo al concetto preso puramente come tale, è ancora incompiuta e non è arrivata che alla *verità astratta*. Ma la sua incompiutezza non sta in ciò ch'essa manchi di quella presunta realtà che sarebbe data nel sentimento e nell'intuizione, sibbene in ciò che il concetto non si è ancora data la sua *propria* realtà generandola da lui stesso. [...]. La *derivazione* del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé [...]<sup>85</sup>.

Cosa significa che il concetto deve formare «dentro di sé e da sé quella realtà che era scomparsa in lui»? In prima approssimazione, ciò vuol dire che il concetto rigenera da sé quelle realtà di essere ed essenza che si sono tolte in esso. Questo, a propria volta, equivale ad affermare che la realtà che il concetto pone da se stesso, e cioè le determinazioni logiche in cui esso si differenzia e sviluppa, è da prendersi come la verità, o meglio ancora, come l'inveramento (o l'inverarsi, che meglio esprime il verificarsi di un processo) delle realtà dell'essere e dell'essenza – delle loro determinazioni.

Deve cioè valere quanto si è esposto più sopra: le determinazioni di essere ed essenza hanno la loro ragion d'essere e le condizioni della loro stessa struttura logica nelle determinazioni del concetto, che sono più concrete. O ancora, le determinazioni dell'essere e dell'essenza sono da intendersi come astrazioni *a partire da* quelle del concetto: esse hanno dunque la loro verità, il loro inveramento, in questo concreto<sup>86</sup>.

In modo speculare, le determinazioni del concetto sono la ragion d'essere delle determinazioni dell'essere e dell'essenza (spiegano perché quelle siano possibili, nel modo in cui si danno) e sono strutture logiche che hanno in sé quelle altre, sono cioè strutture da cui quelle altre si possono ricavare per astrazione.

---

<sup>85</sup> *WdL III*, pp. 24-25 (667-668).

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, p. 67 (723): «Il *concetto* [...] è la vera *cosa in sé*, ossia il *razionale*; quelle determinazioni invece appartengono all'*essere* oppure all'*essenza*, e non sono ancora forme elaborate e sviluppate in quel modo come si trovano nella loro verità, cioè nel *concetto*».

A questo proposito, sono certamente utili degli esempi.

Molti di questi sono presentati da Chiereghin nel volume *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel*. Qui la nozione chiave è quella di ‘inclusione’ delle determinazioni dell’essere e dell’essenza in quelle del concetto<sup>87</sup>.

L’autore evidenzia (a) gli antecedenti (ancora manchevoli) nell’essere e nell’essenza delle determinazioni concettuali di universalità, particolarità, individualità<sup>88</sup>; (b) la ripresa delle determinazioni dell’essere e dell’essenza nel giudizio e nel sillogismo<sup>89</sup>; ed espone poi (c) la discontinuità della Dottrina del Concetto rispetto alla Logica Oggettiva, segnata dalle sezioni dell’“Oggettività” e dell’“Idea”, per cui siamo introdotti all’«emergere [...] di un *novum*, e quindi di caratteristiche e proprietà, che nessuna delle determinazioni o dei livelli anteriori possiede per sé»<sup>90</sup>. Due esempi al proposito sono i concetti di “scopo” e di “individuo vivente” che mettono in atto strutture e processi di natura teleologica<sup>91</sup>.

Per quanto riguarda il primo raggruppamento, un esempio proposto è quello dell’inveramento della semplicità dell’inizio nell’universalità del concetto. Quest’ultima in principio si mostra come immediata e riferita solo a se stessa. Caratteri, questi, che farebbero pensare a quell’iniziale astrazione e indeterminabilità (e quindi indicibilità) del puro essere. Invece, l’immediatezza del concetto è quella che ha tolto e ripreso in sé tutta la mediazione precedente e dunque si mostra come la più ricca di determinazioni<sup>92</sup>.

---

<sup>87</sup> Chiereghin mostra come questo inveramento (o inclusione) delle determinazioni dell’essere e dell’essenza in quelle del concetto si realizzi attraverso specifiche dinamiche del pensiero logico puro: la retroazione, la ricorsività, l’autoriferimento. Queste, nel loro operare concertato, portano al prodursi di circoli autofondanti e auto-rinforzanti in cui il concetto si sviluppa a sistema interconnesso di relazioni razionali, e quindi a intero *concreto*. Per l’approfondimento di questi aspetti si rimanda direttamente al volume in questione: Chiereghin (2011).

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, pp. 130-136. Nello specifico, la semplicità dell’essere puro si inverte nell’universalità del concetto; la ‘determinatezza’ e la ‘differenza’ s’inverano nella ‘particolarità’ del concetto; il ‘questo’ e la ‘cosa’ s’inverano nell’‘individualità’ del concetto; inoltre «universalità, particolarità e singolarità ospitano al proprio interno anche il percorso delle essenzialità della riflessione, dall’identità, alla differenza, alla contraddizione: “Nel concetto l’identità è sviluppata ad universalità, la differenza a particolarità, l’opposizione, che torna nel fondamento, ad individualità”. [...] è proprio in virtù di tale implicazione globale che le determinazioni della riflessione, ripetute nelle forme del concetto, ottengono la loro verità: “in queste forme quelle determinazioni riflessive sono come sono nel loro concetto”». *Ivi*, p. 135. Le citazioni hegeliane si trovano in *WdL III*, p. 46 (697).

<sup>89</sup> Cfr. Chiereghin (2011), pp. 136-139.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>91</sup> Su questa parte cfr. *ivi*, pp. 139-146.

<sup>92</sup> Cfr. *WdL III*, p. 33 (680): «Il concetto è [...] dapprima l’*assoluta identità con sé* in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con se stessa. Questo *puro riferimento* del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l’*universalità* del concetto. L’*universalità*, essendo la determinazione sommamente *semplice*, non sembra in grado di essere spiegata, poiché una spiegazione deve entrare in determinazioni e distinzioni e predicare del suo oggetto, mentre

Del resto, non si tratta, in generale, dell'inveramento di sole determinazioni, ma piuttosto dell'inverarsi stesso delle dinamiche dell'essere e dell'essenza nel concetto. L'inverarsi dell'intero processo logico – che si attua attraverso il mutarsi del movimento del 'passare in altro' (*übergehen*) in quello del 'riflettersi in altro' (*sich reflektieren*) fino allo 'sviluppo in sé da se stesso' (*sich entwickeln*) – porta a definire la peculiare struttura dinamica del concetto, quella per cui esso è assoluta negatività che si riferisce a se stessa e in tale operazione si differenzia in sé da se stessa.

Hegel parla di questa differenziazione come del *giudizio* del concetto, laddove con ciò si intende l'*attività* di partizione che il concetto attua in se stesso a partire dall'immediata unità di sé con le proprie determinazioni<sup>93</sup>.

Il movimento proprio del concetto è quello per cui l'individuo si eleva nell'universalità e, viceversa, «l'universale, che è soltanto in sé, scende nell'individuo nell'esserci, ossia diventa un *esser per sé*»<sup>94</sup>.

Questo significato del giudizio è da prendersi come il suo senso *oggettivo* e in pari tempo come la *verità* delle precedenti forme del passaggio. Ciò che è *diviene* e si *muta*, il finito *tramonta* nell'infinito; l'esistente *sorge* nell'apparenza del suo *fondamento* e *va giù*; l'accidente *manifesta* la *ricchezza* della sostanza come pure la sua *potenza*; nell'essere *v'è passaggio* in altro, nell'essenza *v'è* parere o rispecchiarsi in un altro, per cui si palesa la relazione *necessaria*. Questo passare e parere è ora passato nell'*originario dividersi del concetto*, il qual concetto, in quanto riconduce l'individuo nell'*essere in sé* della sua universalità, in pari tempo determina l'universale come *reale*. Queste due cose sono un'unica e medesima cosa, che cioè l'individualità venga posta nella sua riflessione in sé, e l'universale venga posto come determinato<sup>95</sup>.

Qui Hegel sostiene che tutte le forme del passaggio (dell'essere e dell'essenza), per cui si procedeva da una determinazione logica alla successiva, hanno il proprio inveramento nella forma propriamente speculativa del 'passaggio in altro' che è definita 'dall'originario dividersi del concetto'. In questo 'passare in altro', però, il concetto non dilegua, ma anzi si mantiene, poiché questo 'altro' non è che una determinazione in cui esso

---

il semplice vien con ciò anzi mutato che spiegato. È però appunto la natura dell'universale, di essere un tal semplice che per l'assoluta negatività contiene *dentro di sé* la più alta differenza e determinatezza. L'*essere* è semplice come *immediato*; perciò non è se non un che d'*opinato*, né di esso si può dire cos'è; quindi è immediatamente uno stesso col suo altro, il *non essere*. Appunto questo è il suo concetto, di essere un tal semplice che immediatamente sparisce nel suo opposto; è il *divenire*. L'*universale* al contrario è il *semplice* che è in pari tempo il *più ricco in se stesso*, perché è il concetto». Cfr. su questo punto Chiereghin (2011), p. 131. Rispetto all'immediatezza, vedi anche *WdL III*, p. 60 (715): «nella sfera del concetto non si può dare altra *immediatezza* che quella che contiene *in sé e per sé* la mediazione e che è sorta col togliere di questa, vale a dire l'*immediatezza universale*».

<sup>93</sup> Questo aspetto costituirà materia di approfondimento nel prossimo capitolo.

<sup>94</sup> *WdL III*, p. 57 (710).

<sup>95</sup> Ivi, p. 57 (710-711).

stesso si è sviluppato, una differenza che esso ha posto internamente a sé come momento della propria realizzazione e con cui quindi è identico. Il passare in altro è dunque il giudizio (la divisione) che il concetto pone entro sé.

L'universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinatezza posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso<sup>96</sup>.

Quest'ultimo aspetto, permette di presentare alcune caratteristiche peculiari del concetto, cosa che dovrebbe aiutare sia a completare il quadro di cosa Hegel abbia in mente nel trattare del *pensiero puro*, sia a marcare ancor più la distanza tra la nozione hegeliana di 'pensiero', in quanto concetto autodeterminantesi, e ciò che invece la *identity theory of truth* intende con questa medesima nozione.

Il concetto è presentato da Hegel come negatività assoluta. Tale nozione è oggetto di un recente volume di Brady Bowman, intitolato *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*<sup>97</sup>, le cui analisi sono qui sostanzialmente condivise.

Nel primo capitolo dell'opera (intitolato "The Hegelian concept, absolute negativity, and the transformation of philosophical critique") Bowman presenta la nuova logica della negatività assoluta elaborata da Hegel. Per chiarire di cosa si tratti, egli riprende l'analisi del concetto hegeliano sviluppata da Horstmann in *Ontologie und Relationen* (1984) e la ricostruzione operata da D. Henrich in una serie di articoli dal 1970 al 1978 della logica della negazione autonoma o assoluta. Dopo aver rilevato il coincidere dei due elementi, Bowman propone la tesi secondo cui concetto e negatività assoluta incarnano la medesima realtà, rispettivamente dal punto di vista strutturale e da quello processuale-dinamico. Entrambi rimandano a una struttura auto-relazionale (in cui la relazione-ad-altro è ripresa internamente alla relazione-a-sé), che ha come elementi costitutivi delle relazioni isomorfe all'intero.

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 38 (686). Cfr. anche ivi, pp. 34-35 (682-683): «L'universale [...] anche quando si pone in una determinazione, vi rimane quello che è. È l'anima del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non vien trascinato via nel *divenire*, ma *si continua* non turbato attraverso ad esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale, conservazione. [...] L'universale è quindi la potenza *libera*. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. [...] potrebbe anche chiamarsi il *libero amore* e l'*illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *differente* solo come *a se stesso*; nel differente esso è tornato a *se stesso*».

<sup>97</sup> Bowman (2013).

Hegel presenta la struttura del concetto, che egli chiama ‘il concetto del concetto’ in alcuni passaggi interni alla sezione intitolata “Del concetto in generale” del terzo libro della *Scienza della logica*.

Secondo Hegel, il concetto presenta due momenti che in realtà definiscono un’unica processualità, definibile, appunto, come negatività assoluta. Da un lato il concetto è il puro autoriferimento a se stesso, che ha tolto in sé la mediazione ed è in identità – negativa – con sé (negativa proprio perché non si tratta di un’identità immediata ma di un’identità che si esprime in un autoriferimento, in cui si è fatta astrazione da tutto meno che dall’attività stessa dell’autoriferimento nella sua purezza). Il concetto è qui cioè «nella sua semplice relazione a se stesso», è «immediatamente semplice identità» ed è «come questa eguaglianza con sé, l’universale»<sup>98</sup>.

«Ma questa identità» prosegue Hegel, e qui si passa all’altro del concetto, «ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinatezza che si riferisce a sé, e così il concetto è un *singolo*»<sup>99</sup>.

Il concetto, in quanto è questa negatività assoluta che, rivolgendosi su se stessa, si differenzia in se stessa (cioè si particolarizza e individualizza rispetto all’intero concreto), pone le sue stesse determinazioni come il suo proprio sviluppo. In queste esso si conserva: il suo ‘altro’ è in realtà ciò in cui il concetto è presso se stesso<sup>100</sup>. La totalità del concetto «come questa unità è il suo proprio dirimersi nella libera parvenza di questa dualità, – dualità la quale appare nella differenza del *singolo* e dell’*universale* come perfetta opposizione, opposizione però che è talmente *parvenza*, che, in quanto vien concepito ed enunciato l’uno, in ciò è immediatamente concepito ed enunciato l’altro»<sup>101</sup>.

Questi due lati, che in realtà sono un unico, definiscono il ‘concetto del concetto’, il quale però è ancora solo la verità astratta, in quanto la semplice identità con sé del concetto deve porsi nello sviluppo delle determinazioni che esso stesso produce.

Per chiarire di cosa si tratti, Hegel propone l’esempio dell’Io, salvo precisare che l’Io non esaurisce il concetto (in quanto pensiero oggettivo), pur presentandone la medesima struttura.

Anche l’Io, infatti, «è questa *anzitutto* pura unità riferentesi a sé, e con ciò non già immediatamente, sibbene in quanto esso astrae da ogni determinatezza e contenuto e torna nella libertà dell’illimitata eguaglianza

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 16 (657).

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> In merito all’auto-differenziazione del concetto, cfr. ivi, p. 29 (673-674): «Questo esser posto costituisce la differenza del concetto in lui stesso; le sue *differenze*, poiché esso è immediatamente l’essere in sé e per sé, sono appunto *l’intero concetto, universali nella loro determinatezza e identiche con la loro negazione*. Questo è ora il concetto stesso del concetto. Ma ne è *soltanto* il concetto; – ossia *non è appunto ancora che il concetto*. Siccome il concetto è l’essere in sé e per sé, in quanto è questo esser posto [...] così questa identità deve porre lei stessa quello ch’essa è».

<sup>101</sup> Ivi, p. 16 (657).

con se stesso»<sup>102</sup>. Altrettanto fa il concetto, che si presenta in principio come l'immediato universale, che ha tolto entro sé la mediazione precedente.

Prosegue Hegel: «Così l'Io è universalità; unità la quale solo per quel contegno *negativo*, che apparisce come l'astrarre, è unità con sé, e così contiene risolto in sé ogni esser determinato»<sup>103</sup>. Allo stesso modo, il concetto è identico a se stesso solo per via negativa, perché nel riferirsi a sé fa astrazione dalla mediazione precedente e contiene come 'risolte' in sé le determinazioni dell'essere e dell'essenza.

Rispetto poi al lato del porre in sé la differenza, Hegel commenta: «*In secondo luogo* l'Io come negatività riferentesi a se stessa è altrettanto immediatamente *singolarità, assoluto esser determinato*, che si contrappone ad altro e lo esclude, *personalità individuale*»<sup>104</sup>.

Come per il concetto, l'identità con sé (che è da concepire come un negativo riferirsi a se stesso) è simultaneamente un particolarizzarsi internamente a se stesso: il porsi come una parte rispetto ad altre parti, mantenendo in questo modo una duplice 'fisionomia'. Il concetto è infatti tanto l'intero delle parti differenti (un intero però ancora solo *in sé*) quanto una singola parte. È (anche) una singola parte proprio perché pone l'altro da sé, e rispetto a questo altro esso figura, appunto, in quanto parte e non come intero. Lo sviluppo del concetto mira del resto a dimostrare che questo altro è in realtà posto dal concetto e che quindi il concetto medesimo riconosce se stesso come unità concreta degli opposti. Un esempio di ciò si è avuto nell'idea del conoscere, in cui il concetto compariva come 'parte' di se stesso in quanto concetto soggettivo, che si contrapponeva all'oggettività. Lo sviluppo dialettico dell'idea del conoscere mostrava però che il concetto è piuttosto l'intero concreto in cui concetto soggettivo e oggettivo sono posti come identici<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> Ivi, p. 17 (658).

<sup>103</sup> Ivi, p. 17 (658-659).

<sup>104</sup> Ivi, p. 17 (659).

<sup>105</sup> Su questi temi, particolarmente illuminanti sono le sezioni dedicate al 'concetto universale' e al 'concetto particolare'. Il concetto, che ha tolto in sé la mediazione delle sfere dell'essere e dell'essenza, si presenta in principio come immediato. Ma tale immediatezza, come si è visto, è in realtà la più ricca e determinata, proprio perché ha ripreso in sé le determinazioni precedenti. L'identità con sé che il concetto mostra a questo livello è da Hegel definita 'universalità'. Essa non deve ancora essere presa come l'universalità determinata e cioè contrapposta alla particolarità e all'individualità, ma piuttosto come l'unità, ancora solo *in sé*, di queste determinazioni che essa dovrà porre internamente a sé. Con le parole di Hegel: «Il concetto è [...] dapprima l'*assoluta identità con sé* in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con se stessa. Questo *puro riferimento* del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'*universalità* del concetto». Ivi, p. 33 (680). Quindi, riprende Hegel qualche paragrafo più avanti, il concetto è «*in primo luogo*, il semplice riferimento a se stesso; è soltanto *dentro di sé*». Ivi, p. 33 (681). Tuttavia, l'assoluta negatività del concetto è sì infinita identità con sé, ma «questa identità è in *secondo luogo* dentro di sé assoluta *mediazione*, non però un *mediato*». Ivi, p. 34 (681). Il concetto non è cioè, come universalità, un'identità statica, ma assoluta mediazione «che è appunto la negazione della

Ciò su cui Hegel pone l'accento è che l'universalità del concetto, cioè il lato per cui esso è autoriferimento negativo e dunque è identico con sé, non è altra cosa dal processo di individualizzazione in cui questa medesima universalità pone le differenze internamente a sé. «Quell'assoluta *universalità*, che è altrettanto immediatamente assoluta *individuazione* ed un essere in sé e per sé, che è assolutamente un esser posto ed è solo questo *essere in sé e per sé* per mezzo dell'unità coll'esser posto, costituisce tanto la natura dell'Io quanto quella del *concetto*. Né dell'uno né dell'altro si può comprender nulla, se non s'intendano cotesti due momenti insieme nella loro astrazione e insieme nella loro perfetta unità»<sup>106</sup>.

Per concludere si può tornare sulle battute iniziali del presente paragrafo. Qual è propriamente, si chiedeva, la realtà del concetto? Tale realtà sono le sue determinazioni, nello specifico, quelle contenute nella Dottrina del

---

negazione o l'assoluta negatività». Questo ci permette di leggere nel riferimento negativo a sé, cioè nell'universalità del concetto, la coincidenza di identità e mediazione assoluta, laddove entrambe sono da intendere come negatività assoluta. Questa negatività assoluta del concetto, potremmo dire, è l'intero razionale che deve porre le differenze internamente a sé al fine di porsi esso stesso come *in sé e per sé*. Ma per differenziarsi esso deve dirigere la propria attività negativa 'contro' se stesso e fare di sé una parte rispetto ad altre parti: deve cioè fare di sé un *mediato*. In merito a questo Hegel scrive: «Di quell'universale che è un mediato, cioè dell'universale *astratto*, contrapposto al particolare e all'individuo, si parlerà soltanto a proposito del concetto determinato». Ivi, p. 33-34 (681). Nella misura in cui l'universalità del concetto – la negatività assoluta come assoluto autoriferimento e assoluta mediazione – procede a determinarsi, essa media sé con sé e fa di sé un mediato, una parte. Infatti «non si può [...] parlar dell'universale senza la determinatezza, che più precisamente è la particolarità e l'individualità; poiché esso la contiene nella sua assoluta negatività in sé e per sé. La determinatezza non si assume dunque dal di fuori, quando se ne parla a proposito dell'universale. Come negatività in generale, ossia secondo la negazione *prima, immediata*, l'universale ha in lui la determinatezza in generale come *particolarità*; come *secondo*, come negazione della negazione, esso è *assoluta determinatezza*, ovvero *individualità e concrezione*». Ivi, p. 35 (683). L'universalità, allora, è tanto «la totalità del concetto» come negatività assoluta che si riferisce a sé, ma in quanto pone le determinatezze, si particolarizza e in questo modo essa stessa diventa parte (un universale astratto) di contro al particolare e all'individualità, «così però non si ottiene l'universale del concetto», che è piuttosto l'unità concreta delle differenti determinazioni, «ma l'*astratto*, che è un momento isolato, imperfetto del concetto e non ha verità alcuna». Ibid. Come si diceva, a determinarsi nel particolare è l'universalità stessa come negatività assoluta. Ma in questa particolarizzazione l'universalità pone l'universale astratto e la particolarità, si fa cioè parte, astratta rispetto all'intero e contrapposta alla particolarità: «Il particolare è l'universale stesso, ma è la sua differenza o relazione a un *altro*, il suo *rispecchiarsi al di fuori*. Se non che non vi è un altro da cui il particolare possa essere distinto, eccetto l'universale stesso. – L'universale si determina, e così è esso stesso il particolare. La determinatezza è la *sua* differenza. Esso è distinto solo da se stesso. Le sue specie son quindi soltanto a) l'universale stesso e b) il particolare. L'universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinatezza posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso». Ivi, pp. 37-38 (686).

<sup>106</sup> Ivi, p. 17 (659).

Concetto, poiché in esse le determinazioni logiche dell'essere e dell'essenza sono tolte come nella loro verità. Le determinazioni del concetto costituiscono cioè l'inveramento delle determinazioni delle sfere precedenti. In questo senso, esse si pongono come verità e ragion d'essere di quelle. È infatti attraverso il differenziarsi da se stesso internamente a se stesso, che il concetto rigenera da sé, costruttivamente, quelle realtà che erano tramontate in esso. Le determinazioni dell'essere e dell'essenza non sono in ciò quindi perdute, ma, al contrario, 'conservate' e riproposte nella loro verità, elevata al livello proprio del concetto.

Il vero universale, l'universale infinito, che è immediatamente in se stesso tanto particolarità quanto individualità [...] si *determina* liberamente; il suo rendersi finito non è un passare, che ha luogo soltanto nella sfera dell'essere; è *una potenza creativa* come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa. È come tale il distinguere in se stesso, e questo è un *determinare* perciò che il distinguere è uno coll'universalità. È così un porre le differenze stesse come universali, riferentisi a sé<sup>107</sup>.

### 3.2. *Scienza della logica e scienze reali: quale realtà?*

Se la realtà è la struttura logico-razionale che il concetto genera da se stesso, come dobbiamo intendere le realtà oggetto della filosofia della natura e della filosofia dello spirito? Sono realtà diverse? Separate rispetto a quella logica?

Per rispondere a questi interrogativi, è opportuno considerare uno specifico brano appartenente alla sezione "Del concetto in generale" che apre il terzo libro della *Scienza della logica*. In particolare, ci si dovrà soffermare sulla prima parte di esso, poiché la seconda è già stata discussa e figura qui solo come completamento.

Siccome poi qui è anzitutto la *logica*, e non la scienza in generale, quella del cui rapporto verso la verità si parla, così si deve anche concedere che quella, in quanto è la *scienza formale*, non possa né debba contenere ancora quella realtà che è il contenuto delle altre successive parti della filosofia, cioè delle *scienze della natura e dello spirito*. Queste scienze concrete riescono ad ogni modo ad una forma più reale dell'Idea [*zur einer reellen Form der Idee*], che non la logica, ma in pari tempo non quasi si volgessero daccapo a quella realtà [*Realität*], che la coscienza elevatasi al di sopra della sua apparenza fino a farsi scienza ha abbandonata, o quasi nuovamente tornassero all'uso di forme, come son quelle categorie e quelle determinazioni della riflessione, la cui finità e non verità si è fatta vedere nella logica. Anzi la logica mostra l'innalzamento dell'*Idea* fino al grado da cui diventa la creatrice della natura [*Schöpferin der Natur*] e passa alla forma di una *immediatezza* concreta, il cui concetto però rompe daccapo anche questa forma per divenire a se stesso quale *spirito concreto*. A fronte di queste

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 36 (684-685).



scienze concrete, che però hanno e conservano il logico [*das Logische*] ossia il concetto per formatore interno [*zum inneren Bildner*] come l'avevano per preformatore [*Vorbildner*], la logica stessa è ad ogni modo la scienza *formale*, ma scienza della *forma assoluta*, la quale è in sé totalità e contiene la *pura idea della verità stessa*. Questa forma assoluta ha in lei stessa il suo contenuto o realtà. Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta, – il contenuto posto [*gesetzt*] da questa forma stessa e quindi anche commisurato a lei. – Questa forma è pertanto anche di una natura interamente diversa da come usualmente si piglia la forma logica. Essa è già *per se stessa la verità*, in quanto questo contenuto è adeguato alla sua forma o questa realtà al suo concetto, ed è la *verità pura*, perché le determinazioni di quello non hanno ancora la forma di un assoluto esser altro ossia dell'assoluta immediatezza<sup>108</sup>.

Nel leggere questo passaggio si potrebbe essere tentati di pensare che la logica identifichi una sorta di 'regno puro' con la propria 'realtà privata', la quale non ha nulla a che fare con quanto abitualmente intendiamo con il termine 'realtà'<sup>109</sup>. In sostanza, si potrebbe prendere la logica come separata rispetto alle altre discipline, che si suppone trattino di un contenuto 'più concreto' (cfr.: «si deve anche concedere che quella, in quanto è la *scienza formale*, non possa né debba contenere ancora quella realtà che è il contenuto delle altre successive parti della filosofia, cioè delle *scienze della natura e dello spirito*»).

Tuttavia, ciò che Hegel ci sta dicendo è che se anche la logica non contiene «quella realtà» che è il contenuto delle altre scienze filosofiche, essa tuttavia 'informa' le realtà oggetto di quelle scienze. Con le parole di Hegel: il concetto è il loro «formatore interno» o anche «preformatore»<sup>110</sup>. A

<sup>108</sup> Ivi, pp. 25-26 (669-670).

<sup>109</sup> Questo atteggiamento corrisponde a quanto Hegel scrive a proposito di chi si avvicini alla logica per la prima volta: «Così chi si accosta alla scienza trova dapprima nella logica un sistema isolato di astrazioni, che è limitato a se stesso, e non si estende sopra le altre cognizioni e scienze. Non solo; ma tenuta ferma contro la ricchezza della rappresentazione del mondo, contro il contenuto, in apparenza, reale delle altre scienze, e messa di fronte alla promessa della scienza assoluta di svelare l'essenza di questa ricchezza, l'*intima natura* dello spirito e del mondo, la *verità*, – messa di fronte a cotesto, la logica ha anzi nella sua forma astratta, nella incolore e fredda semplicità delle sue determinazioni pure, l'aria di mantener piuttosto tutt'altro che questa promessa, e di rimaner vuota dirimpetto a quella ricchezza. Nella prima conoscenza che uno acquista della logica, il significato e l'importanza di questa paion limitati a lei stessa. Il suo contenuto val soltanto come una isolata indagine intorno alle determinazioni del pensiero, *accanto* alla quale le altre indagini scientifiche costituiscono per se stesse una propria materia e sostanza, su cui l'elemento logico esercita come un influsso formale [...]». *WdL I*, pp. 41-42 (40). Lo scopo di Hegel è affermare che, al contrario, la realtà logica costituisce «l'essenza di questa ricchezza» solo apparente del mondo oggetto dell'intuizione e della rappresentazione. La realtà logica è cioè «l'*intima natura* dello spirito e del mondo, la *verità*».

<sup>110</sup> Cfr. anche *WdL III*, p. 237 (936): «la logicità è [...] la guisa universale in cui tutte le guise particolari son tolte e involupate».

questo proposito, piuttosto rilevante è l'affermazione per cui «la logica mostra l'innalzamento dell'*Idea* fino al grado da cui diventa la creatrice della natura». Definire l'*Idea* come qualcosa il cui sviluppo conduce alla *creazione* della natura suona piuttosto provocatorio, soprattutto per quegli studiosi che vogliono evitare un idealismo estremo, secondo cui la natura, e più in generale la realtà empirica, sarebbe un prodotto dell'attività mentale soggettiva.

Tuttavia, Hegel qui non intende dire né che la natura sia una dimensione illusoria proiettata dalla mente del soggetto, che la crea arbitrariamente, né che l'*Idea* sia una sorta di prestanome per 'Dio', che crea il mondo *ex nihilo*.

Al contrario, il potere di creazione che Hegel attribuisce alla realtà logica è legato al suo ruolo in quanto 'preformatrice' o 'formatrice interna'. Queste espressioni permettono di gettare uno sguardo sul senso in cui la logica sarebbe altrettanto un'ontologia, tema, questo, su cui si tornerà più avanti.

Per ora può essere utile dire qualcosa in più sulle realtà oggetto delle altre due scienze filosofiche. Come si leggeva più sopra, Hegel precisa che queste «scienze concrete riescono ad ogni modo ad una forma più reale dell'*Idea* che non la logica», ma non nel senso che esse si riferiscono «daccapo a quella realtà, che la coscienza elevatasi al di sopra della sua apparenza fino a farsi scienza ha abbandonata». Ciò significa che la realtà 'più concreta' di cui trattano la filosofia della natura e la filosofia dello spirito non è comunque ciò che *comunemente* si intende con 'realtà'. Non sarà, ad esempio, la realtà sensibile a tema nelle sezioni della *Fenomenologia* dedicate alla 'certezza sensibile' e alla 'percezione'. Più in generale, sembra proprio che per Hegel la realtà empirica o l'insieme delle entità finite, possa ambire a definirsi 'realtà' in un senso molto più debole rispetto all'*Idea*<sup>111</sup>. Lo statuto

---

<sup>111</sup> Ci si potrebbe a questo proposito domandare come mai non ci si sia soffermati sulla determinazione logica di 'realtà' che Hegel sviluppa nella Dottrina dell'Essenza. La motivazione, che dopo il percorso svolto può essere meglio compresa, è la seguente: poiché qui lo scopo primario è render conto della concezione hegeliana della verità, si devono considerare principalmente gli elementi costitutivi di essa. In questo specifico frangente, allora, in cui si riflette sulla verità come 'assoluta unità del concetto e della (sua) realtà', la realtà a tema è quella propriamente *razionale*, la quale è completamente dispiegata nell'*Idea*. La 'realtà' oggetto della Dottrina dell'Essenza è ancora 'difettiva' rispetto alla realtà dell'*Idea* e lo stesso processo dialettico presentato in quella sezione conduce al passaggio della sostanza nel concetto, a dimostrazione che lo sviluppo di quanto è veramente reale si attua al livello di quest'ultimo. Nell'Enciclopedia, Hegel stesso, in un fulmineo ripercorrere cosa possa essere preso (erroneamente) per vera realtà, giunge ad affermare che la sola realtà meritevole di questo nome è quella *razionale*: «Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto* [...], si trovano queste proposizioni: *Ciò che è razionale [vernünftig] è reale [wirklich]; e ciò che è reale, è razionale*. Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggano filosofia, e di certo, almeno, religione. [...] Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta cultura che si sappia non solo che Dio è reale [wirklich], – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale [*daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist*], – ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza [*Dasein*] è, in parte *apparizione [Erscheinung]*, e solo in parte realtà [*Wirklichkeit*]. Nella vita ordinaria si chiama a

di 'realtà' delle cose finite e accidentali dipende dal loro statuto concettuale: qualcosa ha realtà nella misura in cui realizza il proprio concetto. Anche il pessimo fra gli stati, dice Hegel, ha comunque 'realtà' perché ha in sé il concetto dello stato – la libertà. In altre parole, se il pessimo fra gli stati ha pur sempre un qualche grado di realtà (razionale), è in virtù del suo avere in sé il proprio concetto come ciò che lo determina<sup>112</sup>.

La realtà empirica, allora, certo esiste, ma è nella misura in cui è determinata concettualmente: il principio di determinazione della realtà empirica è un principio di determinazione concettuale<sup>113</sup>.

Diventa qui più evidente il ruolo della logica speculativa. Da un lato essa offre una confutazione di ciò che si (pre)suppone essere la 'vera realtà' (la

---

casaccio *realtà* [*Wirklichkeit*] ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza [*Existenz*]. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: – l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile*, che può *non essere* allo stesso modo che è. Ma, quando io ho parlato di realtà [*Wirklichkeit*], si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa *Logica* ho trattato anche della realtà [*Wirklichkeit*], e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma altresì dall'essere determinato [*Dasein*], dall'esistenza [*Existenz*] e da altri concetti. – Alla *realtà del razionale* [*der Wirklichkeit der Vernünftigen*] si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gl'*ideali* non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di quei fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gl'*ideali* siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo *dover essere* [...]. Questa [la scienza filosofica] ha da fare solo con l'Idea, che non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo, e non esser poi effettivamente: ha da fare perciò con una realtà [*Wirklichkeit*], di cui quegli oggetti, istituzioni, condizioni, ecc., sono solo il lato esterno e superficiale». *Enz.*, § 6 Anm. Questi discorsi hanno direttamente a che fare con ciò che Hegel definisce «la *derivazione* del reale dal concetto». Ciò di cui si deve render conto nella *Scienza della logica* e in particolare nel terzo libro di essa è, appunto, come il concetto generi da sé la propria realtà. Ora, questa produzione immanente al concetto, che coincide con la sua realizzazione e adeguazione a se stesso, consisterà nella generazione delle strutture logico-razionali che costituiscono ciò che è propriamente reale. Con le parole di Hegel: «La *derivazione* del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data la quale si trovi di contro a lui, e ricorra a qualcosa che si era palesato come l'inessenziale del fenomeno, quasi dopo aver cercato intorno a sé qualcosa di meglio e non averlo trovato». *WdL III*, pp. 24-25 (668).

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, pp. 175-176 (860). Si tornerà su questo esempio quando si tratterà dell'idealismo del finito.

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, p. 244 (945): «L'oggetto, com'è senza il pensare e senza il concetto, è una rappresentazione o anche un nome; sono le determinazioni di pensiero e di concetto, quelle in cui esso è quel che è. Nel fatto è quindi da loro solo che tutto dipende. Esse sono il vero oggetto e contenuto della ragione, e tutto quello che altrimenti s'intenda per oggetto e contenuto a differenza di esse, val solo per esse e in esse».

Dottrina dell'Essere e la Dottrina dell'Essenza perseguono questo scopo) e così facendo impedisce che si possano ripristinare queste realtà 'non-vere' nel momento in cui si giunga alla natura e allo spirito. Dall'altro lato, la logica dispiega una struttura razionale che dovrebbe essere esplicativa di se stessa e delle realtà confutate (Dottrina del Concetto). Per Hegel la realtà propriamente detta consiste dunque in ciò che è meglio identificabile nei termini di strutture logico-ontologiche, fuori dalle quali non esiste alcuna determinazione.

È però importante rimarcare che:

1. tali strutture sono piuttosto dei processi (i quali sono a loro volta momenti del processo del concetto);
2. esse non devono essere considerate come separate rispetto a quanto si definisce 'realtà empirica' o anche, più in generale, 'realtà finita', poiché ne sono la verità e ne identificano la struttura razionale: il loro concetto.

Per mostrare in che senso la realtà logica informi le realtà oggetto delle altre due scienze filosofiche, saranno utili alcuni esempi presi dalla stessa *Scienza della logica*. Da questi esempi dovrebbe risultare chiaro come Hegel attribuisca alle forme logiche in cui il concetto si sviluppa non solo un potere *esplicativo* nei confronti delle realtà della natura e dello spirito ma altrettanto un potere, appunto, *formativo*, carattere, questo, secondo cui si può sostenere la tesi che le strutture logiche costituiscano le strutture ontologiche delle realtà dello spirito e della natura. Detto altrimenti, le forme logiche identificano la struttura propria degli oggetti naturali e spirituali, ciò che Hegel definisce anche come loro 'significato oggettivo', 'verità', 'essenza', 'concetto'.

È importante chiarire questo punto, poiché qui si gioca gran parte della concezione del 'pensiero oggettivo' che Hegel sostiene. Se infatti le strutture logiche avessero *solo* un potere esplicativo nei confronti delle realtà naturali e spirituali, si potrebbe guardare a esse come a forme meramente soggettive, attraverso cui il soggetto cerca di rendersi intelligibili queste medesime realtà. Tuttavia, le forme logiche non potrebbero ambire a essere la struttura stessa, l'intima costituzione, delle sfere della natura e dello spirito<sup>114</sup>. Al contrario, la realtà logica è per Hegel la verità stessa delle realtà dello spirito e della natura.

Si tratta ora di vedere, attraverso alcuni esempi, come tale tesi sia sostenibile.

Il primo caso che qui si può valutare è quello del crimine, la cui struttura logica è identificata dal giudizio infinito.

---

<sup>114</sup> In un simile quadro, sarebbe possibile leggere Hegel solo nei termini dello sviluppo di un'epistemologia. Si cercherà di confutare questa tesi nei paragrafi dedicati al rapporto tra epistemologia e ontologia nella concezione hegeliana della verità.

Un esempio più reale del giudizio infinito è l'azione *cattiva*. Nella *lite civile* vien negato qualcosa solo come proprietà dell'altra parte, concedendosi però che dovrebbe esser suo, quando vi avesse diritto; e le pretese proprie si avanzano solo in nome del diritto. In cotesto giudizio negativo la sfera universale, cioè il diritto, vien dunque riconosciuta e mantenuta. Invece il *delitto* è il *giudizio infinito* che nega non solo il diritto *particolare*, ma in pari tempo la sfera universale, ossia il *diritto come diritto*. Il delitto ha bensì la sua *esattezza* nell'essere un'azione reale, effettiva, ma siccome quest'azione si riferisce in maniera del tutto negativa all'eticità che ne costituisce la sfera universale, così esso è un'azione contraddittoria<sup>115</sup>.

Secondo Hegel, il giudizio infinito individua la struttura logica dell'azione criminosa: esso esprime la completa negazione della sfera universale così come il crimine nega interamente la sfera del diritto e dell'eticità. Inoltre, non solo il giudizio infinito mostra la 'struttura interna' del crimine (la completa negazione della sfera universale e dunque il porsi di un'individualità che escluda da sé tale universale), ma esibisce altrettanto la 'non verità' della sua realtà. Un delitto può essere preso per un'azione reale 'esatta', nel senso che esso viene effettivamente commesso, ma, benché effettivo, esso resta 'non vero', poiché non si pone come un'individualità che si sia elevata al proprio universale, che lo abbia realizzato. Nel delitto non è cioè compiuto quanto richiede la nozione di verità materiale: l'adeguazione della realtà (l'azione) al proprio concetto (l'eticità, il diritto).

La non-verità manifestata dal crimine è la medesima non-verità del giudizio infinito in quanto forma logica: essi non realizzano il proprio concetto poiché negano la sfera universale a cui invece dovrebbero adeguare la propria realtà.

Ciononostante, il giudizio infinito costituisce un momento necessario nello sviluppo del concetto. È infatti solo in virtù della negazione radicale che avviene in tale giudizio che l'individualità può essere posta nella sua irriducibile concretezza e riflessione in sé. In altri termini, l'affermarsi di tale individualità, che non è più quella astratta del giudizio positivo (da cui la dialettica del giudizio in generale prende avvio), è stato possibile solo perché la sfera universale è stata totalmente negata, escludendo in questo modo qualsiasi riferimento a essa.

*Il positivo* del giudizio infinito, della negazione della negazione, è la *riflessione dell'individualità* in se stessa, per la quale soltanto essa è posta come *determinatezza determinata*. *L'individuo è individuo*, era la sua espressione secondo quella riflessione. Nel giudizio dell'esser determinato il soggetto è come individuo *immediato*, epperò piuttosto solo come *qualcosa* in generale. Esso è *posto* come individuo, solo per via della mediazione dei giudizi negativo e infinito<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> *WdL III*, p. 70 (727-728).

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 70 (728). Si avrà modo di discutere più approfonditamente della forma logica del giudizio nel quarto capitolo.

Altri esempi in questa direzione sono forniti dal meccanismo e dal chimismo.

Riguardo al meccanismo, per cominciare, alcune specifiche affermazioni di Hegel potrebbero spaesare, o perfino contrariare. Nel discutere del meccanismo, probabilmente la maggior parte delle persone penserebbe agli ingranaggi di un orologio, ai rapporti di una bicicletta, a un carillon o cose simili, che coinvolgono primariamente il mondo fisico, materiale. Ma quanto si deve sempre tenere a mente nel leggere la *Scienza della logica* è che qui Hegel sta parlando di strutture logiche, appunto, le quali hanno il compito di dispiegare una certa *struttura razionale*, che identifica altrettanto un processo, e non quello di fissarsi in una particolare rappresentazione.

Questo cosa significa? Significa che il meccanismo è *innanzitutto* una struttura/processo in cui si verificano determinate relazioni tra le parti, e tra le parti e il tutto. Nello specifico, nel meccanismo si ha una trasmissione del movimento, una continuazione di una parte nell'altra, senza però che avvenga alcuna riflessione reciproca fra di esse, né alcuna riflessione di una parte nell'intero<sup>117</sup>. Volendo prendere l'esempio degli ingranaggi di un orologio, una singola rotella dentata, la cui rotazione trasmette il movimento a un'altra rotella, magari dal diametro più lungo, è del tutto indifferente tanto a quest'ultima quanto all'intero meccanismo che regola l'orologio. Essa non si muta in sé, ma è mero mezzo di trasmissione di un movimento che le è estrinseco: nei confronti del quale essa è indifferente. Questo movimento, infatti, non la modifica in alcun modo.

Con le parole di Hegel, nel meccanismo,

i diversi sono *oggetti completi e per sé stanti*, i quali quindi anche nella relazione loro si conducono uno verso l'altro come per sé stanti e in ogni collegamento rimangono reciprocamente *estrinseci*. – Il carattere del *meccanismo* è costituito da questo, che qualunque relazione abbia luogo fra i collegati, questa relazione è loro *estranea*, tale che non tocca per nulla la natura loro e che, anche quando sia connessa coll'apparenza di un'unità, non resta se non una *composizione*, una *mistura*, un *aggregato* etc.<sup>118</sup>.

Fin qui è esposta la struttura logico-razionale del meccanismo: un aggregato di parti per sé stanti, che restano immutate nelle loro relazioni, poiché queste stesse relazioni sono un che di estraneo rispetto alle singole parti.

Ora, le affermazioni 'scandalose' di Hegel giungono proprio a questo livello, quando la maggior parte dei lettori si è concentrata sull'immagine di un meccanismo 'fisico' e si è fatta la rappresentazione di un orologio. È qui

---

<sup>117</sup> Nel meccanismo, i «momenti [...] sussistono come *oggetti uno fuori dell'altro* in una indipendente indifferenza e nel rapporto loro hanno l'*unità soggettiva* del concetto soltanto come *interna* ovvero come *esterna* [...]». Ivi, p. 132 (807).

<sup>118</sup> Ivi, p. 133 (808).

infatti che egli introduce un'espressione che potrebbe sembrare ossimorica: 'meccanismo spirituale'.

Come il meccanismo *materiale*, così anche il meccanismo *spirituale* consiste in ciò che i termini, che si riferiscono fra loro nello spirito, rimangono estrinseci reciprocamente e rispetto allo spirito stesso. *Maniera meccanica d'immaginarsi, memoria meccanica, abitudine, operazione meccanica* significano che in quello che lo spirito comprende o fa manca la particolar penetrazione e presenza appunto dello spirito. Benché il suo meccanismo teoretico o pratico non possa aver luogo senza la sua spontaneità, senza un impulso e una coscienza, pur tuttavia vi manca la libertà dell'individualità, e siccome essa non vi appare, così cotesto operare si mostra come un operare puramente estrinseco<sup>119</sup>.

Anche nella sfera dello spirito, dunque, la parte (cioè, in questo caso, l'individuo) è coinvolta in rapporti estrinseci, nei quali qualcosa si continua attraverso di essa, senza che questa ne sia sostanzialmente modificata. Un calcolo meccanico, un'abitudine consolidata, un movimento ripetuto meccanicamente (per esempio, trasportare ininterrottamente dei sacchi dalla banchina alla stiva di una nave per un intero giorno, lavorare a una singola operazione in una catena di montaggio, timbrare delle buste una dopo l'altra) non sono che attività in cui l'individuo agisce senza imporre all'azione il sigillo della propria libertà: tali attività, si potrebbe dire, gli 'scorrono sopra' senza che egli si muti in se stesso né si rifletta e riconosca in esse.

Se gli esempi qui offerti da Hegel sono tutto sommato accettabili, ancora più dissacratorie potrebbero risultare alcune affermazioni successive, in cui egli prende come tipo di processo meccanico formale la comunicazione (la trasmissione, potremmo dire) delle *leggi* e dei *costumi*.

Nel processo meccanico formale il rapporto fra gli oggetti avviene infatti come *comunicazione*, «la quale è senza trapasso nell'opposto»<sup>120</sup>.

Così si esprime Hegel a proposito della comunicazione spirituale:

La *comunicazione spirituale* che del resto accade in quell'elemento che è l'universale nella forma dell'universalità, è per se stessa una relazione *ideale*, dove una *determinatezza* o una persona si *continua* non turbata nell'altra e si universalizza senza nessun mutamento, – a quel modo che un vapore si spande liberamente nell'atmosfera senza incontrar resistenza. [...] La formale totalità dell'oggetto in generale, la quale è indifferente alla determinatezza epperò non è un auto-determinarsi, fa dell'oggetto un che di non distinto dall'altro oggetto e riduce quindi sulle prime l'influsso a una non ostacolata continuazione della determinatezza dell'un oggetto nell'altro.

Nello spirituale è ora un contenuto infinitamente molteplice, che è capace di esser comunicato, in quanto che, accolto nell'intelligenza, acquista questa *forma*

---

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ivi, p. 137 (814).

dell'universalità, nella quale diventa un che di comunicabile. Invece l'universale non solo per la forma, ma in sé e per sé è, tanto nello spirituale quanto nel corporale, l'*oggettivo* come tale di fronte a cui l'individualità degli oggetti esterni, come anche delle persone, è un inessenziale che non gli può opporre alcuna resistenza. Le leggi, i costumi, le rappresentazioni ragionevoli in genere son nel dominio spirituale tali determinazioni comunicabili, che penetrano in maniera inconscia gl'individui e vi si fanno valere<sup>121</sup>.

Le leggi e i costumi sono quindi contenuti comunicabili meccanicamente poiché essi costituiscono una sfera universale che non trova un'opposizione o un ostacolo negli individui, ma piuttosto penetra in essi e vi si espande senza che questi ne siano completamente consapevoli. In queste sfere universali l'individuo è sì elevato esso stesso a una dimensione universale, ma in un modo immediato, che non coinvolge la sua decisione o la sua libertà. Inoltre, l'individuo è esso stesso una *parte* di tale processo meccanico di diffusione delle leggi e dei costumi, perché per suo tramite questi sono comunicati ad altri, passano ad altri. Come scrive qui Hegel: «una persona si *continua* non turbata nell'altra e si universalizza senza nessun mutamento».

Per quanto riguarda invece il processo meccanico in natura, Hegel porta come esempi il moto, il calore, il magnetismo, l'elettricità<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Ivi, pp. 137-138 (814).

<sup>122</sup> Cfr. ivi, pp. 138-139 (814-815). Vi sono poi, in aggiunta a quelli citati, altri esempi di meccanismo, alcuni davvero singolari per un lettore contemporaneo. Come processo meccanico reale, Hegel richiama l'attenzione sull'esempio della sorte: «La potenza, come *universalità oggettiva* e violenza *contro* l'oggetto, è ciò che sia chiama *sorte*, concetto che cade dentro la sfera del meccanismo, in quanto la sorte si chiama *cieca*, vale a dire tale che la sua *universalità oggettiva* non vien conosciuta dal soggetto nella sua proprietà o particolarità specifica». Ivi, p. 141 (819). I singoli oggetti e le nature semplicemente viventi hanno come sorte l'accidentalità e l'esteriorità. Tuttavia, una vera e propria sorte l'hanno solo le autocoscienze. Un'autocoscienza, in quanto libera e in sé e per sé nella «*singularità* del suo Io» – dice Hegel – può opporsi alla propria sorte (qui la tragedia greca funge verosimilmente da riferimento), può cioè «contrapporsi alla sua universalità oggettiva e *straniarsi* da essa». Ivi, pp. 141-142 (819). Tuttavia, sembra suggerire Hegel, proprio tale contrapposizione alla propria sorte fa scattare *meccanicamente* questa sorte stessa. L'autocoscienza «con questa stessa separazione suscita essa stessa contro di sé il rapporto meccanico di una sorte. Affinché pertanto questa abbia un potere su di lei, bisogna ch'essa si sia data una qualche determinatezza contro l'universalità essenziale, abbia commesso un *fatto*. Con ciò la coscienza di sé si è costituita come un *particolare*, e questo essere determinato è come universalità astratta in pari tempo il lato aperto per la comunicazione della sua essenza resa a lei estranea; da questo lato la coscienza di sé vien afferrata e trascinata nel processo». Ivi, p. 142 (819). L'atto dell'autocoscienza, con cui essa si oppone alla sorte, non sembra allora essere esso stesso che un ingranaggio in tale sorte, poiché non la ostacola, ma piuttosto contribuisce al suo realizzarsi 'suscitandosela' contro. Hegel propone poi un altro esempio, stavolta nell'ambito del meccanismo assoluto, in cui vi è un corpo centrale come «universalità *individuale* dei singoli oggetti e del loro processo meccanico». Ivi, p. 143 (821). Questo meccanismo si sviluppa fino a meccanismo libero: una totalità in cui ciascuno degli elementi coinvolti compare sia come medio sia al posto degli estremi. Un esempio di ciò è per Hegel la relazione tra governo, individui e i bisogni esteriori di questi ultimi. «Così anche il *governo*, i *cittadini* ossia *individui*, ed i *bisogni* ovvero la *vita esteriore* dei singoli son tre



In merito al chimismo, la struttura che qui Hegel identifica è quella per cui la relazione ad altro e la particolare modalità di tale relazione sono costitutivi della stessa natura dell'oggetto chimico. Questo oggetto, di fronte al suo opposto, «ha in lui stesso la *necessità* e l'*impulso* a toglier via la sua *sussistenza* contrapposta, *unilaterale*, e a far di sé nell'esserci quel *tutto reale* ch'esso è secondo il concetto suo»<sup>123</sup>. Qui Hegel precisa subito che per chimismo non si deve intendere solamente ciò che con questo termine è indicato in natura. Infatti, Hegel individua questa struttura/processo razionale per cui il singolo è necessitato a togliere la propria contrapposizione ad altro e a realizzare il proprio concetto come unità di sé e dell'altro, nel rapporto sessuale. Non solo, il chimismo (da concepirsi, appunto, come una certa relazione logico-razionale tra le parti e l'intero e tra le parti fra loro) è per Hegel la stessa base dei rapporti dell'amore e dell'amicizia<sup>124</sup>.

Lo scopo di questi esempi è arrivare a poter affermare quanto segue: il meccanismo non è (solo) una struttura esplicativa (potremmo anche dire, un modello esplicativo) in base al quale il soggetto si rende intelligibile il funzionamento di un orologio, di un calcolo, di un'abitudine etc. Tutte queste cose – l'orologio, il calcolo, l'abitudine, le leggi, i costumi e via dicendo – *sono* dei meccanismi, poiché la struttura razionale che è il loro formatore interno è la determinazione logica del meccanismo.

Lo stesso per il chimismo, per la vita e via dicendo.

Affermare che le determinazioni logiche non sono (solo) strutture esplicative in base a cui il soggetto si 'spiega' la realtà naturale e quella spirituale, equivale a dire che tali strutture non fungono da 'adattatori epistemici' prodotti dalle prestazioni cognitive esclusive del soggetto e applicati dal di fuori a certi fenomeni, che si tratta di inquadrare. In contrapposizione a questo tipo di lettura, per Hegel la realtà naturale e quella spirituale trovano se stesse all'interno di una dimensione logico-concettuale. Vale a dire, le strutture logiche non sono degli schemi imposti dal soggetto, ma identificano la stessa costituzione oggettiva degli oggetti considerati. Tornando agli esempi, il rapporto sessuale è chimismo, si esplica

---

termini ciascuno de' quali è il medio degli altri due. Il *governo* è il centro assoluto, dove l'estremo degl'individui vien collegato colla sua esteriore sussistenza; in pari maniera gl'*individui* sono dei medi, che manifestano in una esistenza esteriore quell'individuo universale e traducono la loro essenza etica nell'estremo della realtà. Il terzo è il sillogismo formale [...] che cioè i singoli per via dei loro *bisogni* e dell'esistere esteriore son legati a questa universale individualità assoluta [...]». Ivi, pp. 144-145 (823). Nel campo naturale, esempi di meccanismo libero sono per Hegel «le relazioni di *pressione*, di *urto*, dell'*attrarre* e simili, come pure le *aggregazioni* o le *mistioni*». Ivi, p. 145 (823). Anche da questi esempi è evidente come il meccanismo in quanto struttura logico-razionale informi tanto processi spirituali quanto naturali.

<sup>123</sup> Ivi, p. 148 (826).

<sup>124</sup> Cfr. ivi, p. 149 (827).

proprio secondo i nessi razionali che individuano il chimismo. La comunicazione di usi e costumi così come delle leggi è un processo meccanico. L'azione criminale è un giudizio infinito: è una individualità irrelata, tutta chiusa in sé, che ha completamente negato la sfera universale di cui dovrebbe far parte.

Attraverso questi esempi diventa allora più chiaro come la realtà logica sia elemento formatore o preformatore delle realtà dello spirito e della natura. In tal modo, certamente si dirà che la filosofia dello spirito ha ad oggetto realtà 'più concrete', come ad esempio le leggi, i costumi, la sfera del diritto e dell'eticità ecc., ma tali realtà non sono qualcosa di altro o di diverso rispetto alla realtà logica, poiché esse la hanno a proprio fattore costitutivo e trovano la propria verità precisamente in questa loro strutturazione logico-razionale. Altrettanto, certamente la filosofia della natura si occuperà del meccanismo e del chimismo in natura, così come saranno parte del suo oggetto gli organismi esistenti e la vita nella sua esplicazione materiale. Tuttavia, meccanismo, chimismo, teleologia, vita, sono innanzitutto delle strutture logiche che identificano dei processi in cui sono dispiegati determinati nessi razionali.

Vi è un passaggio interno alla sezione "Del concetto in generale" su cui Hegel è piuttosto esplicito in merito a quanto si è sostenuto fin qui, e cioè in merito alla strutturazione logica tanto del dominio della natura quanto di quello dello spirito (cioè del pensiero conscio di sé).

Le pure determinazioni di essere, essenza e concetto costituiscono bensì anche la base e la semplice impalcatura interna delle forme dello spirito; lo spirito come quello che *intuisce*, e parimenti come *coscienza sensibile*, è nella determinatezza dell'immediato essere, a quel modo che lo spirito in quanto *ha rappresentazioni*, e così anche qual *coscienza percettiva*, si è elevato dall'essere al grado dell'essenza ossia della riflessione. Ma queste figure concrete non appartengono alla scienza logica meglio delle forme concrete che le determinazioni logiche assumono nella natura, e che sarebbero lo *spazio* e il *tempo*, e poi lo spazio e il tempo che si riempiono come *natura inorganica*, e infine la *natura organica*. In pari maniera nemmeno il concetto si deve considerar qui come atto dell'intelletto conscio di sé; non l'*intelletto soggettivo* si deve considerar qui, sibbene il concetto in sé e per sé, che costituisce un *grado* tanto della *natura* quanto dello *spirito*. La vita, ossia la natura organica, è questo grado della natura, nel quale vien fuori il concetto; ma come concetto cieco, tale che non comprende se stesso, vale a dire non pensa; come pensante il concetto compete soltanto allo spirito. La forma logica del concetto è però indipendente così da quella sua configurazione non spirituale, come da questa configurazione spirituale [...]<sup>125</sup>.

Natura e spirito sono dunque 'ricongestioni' dell'Idea: mantengono quest'ultima a propria struttura e verità.

---

<sup>125</sup> Ivi, p. 20 (662).

In quanto si è detto emerge il senso in cui intendere il ‘pensiero oggettivo’ hegeliano in riferimento alle tematiche qui in esame: le determinazioni logiche che il pensiero sviluppa da sé (e che nel loro insieme sistematico costituiscono la realtà logica e propriamente la realtà nel suo senso più compiuto) informano altrettanto le realtà della natura e dello spirito; in due sensi, che ne costituiscono un unico, ma che si propongono qui come separati per meglio chiarire di cosa si tratti.

Innanzitutto, le determinazioni logiche definiscono la *struttura ontologica* della realtà naturale e spirituale, costituiscono, cioè, ciò che queste realtà sono *in sé e per sé*, ovvero ciò che esse sono *nel proprio concetto*<sup>126</sup>.

Inoltre, le determinazioni logiche sono anche ciò che ‘esplica’ la realtà naturale e spirituale: ciò che ‘rende conto’ di esse dal punto di vista del sapere, e quindi da una prospettiva epistemologica. Ciò comporta che la conoscenza di cosa queste realtà siano in sé e per sé – la conoscenza di cosa esse siano nel loro concetto – è la conoscenza vera che le riguarda. In altre parole: conoscere cosa un oggetto è in sé e per sé equivale a conoscere l’oggetto nel suo concetto e cioè a conoscerlo nella sua verità, a conoscerlo con verità.

Questi aspetti sono proposti da Hegel con particolare chiarezza in un passaggio in cui mostra come Kant fosse giunto a riconoscere l’oggettività del pensiero, salvo poi declassare quest’oggettività a un che di meramente coscienziale e quindi soggettivo. È però evidente che la parte speculativa di ciò che Kant ha intuito, ma poi sviluppato inadeguatamente, rispetto al pensiero è condivisa da Hegel. Egli afferma (con approvazione), in riferimento alla proposta kantiana, che «l’oggettività del pensare è dunque pronunciata qui determinatamente, una identità del concetto e della cosa, identità che è *la verità*»<sup>127</sup>.

Prosegue Hegel: «In pari maniera viene anche comunemente ammesso che, in quanto il pensiero si appropria un oggetto dato, questo subisca con ciò un mutamento e da oggetto sensibile che era venga ridotto ad essere un oggetto pensato (intendendo che questo mutamento però non solo non alteri nulla nell’essenzialità sua, ma che anzi l’oggetto solo nel suo concetto sia nella sua verità, mentre nell’immediatezza in cui è dato è soltanto *fenomeno e accidentalità*)»<sup>128</sup>. Qui emerge l’aspetto che più sopra si è definito ‘ontologico’,

---

<sup>126</sup> Cfr. quanto Hegel scrive ancora nell’Introduzione alla *Scienza della logica* in riferimento al pensiero logico puro: esso «diventa il potere inconscio di accogliere nella forma razionale la rimanente molteplicità delle cognizioni e delle scienze, di afferrarle e tenerle ferme in ciò che hanno di essenziale, di spogliarle dell’estrinseco, e di estrarne in questa guisa l’elemento logico, – o, ch’è lo stesso, il pensiero diventa con ciò il potere inconscio di riempire colla sostanza d’ogni verità quell’astratta base logica già acquistata per mezzo dello studio, e di dare all’elemento logico il valore di un universale, che non sta più come un particolare accanto a un altro particolare, ma si impone sopra a tutto questo ed è la sua essenza, l’assoluto-vero». *WdL I*, p. 43 (41-42).

<sup>127</sup> *WdL III*, p. 23 (667).

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 23-24 (667).

per cui il concetto di un oggetto ne costituisce la verità, ciò che l'oggetto è in sé e per sé. La dimensione empirica e accidentale di un oggetto non identifica, contrariamente a quanto la coscienza ordinaria vorrebbe credere, la vera realtà di quell'oggetto. Al contrario, esso trova la propria realtà nel suo essere un oggetto determinato logicamente, e cioè un oggetto avente una determinata struttura logico-razionale: un oggetto nel suo proprio concetto. Su questo punto, vi è un passaggio estrapolato dalla sezione sull'«Idea assoluta» che parla piuttosto chiaramente:

L'oggetto, com'è senza il pensare e senza il concetto, è una rappresentazione o anche un nome; sono le determinazioni di pensiero e di concetto, quelle in cui esso è quel che è. Nel fatto è quindi da loro solo che tutto dipende. Esse sono il vero oggetto e contenuto della ragione, e tutto quello che altrimenti s'intenda per oggetto e contenuto a differenza di esse, val solo per esse e in esse<sup>129</sup>.

«Si ammette infine» e con ciò Hegel passa al lato del sapere, «che quella conoscenza dell'oggetto, che lo concepisce o comprende, sia la conoscenza di esso così com'è *in sé e per sé*, e che il concetto sia la sua oggettività stessa»<sup>130</sup>.

Il conoscere l'oggetto nel suo concetto è quindi il conoscere l'oggetto in sé e per sé, l'oggetto nella sua verità.

Già a questo livello è presente un primo intreccio di ontologia ed epistemologia, su cui ci si soffermerà più avanti.

Ora, che la vera realtà sia individuata dal sistema delle determinazioni del concetto – che cioè la vera realtà sia la realtà che il concetto, in quanto pensiero oggettivo, genera da sé – ha come correlato un radicale rovesciamento del modo di concepire la relazione tra concetti e realtà sensibile<sup>131</sup>. Per la considerazione ordinaria, così come, nella lettura di Hegel, per la filosofia trascendentale, la vera realtà (e quindi il contenuto vero e proprio del conoscere) resta la realtà esperibile sensibilmente (il 'molteplice dell'intuizione'), mentre il concetto è una mera forma vuota che deve essere in qualche modo riempita con questa stessa molteplicità sensibile.

Nella speculazione hegeliana, al contrario, la vera realtà è il concetto (o meglio ancora, il concetto adeguato a se stesso, il concetto realizzato a

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 244 (945).

<sup>130</sup> Ivi, p. 24 (667).

<sup>131</sup> Come nota Giuspoli, «dev'essere considerata con particolare attenzione la proposta hegeliana di un nuovo modo di intendere la *realtà* (come *non contrapposta al pensiero e all'agire del soggetto*)». Giuspoli (2013), p. 16. Nello specifico, al «radicale mutamento [...] nel modo di intendere la natura e l'articolazione *logica del pensiero* nella sua autoesplicazione *razionale*» è «direttamente legata un'altrettanto radicale metamorfosi nel modo di intendere il *reale*». Ivi, p. 19.

l'Idea), mentre la realtà sensibile è ciò che ha verità solo nel suo concetto e che di per sé presa non ha né realtà né verità<sup>132</sup>.

La presunta (e presupposta) realtà del molteplice dell'intuizione è piuttosto ciò che viene tolto nel corso della *Scienza della logica*, togliimento, questo, che Hegel riassume come segue, ripercorrendo in poche righe la Dottrina dell'Essere, dell'Essenza e del concetto in riferimento a tale aspetto.

A questo proposito si è già accennato che questa molteplicità, in quanto appartiene all'intuizione per contrapposto al concetto, vien tolta anzi nel concetto stesso, e che per mezzo del concetto l'oggetto è ricondotto nella sua essenzialità non accidentale. Questa entra nell'apparenza. Appunto perciò l'apparenza, ossia il fenomeno, non è semplicemente un che privo d'essenza, ma è manifestazione dell'essenza. Ora la manifestazione, divenuta interamente libera, dell'essenza, è il concetto. – Queste proposizioni, cui qui si accenna, non sono asserzioni dogmatiche, perché son risultati sorti di per se stessi dall'intero sviluppo dell'essenza. Il punto di vista attuale, cui questo sviluppo ha condotto, è che quella forma dell'*assoluto*, che sta al disopra dell'essere e dell'essenza, è il *concetto*<sup>133</sup>.

Tutto sta, per Hegel, nell'intendere adeguatamente il rapporto del concetto rispetto a ciò che dal lato del suo *divenire* appare come suo presupposto e come sua condizione genetica<sup>134</sup>. Da un lato si può intendere (per Hegel, erroneamente) questo suo presupposto come ciò che si mantiene

---

<sup>132</sup> Su tale argomento le riflessioni di Giuspoli possono essere di grande aiuto. Egli afferma di concordare «con la posizione di Pippin e di McDowell, secondo i quali il concetto di “realtà” in Hegel viene svuotato da ogni riferimento empirico, svincolato dai limiti delle forme pure dell'intuizione, e invece concepito come momento immanente alla *libera* attività di auto-produzione del concetto». Ivi, p. 22. Per quanto riguarda i riferimenti agli autori citati, cfr. Pippin (1989), parte terza; Pippin (2004); McDowell (2009). Commenta ancora Giuspoli: «In sintesi, con la Scienza della logica si evince che la realtà, nella sua concretezza, risulta accessibile solo per mezzo della sua auto-esplicazione concettuale-razionale. Come evidenziato, il concetto di *realtà* ha subito con ciò una radicale metamorfosi: *realtà* non è più quella che appare come oggetto di rappresentazione, né quella preformata dai modi soggettivi di conoscenza. Non è più presupposta come un polo opposto al conoscere, ma è piuttosto concepita come l'ambiente stesso del sapere razionale, in cui i significati e le strutture possono venire a determinarsi nella loro forma *concreta*». Giuspoli (2013), p. 42.

<sup>133</sup> *WdL III*, p. 24 (667).

<sup>134</sup> Cfr. ivi, pp. 19-20 (661-662): «Ora per quanto primieramente riguarda *quel rapporto dell'intelletto ossia del concetto coi gradi che gli vengono presupposti*, tutto sta nel vedere qual è la scienza che vien trattata per determinare la *forma* di quei gradi. Nella nostra scienza, come pura *logica*, questi gradi son *l'essere* e *l'essenza*. Nella *psicologia* sono il *sentimento* e *l'intuizione*, e poi la *rappresentazione* in generale, che vengono premessi all'intelletto. Nella *fenomenologia* dello spirito come dottrina della coscienza si sale all'intelletto attraverso ai gradi della *coscienza sensibile* e poi della *percezione*. Kant lo fa precedere soltanto dal sentimento e dall'intuizione. [...] Ma comunque ora possano anch'esser configurate quelle forme che precedono il concetto, importa *in secondo luogo* vedere quale sia il rapporto in cui il concetto vien *pensato rispetto ad esse*».

accanto a esso e che rivendica la propria realtà e indipendenza anche una volta che il concetto si sia sviluppato.

Tanto nell'ordinaria rappresentazione psicologica, quanto anche nella filosofia trascendentale kantiana, questo rapporto [del concetto alle forme che lo precedono] si piglia nel senso che la *materia* empirica, il molteplice dell'intuizione e della rappresentazione, esista anzitutto *per sé*, e che poi l'intelletto vi si *accosti*, vi porti l'*unità*, e per mezzo dell'*astrazione* elevi quella materia nella forma dell'*universalità*. In questo modo l'intelletto è una *forma* per sé vuota che da una parte acquista realtà solo per mezzo di quel contenuto *dato*, dall'altra *astrae* da esso, vale a dire lo *tralascia* come inutile per il concetto. Nell'una e nell'altra attività il concetto non è l'indipendente, non è l'essenziale e il vero di quella materia persistente, la quale è anzi in sé e per sé la realtà, che non si lascia cavar fuori dal concetto<sup>135</sup>.

Dall'altro lato si può afferrare, speculativamente, che quanto era presupposto è invece posto dal concetto e quindi tolto in esso e che, conseguentemente, la realtà che il concetto produrrà da se stesso non sarà un ricadere nelle realtà che si sono dimostrate non essere veramente tali. Sarà, anzi, «l'essenziale e il vero di quella materia».

Di contro alla presunta ricchezza e concretezza della materia che è contenuto dell'intuizione e della rappresentazione, il concetto adeguato costituisce per Hegel ciò che è massimamente reale e concreto.

[...] la realtà, che il concetto si dà, non si può prendere come un che di estrinseco, sibbene deve scientificamente dedursi dal concetto stesso. Ma non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come il reale. «*È soltanto un concetto*», si suol dire, contrapponendo non solo l'idea, ma l'esistere sensibile, palpabile nello spazio e nel tempo, come qualcosa di maggior pregio che non il concetto. L'*astratto* viene allora tenuto per più povero che non il concreto, appunto per essere stata tralasciata da quello tanta di cotesta materia. Secondo quest'opinione l'astrarre ha il significato che dal concreto si tiri fuori, solo *per il nostro vantaggio soggettivo, questa o quest'altra nota*, in modo che col tralasciare tante altre *proprietà e qualità* dell'oggetto non si faccia loro perder nulla del lor *valore* e del lor *merito*, ma si lascino anzi sempre come un che di pienamente valevole, in quanto sono il reale, benché di là, da quell'altra parte. In questo modo sarebbe soltanto una *impotenza* dell'intelletto di non saper raccogliere una tal ricchezza e doversi contentare di una povera astrazione. Che se ora la materia data dell'intuizione e il molteplice della rappresentazione si pigliano come il reale per contrapposto al pensato e al concetto, cotesta è una maniera di vedere che non solo bisogna aver dismessa per poter filosofare, ma il cui abbandono è già presupposto dalla religione. Qual bisogno vi può essere della religione e qual senso può essa avere, finché si tenga ancora come verità la fuggevole e superficiale apparenza del sensibile e del singolo? La filosofia poi fa vedere

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 20 (662-663).

*concettualmente* che cosa sia da pensare della realtà dell'essere sensibile, e premette quei gradi del sentimento e dell'intuizione, della coscienza sensibile etc. all'intelletto, in quanto che nel divenire di questo essi son bensì le sue condizioni, ma soltanto nel senso che il concetto sorge *dalla lor dialettica e nullità* come loro ragion d'essere, e non già nel senso che sia condizionato dalla lor *realtà*. Il pensare astrattivo non si deve quindi riguardare come un semplice scartare la materia sensibile, la quale non soffrirebbe con ciò alcun pregiudizio nella sua realtà, ma è anzi il togliere e il ridurre quella materia, come semplice *fenomeno*, all'*essenziale*, essenziale che si manifesta soltanto nel *concetto*<sup>136</sup>.

Prosegue Hegel,

L'intuizione o l'essere son bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l'in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell'apparenza che avevano come di un reale condizionante<sup>137</sup>.

Come visto, ciò che è propriamente reale è per Hegel l'Idea e cioè il concetto sviluppato, il concetto che si è adeguato alla propria realtà.

Ora bisogna ad ogni modo concedere che il *concetto come tale* non è ancora completo, ma si deve elevar nell'*idea*, che sola è l'unità del concetto e della realtà [*die Einheit des Begriffs und der Realität*], come [...] dovrà risultare dall'analisi della natura del concetto<sup>138</sup>.

Le stesse determinazioni del concetto, prese singolarmente, non sono che momenti della realtà 'assoluta' intesa come Idea. L'unilateralità di ciascuna è dimostrata dal suo essere un processo che passa nella determinazione successiva. L'Idea, in quanto assoluta unità del concetto e della sua realtà, è tanto il *risultato* di questo processo di sviluppo del concetto, quanto il processo medesimo.

L'Idea è cioè questo risultato fuso insieme al processo che l'ha posto, e quindi insieme all'intero dispiegamento delle determinazioni logiche. Nell'unità del concetto con la propria realtà è realizzata l'unità del concetto con se stesso.

Ma cosa significa dire che la vera realtà è l'Idea e che in ciò il molteplice finito si toglie come vera realtà e vera 'materia' o contenuto del conoscere?

---

<sup>136</sup> Ivi, p. 21 (663-664).

<sup>137</sup> Ivi, p. 22 (664).

<sup>138</sup> Ivi, p. 20 (663).

### 3.3. *L'idealismo del finito*

Che la vera realtà sia quella generata dallo sviluppo del concetto ha come correlato necessario che la realtà finita, oggetto dell'intuizione e della rappresentazione, abbia la propria *verità* solo nel concetto e cioè nel suo essere una *idealità*.

La dimostrata assolutezza del concetto contro la materia e nella materia empirica, e più precisamente nelle sue categorie e determinazioni riflessive, consiste appunto in ciò che cotesta materia non abbia *verità* così come apparisce *fuori e prima* del concetto, ma l'abbia soltanto nella sua idealità o nella sua identità col concetto<sup>139</sup>.

Il compito della filosofia in generale, e quindi della stessa scienza logica, è quello di (di)mostrare questa *idealità* del finito cui fa da contraltare la *realtà* del concetto adeguato, cioè dell'Idea. La filosofia «fa vedere *concettualmente* che cosa sia da pensare della realtà dell'essere sensibile» e questo 'far vedere' consiste nel «togliere e [...] ridurre quella materia, come semplice *fenomeno*, all'*essenziale*, essenziale che si manifesta soltanto nel *concetto*»<sup>140</sup>.

In cosa, specificamente, consiste l'idealità del finito?

Questa espressione si può sciogliere in due aspetti, che ora si tratterà di presentare.

---

<sup>139</sup> *WdL III*, p. 24 (668). Sulla stessa linea sono varie dichiarazioni disseminate nella *Scienza della logica* e in particolare nella Dottrina del Concetto, alcune delle quali sono già emerse in precedenza: «Ma non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come il reale. [...] Che se ora la materia data dell'intuizione e il molteplice della rappresentazione si pigliano come il reale per contrapposto al pensato e al concetto, cotesta è una maniera di vedere che [...] bisogna aver dismessa per poter filosofare [...]». Ivi, p. 21 (663).

<sup>140</sup> Ivi, p. 21 (664). Vedi anche ivi, p. 24 (667): «[...] questa molteplicità, in quanto appartiene all'intuizione per contrapposto al concetto, vien tolta anzi nel concetto stesso, e [...] per mezzo del concetto l'oggetto è ricondotto nella sua essenzialità non accidentale». La capacità di idealizzazione del pensiero – la capacità, cioè, di 'ridurre' la realtà sensibile finita alla sua struttura essenziale – è in questa sede trattata da un punto di vista prettamente logico, che riguarda il pensiero *puro*. Tuttavia, essa è una caratteristica che connota il pensiero in quanto tale e che quindi pervade l'intero sistema. Ad esempio, commenta Giuspoli: «Nella Filosofia dello spirito soggettivo, Hegel propone una concezione del pensiero come capacità di *idealizzazione*, in grado di liberare l'uomo dai vincoli della *datità*: il pensiero ci libera anzitutto dall'impressione naturale di avere a che fare con un mondo già dato, impermeabile al nostro pensiero e al nostro agire. In questo modo, assistiamo allo sviluppo di una vera e propria teoria della libertà spirituale, fondata sulla capacità di *idealizzare l'apparente*, ovvero di superare la rappresentazione di una realtà *trovata*, fatta di pezzi di mondo, rapporti esteriori e vite isolate. L'idealità si viene a mostrare non solo come condizione fondamentale dei processi generativi del conoscere, ma anche, nell'ambito pratico, come opera *oggettiva* di superamento dei meccanismi naturali ed esteriori di relazione, per mezzo della quale l'orizzonte del pensiero si dilata fino a manifestarsi come dimensione concreta della vita comune». Giuspoli (2013), p. 17.



1. Il finito ha la propria *verità e realtà* nel suo essere ideale, cioè nell'essere un'idealità.
2. Il finito, *di per sé preso*, non ha alcuna verità né realtà. Esso ha la propria ragion d'essere fuori di sé e non può quindi pretendersi come realtà autosussistente.

I due aspetti sono ben compendiate in una famosa nota interna al primo libro della *Scienza della logica*:

La proposizione, che *il finito è ideale*, costituisce l'*idealismo*. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio vi si trovi effettivamente realizzato. La filosofia è idealismo com'è idealismo la religione. Perocché nemmeno la religione riconosce la finità come un vero essere, come un che di ultimo ed assoluto, o come un che di non posto, d'increato, di eterno. *L'opposizione di filosofia idealistica e realistica è quindi priva di significato*. Una filosofia che attribuisse all'esistere finito, come tale, un vero essere, un essere definitivo, assoluto, non meriterebbe il nome di filosofia. I principii delle filosofie antiche o moderne, l'acqua, oppur la materia, oppur gli atomi, son *pensieri*, universalità, idealità, non *cose* quali immediatamente si trovano, vale a dire nella loro individualità sensibile. Nemmeno quell'acqua taletica; poiché, sebbene sia anche l'acqua empirica, è però in pari tempo, oltre a questo, l'*in sé* o l'*essenza* di tutte le altre cose; e queste non son indipendenti, fondate in sé, ma *poste* da un altro, dall'acqua, ossia sono ideali<sup>141</sup>.

Sulla base di questo brano e di altri passaggi interni alla Dottrina del Concetto, si può procedere a esaminare più da vicino i due punti sopra introdotti.

1. Cosa significa che «la verità del finito è [...] la sua *idealità*»<sup>142</sup>? Principalmente questo: che il finito ha verità e realtà solo in quanto è *nell'Idea*.

L'Idea è il *concetto adeguato*, il *Vero* oggettivo ossia il *Vero come tale*. Quando qualcosa ha verità, l'ha per [*durch*] la sua idea, ossia qualcosa *ha verità solo in quanto è idea*<sup>143</sup>.

O con altre parole ancora:

---

<sup>141</sup> *WdL I*, p. 142 (159-160). Cfr. inoltre la nota al § 95 dell'*Enciclopedia*: «Ma la verità del finito è invece la sua *idealità*. [...]. Questa idealità del finito è la proposizione fondamentale della filosofia, e ogni vera filosofia è perciò *idealismo*».

<sup>142</sup> *Enz.*, § 95, Anm.

<sup>143</sup> *WdL III*, p. 173 (857).

Ma anche *tutto* il reale [*alles Wirkliche*], in quanto è vero, è l'idea; ed ha la sua verità soltanto per mezzo e in forma dell'idea<sup>144</sup>.

A un livello generale, che tuttavia chiarisce ancora poco, ciò vuol dire che qualcosa ha verità e realtà solo come *momento* dell'Idea. Solo nel venire riconosciuto come momento dell'Idea il finito è ricondotto «nella sua essenzialità non accidentale»<sup>145</sup>.

Si può però scendere più in profondità con la spiegazione. I passaggi appena proposti lasciano spazio a questa interpretazione: quando qualcosa ha verità (a) la ha *per via* della sua idea<sup>146</sup>, dove con 'per via' si intende qui 'attraverso' o 'per mezzo di', come anche 'in ragione di'. Ma questo equivale a dire che (b) qualcosa ha verità nel suo *essere idea*<sup>147</sup>.

Cosa significa per un oggetto finito 'essere idea'? Sappiamo che l'Idea ha il senso generale «del vero *essere*, dell'unità di *concetto e realtà*»<sup>148</sup>. La struttura che identifica l'Idea è allora proprio tale unità di concetto e realtà.

Un oggetto finito sarà dunque idea nella misura in cui realizzi questa medesima struttura, seppure a un livello ancora parziale rispetto all'Idea assoluta: «In quanto però è venuto a mostrarsi il risultato che l'idea è l'unità del concetto e dell'oggettività, vale a dire il vero, [...] si deve ritenere che ogni reale è solo in quanto ha in sé l'idea e l'esprime»<sup>149</sup>.

Riproponendo i punti sopra enunciati attraverso questa lente di lettura, si giunge ad affermare che quando qualcosa ha verità (a) la ha per via (per mezzo e in ragione) del suo concetto, o meglio, la ha *nel* proprio concetto e quindi nell'adeguazione a esso. Ma ciò equivale a dire che (b) qualcosa ha verità nella misura in cui realizza l'unità della propria realtà e del proprio concetto. Questo ci riporta a un terreno familiare: la nozione di verità materiale.

L'oggetto, il mondo oggettivo e soggettivo in generale, non solo *debbono essere congruenti* coll'idea, ma sono appunto la congruenza [*Kongruenz*] del concetto e della realtà. Quella realtà che non corrisponde [*nicht entspricht*] al concetto è semplice *fenomeno*, è il soggettivo, l'accidentale, l'arbitrario, che non è la verità<sup>150</sup>.

Ricapitolando, un oggetto finito ha realtà e verità nella misura in cui la sua realtà è adeguata al suo concetto. Per un oggetto finito, 'essere idea', essere

---

<sup>144</sup> *Enz.*, § 213, Anm.

<sup>145</sup> *WdL III*, p. 24 (667).

<sup>146</sup> Cfr. «Quando qualcosa ha verità, l'ha per la sua idea» e «*tutto* il reale, in quanto è vero [...] ha la sua verità soltanto per mezzo e in forma dell'idea». Rispettivamente, *WdL III*, p. 173 (857), e *Enz.*, § 213, Anm.

<sup>147</sup> Cfr. «qualcosa ha verità solo in quanto è idea» e «*tutto* il reale, in quanto è vero, è l'idea». Rispettivamente, *WdL III*, p. 173 (857), e *Enz.*, § 213, Anm.

<sup>148</sup> *WdL III*, p. 176 (860).

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 174 (859).

<sup>150</sup> *Ibid.*

un'idealità, significa avere il proprio concetto a propria autentica realtà e avere tanta più realtà quanto più la realizzazione di tale concetto è compiuta.

Anche il pessimo fra gli stati, ci dice Hegel, poiché rimane pur sempre uno stato e ha quindi in sé il concetto dello stato – la libertà – è per questo idea, anche se infimamente realizzata. Detto altrimenti, se il pessimo fra gli stati ha pur sempre un qualche grado di verità e realtà (razionale), è in virtù del suo essere idea e cioè del suo avere in sé il proprio concetto come ciò che ne definisce la verità<sup>151</sup>.

[...] che cosa abbia veramente ad *essere* un reale, se non sia in esso il suo concetto e se l'oggettività sua non sia affatto commisurata a questo concetto, non si saprebbe dire; perché sarebbe il nulla. L'oggetto meccanico e chimico, al pari del soggetto vuoto di spirito e dello spirito conscio soltanto del finito e non della sua essenza, non hanno, è vero, secondo la loro diversa natura, esistente in loro il loro concetto *nella sua propria forma libera*. Ma possono in generale essere un che di vero solo in quanto son l'unione del loro concetto e della realtà, dell'anima loro e del loro corpo. Delle totalità quali son lo Stato e la Chiesa, quando l'unità del loro concetto e della loro realtà è sciolta, cessano di esistere; l'uomo, il vivente son morti, quando l'anima e il corpo vi si separano [...]. Lo spirito che non fosse idea, unità del concetto stesso con sé, – il concetto che avesse il concetto stesso per sua realtà, sarebbe lo spirito morto, privo di spirito, un oggetto materiale<sup>152</sup>.

Una stessa determinazione concettuale, ci dice qui Hegel, può non essere che un momento parziale della realizzazione del concetto '*nella sua propria forma libera*': esempi al proposito sono le determinazioni logiche del meccanismo e del chimismo. Ciononostante, è pur sempre in queste determinazioni concettuali (in questi modi parziali dell'unione del concetto con se stesso) che un oggetto meccanico o uno chimico hanno la loro realtà, poiché è in base a tali forme logiche che essi ricevono determinazione.

2. Che la verità del finito sia la sua idealità presenta come lato speculare che il finito, di per sé preso, non abbia verità né realtà. Le cose finite non sono autosussistenti né auto-fondantesi. Al contrario, esse sono *momenti* di un

---

<sup>151</sup> Cfr. *ivi*, pp. 175-176 (860): «Ma dove un oggetto, per es. lo Stato, non fosse *affatto* conforme alla sua idea, ossia anzi non fosse affatto l'idea dello Stato, quando la realtà di questo, che son gl'individui di sé consci, non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati; quella fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, questo si sarebbe spezzato nelle individualità singole. Poiché però il concetto dello Stato costituisce così essenzialmente la natura degl'individui, esso è in loro come un istinto di tal potenza che quelli, quando non fosse che nella forma di finalità esterna, son costretti a tradurlo in realtà oppure a contentarsene così, o se no dovrebbe perire. Il pessimo fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl'individui obbediscono ancora a un concetto che esercita il potere».

<sup>152</sup> *Ivi*, pp. 174-175 (859).

processo in cui sono tolte come vera realtà e vero essere<sup>153</sup>. L'idealismo, ci dice Hegel, consiste proprio in questo: nel negare che il finito sia un vero essere. La verità del finito è quindi il suo essere non-vero in se stesso: l'essere *posto da altro*, l'avere in altro la propria ragion d'essere<sup>154</sup>.

Secondo Hegel, ciò che rende tali le cose finite è l'incapacità di realizzare adeguatamente il proprio concetto (cosa che solo le renderebbe 'vere') e l'aver bisogno di ciò che è altro da sé per la propria sussistenza e definizione.

Le cose finite son finite per ciò che non hanno compiutamente in loro stesse la realtà del loro concetto, ma abbisognano per questo di altre, – o viceversa, perché son presupposte come oggetti ed hanno quindi in loro il concetto come una determinazione esteriore. Il sommo che raggiungono dal lato di questa finalità è la finalità esterna. Che le cose attuali non siano congrue all'idea [*daß die wirklichen Dinge mit der Idee nicht kongruieren*], è il lato della loro *finità e non verità*, dal qual lato sono *oggetti*, e ciascuno di questi secondo la sua diversa sfera e nei rapporti dell'oggettività è determinato meccanicamente, chimicamente o da uno scopo estrinseco<sup>155</sup>.

In una prospettiva generale, che raccoglie entrambi gli aspetti qui messi in luce, si può concludere che la realizzazione della verità, cioè il porsi dell'unità del concetto con la propria realtà, equivale a porre l'idealità del finito. Affermare che il concetto ha compiuto l'adeguazione di sé a sé – di sé alla propria realtà – è affermare che esso ha prodotto la dimostrazione della idealità della realtà finita<sup>156</sup>.

Perché la proposta hegeliana può risultare spaesante? Perché è qui ribaltata la prospettiva che Hegel attribuisce all'intendere comune e perfino agli esiti di certe posizioni filosofiche, quali, ad esempio, la filosofia

---

<sup>153</sup> «L'ideale è il finito così come sta nel vero infinito, – cioè come una determinazione, un contenuto, che è bensì distinto, ma che però non *sussiste indipendentemente*, ma è come *momento*. L'idealità ha questo significato più concreto, che non vien completamente espresso quando si dice: negazione dell'esserci finito». *WdL I*, p. 137 (153-154).

<sup>154</sup> Cfr. *ivi*, p. 116 (128): «Quando delle cose diciamo che son *finite*, con ciò s'intende che [...] la lor natura, il loro essere, è costituito da non essere. Le cose finite *sono*, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come *negative*, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esso *sono*, ma la verità di questo essere è la loro *fine*. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in genere, ma *perisce*; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte».

<sup>155</sup> *WdL III*, p. 175 (859-860). Cfr. anche *Enz.*, § 213 Anm.: «Il singolo essere è un qualche lato dell'idea: per questa occorrono dunque ancora altre realtà, che a lor volta appaiono come esistenti particolarmente per sé; solo in esse tutte insieme, e nella loro relazione, è realizzato il concetto. Il singolo per sé non corrisponde al suo concetto: questa limitatezza della sua esistenza costituisce la *finità* e la ruina del singolo».

<sup>156</sup> In altre parole, nel processo di adeguazione del concetto a se stesso, il pensiero «libera la realtà dall'apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in *idea*», in ciò viene posta la «verità della realtà». *WdL III*, p. 177 (862).

trascendentale kantiana e l'empirismo. Se per queste visioni la vera realtà e il vero essere è, in ultima analisi, la realtà empirica, sensibile, esperibile, e il concetto si applica a tale realtà come un che di formale e di per sé vuoto, per Hegel il rapporto è invece rovesciato. Secondo la considerazione ordinaria un concetto è *soltanto* un concetto, come l'Idea è *soltanto* idea, alludendo con ciò alla povertà di un'astrattezza che manca di realtà. Di contro, la proposta hegeliana è quella di riconoscere il concetto e la sua realizzazione in quanto Idea come ciò che è propriamente e primariamente reale, effettivo, attuale, concreto, mentre la realtà sensibile diventa un'astrazione, in quanto non realizza adeguatamente il proprio concetto.

In definitiva, la vera realtà, il vero essere, è solo l'Idea, e qualcosa ha realtà e verità solo in ragione del suo essere un momento integrato nell'intero dei nessi razionali dell'Idea. Qualcosa ha cioè realtà e verità solo nel suo essere *idealità*: nell'avere a propria realtà il concetto.

L'idea stessa non è da prendere come un'idea di *qualche cosa*, né del pari il concetto soltanto come un concetto determinato. L'assoluto è l'universale e *unica* idea, che, col *giudicare*, si specializza nel sistema delle idee determinate, che però tornano nell'unica idea, lor verità. [...] L'idea in quanto non ha a suo punto di partenza e di appoggio un'*esistenza*, è presa di frequente come qualcosa di logico, in senso meramente formale. Bisogna lasciare siffatta veduta a quei punti di vista, nei quali la cosa esistente, e tutte le ulteriori determinazioni che non giungono ancora all'idea, sono considerate come cosiddette *realtà*, o vere *effettualità*. – Egualmente falsa è la rappresentazione dell'idea come alcunché di meramente *astratto*. Tale essa è certamente in quanto divora in sé tutto ciò che è *non vero*; ma in se stessa è essenzialmente *concreta*, perché è il libero concetto, che si determina da se stesso e, per tal modo, come realtà. Solo allora essa sarebbe cosa formalmente astratta, quando il concetto, che è il suo principio, venisse preso come astratta unità – non quale esso è, *ritorno negativo di sé in sé e soggettività*<sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> *Enz.*, § 213 Anm. Su questo medesimo tono sono molte altre affermazioni di Hegel disseminate per la *Scienza della logica*, in cui egli pone l'accento sulla diversità della propria prospettiva rispetto al comune modo di intendere il concetto e l'Idea. Cfr., ad esempio, *WdL I*, p. 137 (154): «Ma relativamente alla realtà ed idealità l'opposizione del finito e dell'infinito viene intesa nel senso che il finito valga come il reale, e l'infinito come l'ideale. Così anche, più innanzi, vien considerato il concetto come un ideale, o precisamente come un che di *soltanto* ideale, mentre all'incontro l'esserci, in generale, si considera come il reale. A cotesto modo non giova invero nulla di possedere [...] la propria espressione d'ideale. In quell'opposizione si torna daccapo all'unilateralità dell'astratto negativo, la quale conviene al cattivo infinito, e si persiste nell'affermativo esserci del finito». Cfr. inoltre *WdL III*, p. 174 (858): «Mentre ora l'espressione d'*idea* vien riserbata per il concetto oggettivo o reale, e l'idea vien distinta dal concetto stesso, ma più ancora dalla semplice rappresentazione, più che mai bisogna rigettar quella stima che dell'idea si fa quasi fosse soltanto qualcosa d'irreale e secondo cui di pensieri veri si dice che *non siano altro che idee*. Quando i *pensieri* siano qualcosa di semplicemente *soggettivo* e accidentale, certo non valgon più di questo, ma in questo non stanno al di sotto delle *realtà* temporali e accidentali, che nemmeno esse valgono più di accidentalità e fenomeni. Che se poi al contrario l'idea non deve avere il valore di verità perché riguardo ai fenomeni è *trascendente*, perché non le si può assegnare

È qui opportuno fare una precisazione. Come si diceva poco sopra, qualcosa ha realtà e verità solo nel suo essere *idealità*. Ciò significa, come specifica Hegel, che sia l'Idea (la più vera e concreta realtà) sia il finito meritano il nome di 'idealità'. Questo non dev'essere interpretato come contraddittorio, ma come il riproporsi dell'interconnessione dell'intero. Il finito è ricondotto alla propria idealità mediante il *venir tolto* e preservato «nella sua essenzialità non accidentale»<sup>158</sup> come momento 'dell'idealità dell'Idea'. Vale a dire, se il finito, nella sua verità, è un'idealità, ciò lo si deve all'idealità stessa dell'Idea. Ma, allora, l'ideale è piuttosto l'intero processo di posizione dell'Idea, quel concreto unitario che certo si realizza nel risultato, ma di cui è parte costitutiva e necessaria lo stesso sviluppo attraverso i diversi momenti.

Siccome dianzi il principio, l'universale, fu chiamato l'*ideale* (e più che mai è da chiamare *ideale* il concetto, la idea, lo spirito), e siccome poi, dall'altro lato, le singole cose sensibili sono *idealmente* nel principio, nel concetto, e più ancora nello spirito, ossia vi sono *come tolte*, così in cotesto è intanto da far notare la medesima doppiezza che venne a mostrarsi nell'infinito, cioè che una volta l'ideale è il concreto, ciò che veramente è, l'altra volta, invece, anche i suoi momenti son l'ideale, ciò che in esso è tolto, mentre nel fatto è soltanto un unico concreto Intero, dal quale i momenti sono inseparabili<sup>159</sup>.

Sullo stesso tenore sono le seguenti affermazioni:

L'idealità convien primieramente alle determinazioni tolte, come diverse da quello *in cui* son tolte, che può all'incontro esser preso come il reale. Così però l'ideale è daccapo uno dei momenti, e il reale l'altro. Ma l'idealità è questo, che ambedue le determinazioni sono in pari maniera soltanto *per uno*, e valgono

---

alcun congruente oggetto nel mondo dei sensi, allora è questo un singolare abbaglio di rifiutare all'idea il valore oggettivo perché le manca quello che costituisce il fenomeno, l'*essere non vero* del mondo oggettivo». Cfr. inoltre ivi, p. 174 (859): «Quando si dice che non si trova nell'esperienza oggetto alcuno che corrisponda perfettamente all'idea, si contrappone questa al reale come una norma soggettiva [...]». Vedi anche *Enz.*, § 6: «Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: – l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile*, che può *non essere* allo stesso modo che è. [...] Alla *realtà del razionale* si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gl'*ideali* non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di quei fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gl'*ideali* siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo *dover essere* [...]. Questa [la scienza filosofica] ha da fare solo con l'Idea, che non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo, e non esser poi effettivamente: ha da fare perciò con una realtà, di cui quegli oggetti, istituzioni, condizioni, ecc., sono solo il lato esterno e superficiale».

<sup>158</sup> Ivi, p. 24 (667).

<sup>159</sup> *WdL I*, pp. 142-143 (160).

soltanto per *uno*, la quale *unica* idealità è quindi indistintamente realtà. [...] Ma la coscienza di sé entra come coscienza nella differenza di sé e di un altro, ossia della sua idealità, in cui essa è rappresentativa, e della sua realtà, in quanto la sua rappresentazione ha un contenuto determinato, il quale ha ancora il lato di esser conosciuto come il negativo non tolto, cioè come un esserci. Ciò nondimeno il riguardare come *semplici* idealità il pensiero, lo spirito e Dio, presuppone quel punto di vista, per cui l'esserci finito vale come il reale, e l'ideale o l'esser per uno ha un senso soltanto unilaterale. In una nota precedente fu indicato il principio dell'idealismo, e fu detto che in una filosofia si tratta allora più precisamente di vedere fino a che punto un tal principio si trova attuato. Intorno alla maniera di quest'attuazione si può [...] fare ancora una ulteriore osservazione. Una tale attuazione dipende anzitutto da questo, se cioè accanto all'esser per sé non continui ancora a sussistere, come indipendente, l'esserci finito; dipende poi anche dal vedere se già nell'infinito stesso sia posto il momento: *per uno*, vale a dire un rapportarsi dell'ideale a sé come ideale<sup>160</sup>.

Il brano ora citato è significativo in particolare per una questione. Viene qui chiarito che 'idealità dell'Idea', espressione, questa, che si potrebbe ritenere ridondante, altro non vuol dire che 'realtà dell'idea' (cfr.: «Ma l'idealità è questo, che ambedue le determinazioni [cioè, 'idealità' e 'realtà'] sono in pari maniera soltanto *per uno*, e valgono soltanto per *uno*, la quale *unica* idealità è quindi indistintamente realtà»).

Per questo motivo, allora, da un punto di vista speculativo, non ha alcun senso operare una distinzione tra filosofia idealista, da un lato, e filosofia realista, dall'altro, così come non ha senso contrapporre idealismo e realismo con la convinzione che uno *escluda* l'altro. Se per realismo si intende infatti il conferire realtà e verità all'essere finito (cosa che fa il senso comune, l'empirismo e, a dire di Hegel, la stessa filosofia trascendentale nella misura in cui i concetti sono presi come forme che abbisognano di un contenuto empirico preso esternamente), allora questo realismo non è affatto filosofia, ma esprime piuttosto la prospettiva della coscienza o del formalismo dell'intelletto, per cui si afferma una separazione tra ciò che è reale (la materia empirica) e ciò che è ideale (le forme della rappresentazione che di questa materia empirica dovrebbero riempirsi).

Filosofia in senso proprio è invece quella che, al pari della religione, nega che il finito costituisca il vero essere. Ciò che si tratta semmai di verificare, una volta abbandonata l'opposizione idealismo/realismo, è il grado di realizzazione del 'principio' dell'idealismo che una certa filosofia ha saputo sviluppare. In particolare, due sono i criteri in base cui analizzare in che misura una filosofia abbia concretizzato tale principio: (1) se il finito (l'esserci) sussista ancora *accanto* all'infinito; (2) se il vero (l'ideale, che è però altrettanto ciò che vi è di più reale) sia concepito come un processo che si

---

<sup>160</sup> Ivi, pp. 147-148 (165-166).

attua attraverso le dinamiche del rapporto a sé: dell'autoriferimento e quindi della mediazione di sé con sé.

A proposito della ripartizione idealismo/realismo, merita che si aggiungano alcune considerazioni, soprattutto ricordando quanto si è detto sulla posizione di Halbig. Si ricorderà che questo autore individua nella posizione hegeliana un idealismo ontologico accompagnato da un realismo epistemologico diretto. A seguito delle riflessioni condotte in questo paragrafo, si dispone di alcuni elementi sulla scorta dei quali è possibile mettere in discussione l'appropriatezza dell'«accoppiata» proposta da Halbig. In particolare: il correlato epistemologico dell'idealismo ontologico hegeliano ha davvero la sua più conseguente affermazione in un realismo epistemologico diretto?

Per rispondere a questa domanda, è opportuno introdurre alcune riflessioni sviluppate da Stern. In *Hegelian Metaphysics*, egli dedica una sezione alla problematica dell'idealismo del finito. Qui egli si impegna a individuare la posizione filosofica in cui esso consiste e in particolare a difendere tale posizione dall'accusa di essere un idealismo che interpreta la realtà come un prodotto mentale soggettivo<sup>161</sup>.

Nel proprio percorso argomentativo, Stern scarta varie ipotesi. L'idealismo del finito, per come si presenta in Hegel, non sarebbe (a) un idealismo da intendersi in termini *mentalistici*<sup>162</sup>; (b) un idealismo (solo) *olistico*, secondo cui le entità finite non hanno vero essere poiché «esse sono dipendenti, per la loro esistenza, da altre entità, al modo in cui le parti sono dipendenti da altre parti dentro un intero»<sup>163</sup>. L'idealismo consisterebbe qui nel «riconoscere la relazione tra le cose»<sup>164</sup>. A questa posizione si può obiettare, sostiene Stern, che nell'affermare che il finito manchi di vero essere e sia quindi ideale in quanto non auto-sufficiente, Hegel non intenda che le cose finite si relazionano ad altre cose finite, ma piuttosto che esse si relazionano all'infinito, il quale le toglie in se stesso<sup>165</sup>. Stern ritiene che, in effetti, sia più corretta la lettura che vede nell'idealismo del finito non tanto il fatto che le cose finite dipendano le une dalle altre, ma che «queste cose stiano in una complessa relazione dialettica con l'infinito»<sup>166</sup>.

L'autore considera poi (e scarta) l'ipotesi che l'idealismo del finito sia (c) un idealismo (solo) *monistico*. I problemi di questa interpretazione derivano dal fatto che un monismo forte nega di necessità «l'individualità delle cose finite», le quali diventano solo accidenti o apparenze di un'unica sostanza o

---

<sup>161</sup> Cfr. Stern (2009), pp. 55-74.

<sup>162</sup> Cfr. *ivi*, p. 59.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Cfr. *ivi*, pp. 62-63.

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 63.



fondamento<sup>167</sup>. Stern ritiene invece che l'idealismo hegeliano mantenga questo aspetto: «il finito e l'infinito si relazionano dialetticamente»<sup>168</sup>.

L'autore giunge poi ad affermare che «l'idealismo di Hegel non è direttamente né una forma di monismo, né di olistico, sebbene esso sia connesso a entrambi. Il suo idealismo non è monistico nel senso discusso, poiché le entità finite mantengono il proprio status di individui, e non sono meri attributi di un'unica sostanza. E il suo idealismo non è olistico, perché il fatto che una cosa finita sia costituita da qualcosa di 'ultimo e assoluto' [...] non la rende una parte di un tutto insieme ad altre cose di tal genere più di quanto due case, entrambe costruite in mattoni, siano così connesse»<sup>169</sup>. Piuttosto, sostiene Stern, la parte di un tutto, in quanto ideale, riflette, seppure nella sua parzialità, la totalità cui appartiene, «dove questa relazione rende l'intero 'infinito' in relazione alle parti come 'finite'»<sup>170</sup>. Ciò diventerebbe particolarmente evidente nella Dottrina del Concetto, dove emerge come universalità, particolarità e individualità siano dialetticamente interrelate, in un modo tale che ciascuna implica le altre. Il concetto si mostra così come un sistema autonomo e autosufficiente, in cui è eliminato il problema di trovare un fondamento esteriore a questa totalità. Ciò rappresenta il tentativo di Hegel di «articolare il tipo di struttura autoriflessiva necessaria a comprendere la relazione tra il condizionato e l'incondizionato, [struttura] che riconosce la natura limitata del primo senza rendere l'ultimo un che di trascendente – proprio come se ciascuna delle determinazioni del concetto richiedesse le altre al fine di essere esplicita e compresa, senza che vi sia alcuna priorità *sopra* le altre come fondamento 'esterno'»<sup>171</sup>.

In conclusione la proposta positiva di Stern è di interpretare l'idealismo hegeliano – che si esprime nell'affermare che le entità finite non devono essere considerate definitive e assolute – come una posizione metafisica che identifica (d) un *realismo concettuale* (*conceptual realism*). Stern suggerisce di concentrare l'attenzione sulla dichiarazione hegeliana per cui 'ogni filosofia è essenzialmente idealismo'. In essa vi è l'allusione all'esigenza della filosofia di andare oltre ciò che è immediatamente dato, cioè di superare il punto di vista della 'conoscenza empirica' o empirismo, che attribuisce piena realtà solo a quanto è osservabile e percepibile attraverso i sensi. Per Hegel, le cose finite non hanno di per sé un vero essere, ma sono in rapporto a un fondamento infinito di cui esse sono una realizzazione parziale. Questo 'fondamento infinito' non è coglibile nell'esperienza sensibile, ma costituisce qualcosa a cui si giunge per mezzo della riflessione nel pensiero. L'idealista – e qui sta il senso del realismo concettuale – «deve quindi essere preparato a

---

<sup>167</sup> Ivi, p. 64.

<sup>168</sup> Ibid.; per l'argomentazione di questo punto, cfr. anche ivi, p. 65.

<sup>169</sup> Ivi, p. 65.

<sup>170</sup> Ivi, p. 66.

<sup>171</sup> Ibid.

trattare questa forma di essere non-osservabile come *reale* nel modo in cui l'empirista rifiuta di fare, poiché l'empirista non può ammettere tali 'entità ideali' nella propria ontologia»<sup>172</sup>. L'idealista, quindi (ma in generale, per Hegel, il filosofo, in quanto ogni filosofia è idealismo) è spinto a cercare forme di spiegazione più soddisfacenti di quanto provenga dalla mera conoscenza che si fermi all'evidenza empirica, ed è nei confronti di queste 'entità ideali', coglibili attraverso il pensiero, un realista. Vale a dire: egli attribuisce realtà a queste entità ideali, logico-razionali, piuttosto che alla realtà sensibile. Precisa Stern: «Hegel vuole sostenere che la realtà non ci si rivela completamente nella percezione, ma ci richiede anche di usare il pensiero, che è in grado di arrivare a un coglimento delle 'entità ideali' che costituiscono la 'duratura e in sé stabile' base della realtà»<sup>173</sup>. Di questo stesso pensiero si deve riconoscere l'oggettività: «i pensieri non sono meramente i nostri pensieri, ma sono allo stesso tempo *l'in sé* delle cose e di qualsiasi altra cosa sia oggettiva»<sup>174</sup>. La posizione di Hegel, inoltre, non sarebbe in contrasto con un realismo nel senso tradizionale del termine, poiché anche se egli ritiene che la verità delle cose sia nel pensiero, a ciò non si associa che le cose siano dipendenti dalla mente del soggetto (*mind-dependent*). Invece, esse sono «costituite nel loro fondamento, in un modo che è accessibile al pensiero piuttosto che ai sensi, da universali, entità ideali [...]»<sup>175</sup>.

In conclusione, afferma Stern, si hanno due sensi (fra loro connessi) in cui Hegel è un idealista, e uno in cui è realista. Egli è idealista poiché (1) ritiene che il finito sia ideale, (2) sostiene che «le cose nel mondo, prese come meri individui finiti, non possano offrire un termine di spiegazione soddisfacente»; esse devono piuttosto essere viste «come l'esemplificazione di 'universali, entità ideali' [...] che non sono dati nell'esperienza immediata, ma solo nel 'pensiero [riflessivo] sui fenomeni'»<sup>176</sup>. Connesso a questi due sensi in cui Hegel è idealista, vi è quello in cui egli è realista: l'idealismo del finito coincide con un realismo concettuale, da concepirsi come la tesi che «i concetti sono parte della struttura della realtà»<sup>177</sup>. Niente di tutto ciò, ribadisce Stern, implica che Hegel sia un idealista nel senso moderno (soggettivistico) della parola, per cui il mondo sarebbe *mind-dependent*. Il quadro presentato da Stern è in sintonia con quanto si è qui tentato di mostrare.

A questo proposito, si può introdurre, solo brevemente, la posizione di Brady Bowman, in quanto essa vuole porsi come un correttivo alla proposta di McDowell (a cui si ispira la stessa riflessione di Halbig) secondo cui Hegel,

---

<sup>172</sup> Ivi, p. 68.

<sup>173</sup> Ivi, p. 73.

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Ivi, p. 75.

<sup>176</sup> Ivi, p. 76.

<sup>177</sup> Ibid.

se non altro da un punto di vista epistemologico, abbraccerebbe un realismo diretto, all'insegna dell'«apertura diretta al mondo».

'Hegelian skepticism and the idealism of the finite' è il titolo che Bowman dà al terzo capitolo del proprio libro *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*<sup>178</sup>. Qui l'autore espone la concezione hegeliana riassunta da Stern nell'espressione di, appunto, 'idealismo del finito'. La chiave interpretativa attraverso cui Bowman rende questa concezione è la seguente: l'idealismo del finito si tradurrebbe in una posizione scettica nei confronti della *sostanzialità* della realtà empirica, la quale, come si è visto, non sarebbe fondata in se stessa ma dipenderebbe dalla sua relazione ad altro. In questo senso, argomenta Bowman, la tesi di McDowell secondo cui Hegel sarebbe un filosofo realista si rivela imprecisa e va quindi parzialmente corretta. Si può infatti sostenere che Hegel abbracci un realismo epistemologico robusto in quanto rifiuta l'idea che sensibilità e intelletto siano esterni alle cose in sé e concepisce essere e pensiero come isomorficamente strutturati. Tuttavia, l'ammissione della non-sostanzialità del finito porterebbe Hegel a una forma di scetticismo verso la possibilità che si dia un'autentica conoscenza del mondo empirico<sup>179</sup>. Del resto, tale scetticismo sarebbe circoscritto, poiché non inficerebbe la realtà del concetto.

Non è questa la sede per un approfondimento di tale critica, si ritiene però che Bowman colga in effetti un aspetto che ha il potenziale per ridimensionare di molto le letture che individuano nel versante epistemologico della filosofia hegeliana un realismo diretto.

Perché? Per una semplice ragione: se per epistemologia si intende una conoscenza vera, allora, propriamente, la *vera* conoscenza è per Hegel l'autocomprensione della propria struttura razionale da parte del concetto. Autocomprensione che si attua soprattutto attraverso il pensiero di sé cosciente e quindi attraverso lo spirito.

Detto altrimenti, la conoscenza vera è il conoscere le forme della natura e dello spirito nella loro determinazione logico-concettuale.

La conoscenza empirica, al contrario – su cui sembrano basarsi le letture di Hegel come sostenitore di un realismo epistemologico diretto – non può costituire una conoscenza razionale nel senso speculativo del termine, e

---

<sup>178</sup> Bowman (2013), cfr. pp. 102-133.

<sup>179</sup> In particolare, nel quarto capitolo, significativamente intitolato 'Skeptical implications for the foundations of natural science', Bowman si sofferma sul caso della scienza empirica naturale. La critica hegeliana a tale scienza ne rivelerebbe il carattere di esteriorità, il suo essere sotto-determinata da un punto di vista nomologico e l'inadeguatezza delle classificazioni cui dà origine. La limitatezza del sapere in questo campo corrisponderebbe del resto allo status metafisico deficitario della natura stessa, la quale presenta gli aspetti dell'auto-esteriorità (*self-externality*), della parziale indeterminatezza e dell'incompletezza. Ciò significa che il tipo di relazione vigente tra gli enti naturali finiti non esprime né realizza adeguatamente la struttura relazionale propria del concetto. Nello specifico, la relazione-ad-altro non è ripresa internamente alla relazione-a-sé. Cfr. *ivi*, pp. 134-157.

questo perché la realtà empirica non ha realtà *di per se stessa*, ma in virtù della sua determinazione concettuale.

In sostanza, un realismo epistemologico diretto non è ciò in cui si deve ricercare la riflessione epistemologica propriamente hegeliana. Quest'ultima va invece individuata nella conoscenza di sé (dei propri processi e delle proprie strutture) da parte del concetto, o, se si vuole, da parte della razionalità, che non è altro dalla realtà.

Alla luce di ciò, mentre l'accoppiata proposta da autori come McDowell e Halbig si ritrova nella combinazione di un idealismo ontologico con un realismo epistemologico diretto, ciò che qui sembra più appropriato difendere, alla luce delle analisi di Stern e di Bowman, è l'integrazione di un idealismo ontologico con un realismo concettuale.

Si vedrà a breve cosa questo significhi per una rilettura dell'intreccio di ontologia ed epistemologia nella filosofia teoretica hegeliana.

#### 3.4. *Realtà: confronto tra Hegel e la identity theory of truth*

Si può ora fare il punto del discorso, riprendendo il filo principale che guida la presente ricerca. In seguito alle analisi svolte è possibile valutare la differenza tra il tipo di realtà coinvolta nella concezione della verità di Hegel e in quella della *identity theory of truth*.

Riassumendo i risultati di questa sezione, si può affermare che per Hegel la vera realtà sia il contenuto che il concetto genera da sé: la struttura razionale dell'Idea che si va costituendo attraverso lo sviluppo integrato e interconnesso delle determinazioni logiche del concetto.

Per quanto riguarda invece la *identity theory* (a eccezione della *modest identity theory* di Dodd, che non si esprime sul rapporto pensiero–realtà), la realtà (o il mondo) è intesa come 'la totalità dei fatti'. Questi ultimi, possono essere concepiti o come '*worldly items*', i cui costituenti sarebbero gli oggetti e le loro relazioni e proprietà, o come composti da sensi (fregeani), ovvero da modi di presentazione degli oggetti e delle relative proprietà e relazioni. Nel caso di McDowell, il mondo non è identificato con quello che per Frege sarebbe il regno del riferimento, tuttavia questo 'regno' non è tagliato fuori. Per McDowell si può dire che gli oggetti e le loro proprietà o relazioni 'figurano' all'interno dei fatti (e quindi dei pensieri veri), laddove «per un oggetto, figurare in un pensiero, un *thinkable*, significa essere il *Bedeutung* associato con un *Sinn* che è un costituente del *thinkable*»<sup>180</sup>. La «relazione tra i fatti – elementi del regno del senso – e gli oggetti – elementi del regno del riferimento – è semplicemente quello del senso al riferimento»<sup>181</sup>.

Sia che i fatti siano concepiti come appartenenti al regno del riferimento sia che siano intesi come appartenenti al regno del senso, è possibile dire che

---

<sup>180</sup> McDowell (1999), pp. 94-95.

<sup>181</sup> Fish/Macdonald (2011), p. 93.

la *identity theory of truth* si riferisce a un mondo (o a una realtà) in cui Hegel *non* individuerrebbe il senso più pieno di ‘realtà’<sup>182</sup>, o che comunque egli non prenderebbe come realtà rilevante ai fini della comprensione di cosa sia la verità. Un esempio piuttosto comune nelle teorie della verità contemporanee, e che Baldwin stesso propone per spiegare in cosa consista la *identity theory of truth*, è quello (di ispirazione tarskiana) riguardante la neve<sup>183</sup>. La proposizione che ‘la neve è bianca’ – si dice – è vera se e solo se la neve è (effettivamente) bianca. O ancora, se e solo se è un fatto che la neve sia bianca.

Ora, qualsiasi concezione di ‘fatto’ si porti avanti, è innegabile che, nel valutare questo esempio, si individuerrebbe il fatto in questione come ‘il fatto che *la neve è bianca*’. In altre parole, il ‘pezzo di mondo’ chiamato in causa sarebbe quello identificato, appunto, dal fatto che la neve sia bianca. È facile vedere come qui si rimandi (direttamente o attraverso la relazione senso-riferimento) a qualcosa di empirico, percepibile attraverso i sensi. Da ciò che si è osservato in precedenza, dovrebbe essere chiaro che Hegel, nel trattare della verità filosofica, non allude a questa realtà sensibile, ma a quella costituita dal contenuto posto dal concetto<sup>184</sup>.

Per certi versi, nella *Scienza della logica* Hegel ha già confutato la presunta assolutezza e concretezza della realtà cui la *identity theory of truth* fa, almeno in parte, riferimento per l’individuazione dei fatti. Confutazione, questa, che si traduce nell’idealismo del finito.

A seguito delle analisi svolte in questa sezione, si può tornare su una distinzione introdotta nel secondo capitolo, quando si discuteva della posizione di Baldwin.

Come si ricorderà, secondo quest’ultimo, Bradley avrebbe seguito Hegel nell’elaborazione della propria teoria della verità come identità. Si poneva però a questo punto la seguente questione: precisamente *quale* tesi Bradley avrebbe seguito?

Le due tesi che Baldwin propone (e che intende attribuire a Bradley), senza soffermarsi a chiedersi se esse realmente coincidano o in che misura una delle due possa implicare l’altra, sono:

(T<sup>1</sup>) la *identity theory of truth* è la teoria secondo cui la verità di un giudizio consiste nell’identità del contenuto del giudizio con un fatto;

(T<sup>2</sup>) la *identity theory of truth* è la teoria secondo cui la verità è identità con la realtà (*truth is identity with reality*).

---

<sup>182</sup> Cioè la realtà propriamente *razionale*.

<sup>183</sup> Cfr. Baldwin (1991), p. 35: «Il giudizio che la neve è bianca è vero se e solo se è un fatto che la neve è bianca. Quindi, si potrebbe dire, la verità del giudizio consiste in questo: che il suo contenuto è *un fatto*, e che quindi tale contenuto è *identico a un fatto* – il fatto che la neve è bianca».

<sup>184</sup> La realtà sensibile è implicata solo indirettamente ed è ritenuta essere di per sé non vera.

Questa distinzione, si diceva, è di grande importanza. Se infatti Baldwin individua in Hegel l'origine della *identity theory of truth*, posizione a cui Bradley si sarebbe poi ispirato, è d'obbligo domandarsi quale di queste due tesi (che come si è visto sono interpretabili *anche* come distinte) egli ritenga caratterizzare la posizione hegeliana in merito alla verità.

Baldwin su questo non è specifico (non lo è neppure in merito a Bradley), tuttavia si può qui tentare una risposta al problema.

Lo scopo della presente ricerca è mostrare che la concezione hegeliana della verità non può tradursi in (T<sup>1</sup>) e cioè nell'identità tra (il contenuto di) un giudizio e un fatto. Ciononostante, sostenere che Hegel rivendichi l'identità di verità e realtà è in qualche modo difendibile, salvo chiarire, ancora una volta, cosa Hegel intenda per realtà e cosa per verità.

Per quanto si è argomentato fin qui, secondo Hegel, in effetti, la verità è identica alla realtà, cioè, verità e realtà sono la stessa cosa: l'Idea.

L'Idea è ciò che per Hegel è massimamente reale e vero (vale perciò che: ciò che è vero è anche ciò che è massimamente reale e che ciò che è massimamente reale è anche ciò che è vero). Bisogna però sempre tenere a mente che si tratta di un processo, si deve quindi affermare che il processo di costituzione della verità è lo stesso processo di costituzione della realtà propriamente chiamata: la realtà logico-razionale data dal sistema delle determinazioni logiche<sup>185</sup>.

L'Idea, scrive Hegel nelle battute finali della *Scienza della logica*,

è [...] il puro concetto che ha per oggetto se stesso e che, in quanto percorre quale oggetto la totalità delle sue determinazioni, si sviluppa a totalità della sua realtà, a sistema della scienza, e così conclude coll'afferrar questo suo proprio concepirsi e col toglier pertanto la posizione sua di contenuto ed oggetto, e conoscere il concetto della scienza<sup>186</sup>.

Se dunque, da questo punto di vista, Hegel sostiene che verità e realtà siano identiche (siano il medesimo processo), è però chiaro che ciò è affermato in un senso molto distante dalla *identity theory of truth* discussa nel campo delle teorie contemporanee della verità, cosiddette 'proposizionali'.

---

<sup>185</sup> Su tale punto si è quindi d'accordo con le affermazioni di Giuspoli: «In questo contesto il concetto di *vero* cambia insieme al concetto di *reale*. Ciò che si costituisce come reale nel sapere scientifico non è più differente da ciò che Hegel indica essere il vero: entrambi questi termini vengono ad essere reinterpretati alla luce della concezione hegeliana dell'idea in quanto esplicazione della *razionalità*». Giuspoli (2013), p. 41.

<sup>186</sup> *WdL III*, p. 252 (956).

### 3.5. *L'esser uno di ontologia ed epistemologia nella concezione hegeliana della verità*

Il paragrafo che ora prende avvio, dedicato alla relazione tra ontologia ed epistemologia in riferimento alla concezione hegeliana della verità, deve essere inteso come nota a margine al discorso che guida la presente ricerca. Lo scopo è duplice: completare il quadro intorno a ciò che si è detto sulla *realtà* del concetto e indicare le tematiche che si collegano al problema della verità in Hegel.

Una di tali tematiche è proprio quella riguardante la questione se la *Scienza della logica* possa essere considerata un'ontologia, questione, questa, che interseca il problema dello statuto metafisico (o non metafisico) della proposta hegeliana. Non essendo questo l'argomento centrale della ricerca, ci si limiterà ad alcune osservazioni che costituiscono più che altro degli spunti per una possibile estensione del discorso in altre direzioni.

Ci si propone qui di argomentare che Hegel sviluppi un'ontologia, la quale è al tempo stesso un'epistemologia. Contro quelle letture che tendono a separare questi ambiti d'indagine nella filosofia hegeliana, si intende sostenere che queste due dimensioni sono in essa indivisibili.

Inizialmente si introdurrà la distinzione tra le interpretazioni epistemologiche e metafisiche di Hegel. In quest'ultimo caso due letture sono predominanti: la posizione che sostiene una '*metaphysics-with-ontology*' e una che invece è a favore di una '*metaphysics-without-ontology*'. A seguito di una breve analisi dei problemi che inficiano queste versioni, si porrà l'accento sull'importanza di riconoscere in Hegel un'ontologia 'rivisitata', nel senso di una radicale riconsiderazione dell'ontologia, che rompe con la tradizione.

In secondo luogo, si rileveranno i caratteri salienti di questa 'ontologia revisionata', inserendola in una proposta metafisica concepita come, sfruttando la definizione di Bowman, una teoria «che ha a che fare con la struttura fondamentale della realtà come un tutto»<sup>187</sup>.

#### 3.5.1. *Letture epistemologiche e metafisiche. Assunzioni e problemi*

Nel contesto del recente dibattito sulla filosofia hegeliana, la questione se Hegel sia un pensatore metafisico rappresenta uno degli aspetti più controversi. Solitamente la risposta a questo problema è fatta dipendere (anche) dal modo di interpretare la relazione di Hegel al progetto trascendentale di Kant e in particolare alla critica attuata da quest'ultimo nei confronti della tradizione metafisica precedente.

Come è ben noto, rispetto a tale argomento si sono affermati due principali filoni interpretativi.

(1) Studiosi come Robert Brandom, John McDowell, Terry Pinkard,

---

<sup>187</sup> Bowman (2013), p. 5.

Robert Pippin, Pirmin Stekeler-Weithofer, pur elaborando proposte molto differenti fra loro, hanno cercato di ‘disimpegnare’ la speculazione hegeliana da coinvolgimenti metafisici<sup>188</sup>. Essi sostengono inoltre che il pensiero hegeliano debba essere inteso come un completamento e una radicalizzazione della filosofia trascendentale kantiana, in quanto avrebbe principalmente a che fare con le condizioni sotto cui è possibile la conoscenza oggettiva, con l’unità dell’autocoscienza e con il ruolo e la natura dei giudizi all’interno della conoscenza<sup>189</sup>. Seguendo questa linea argomentativa, la conseguenza più diretta è quella di guardare alla filosofia hegeliana come a un’epistemologia, cioè a una teoria della (possibilità della) conoscenza in generale<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> Per una restituzione approfondita delle interpretazioni hegeliane di McDowell, Brandom, Pippin e Pinkard, cfr. Corti (2014).

<sup>189</sup> Cfr. ad esempio: Brandom (1999), p. 165; Pippin (1989), Ch. 2; e Pippin (1990). Secondo Pippin, Hegel «aderisce ancora, grossomodo, alla strategia kantiana su come stabilire i componenti basilari o fondamentali di qualsiasi schema concettuale (o le regole per qualsivoglia giudizio oggettivo riguardante oggetti determinati), una strategia che fa essenzialmente riferimento alla potenziale natura autocosciente di tutti i giudizi». Ivi, p. 843.

<sup>190</sup> Naturalmente, il quadro qui abbozzato è estremamente parziale e limitato, ciò che interessa ora, tuttavia, è cogliere la generale direzione interpretativa di questi autori nei confronti della filosofia hegeliana. Per una panoramica più ampia e dettagliata sugli assunti e i metodi della *Hegel-Renaissance* nel mondo anglosassone, cfr. Halbig (2007). Qui Halbig sostiene che, sebbene questo rinnovato interesse per Hegel sia un fenomeno incredibilmente variegato, in esso si possano individuare quattro assunti condivisi: 1) la predilezione per la *Fenomenologia dello spirito* rispetto alla *Scienza della logica* o all’*Enciclopedia* come chiave di accesso al sistema hegeliano; 2) il tentativo di «alleggerire Hegel il più ampiamente possibile da obblighi metafisici»; 3) il considerare Hegel come colui che compie il progetto kantiano di una filosofia critica; 4) «l’accentuazione storicistica di processi di sviluppo contingenti e storici in Hegel». Ivi, p. 38. Halbig procede poi a sottolineare le principali caratteristiche delle interpretazioni di McDowell (pp. 38-40), Stekeler-Weithofer (pp. 39-40), Schnädelbach (p. 41), Rorty (p. 41) e Pinkard (pp. 41-42). Per la critica finale che Halbig rivolge a queste letture, cfr. ivi, pp. 55-60. In merito alla discussione delle posizioni sostenute dagli autori che difendono una lettura ‘non-metafisica’ di Hegel, molto utili sono le brillanti riflessioni in Kreines (2006) e Kreines (2012). In particolare, Kreines sostiene che «Ciò che distingue le interpretazioni “non-metafisiche” [...] è l’attribuzione a Hegel di una meta-filosofia secondo cui, in generale, sono inevitabilmente fondamentali problemi di epistemologia e/o semantica. Essi riconoscono in Hegel un impegno a prendere come fondamentale il progetto che consideri la nostra conoscenza [*cognition*], al fine di produrre una proposta teorica [*account*] in epistemologia circa la possibilità della conoscenza e/o una proposta teorica in semantica riguardante la possibilità del pensiero dotato di significato [*meaningful thought*]. Questo non necessariamente comporta una rinuncia a qualsiasi coinvolgimento con la metafisica in ogni suo senso. Ma significa che l’unica metafisica legittima sarebbe quella che fosse plasmata in modo tale da evitare conflitti con, e giocare un ruolo in o basarsi su, il progetto più fondamentale riguardante l’epistemologia e/o la semantica. Se l’enfasi è specificamente posta sull’essenzialità di render conto della possibilità della conoscenza, allora potremmo contrassegnare questa priorità con il riferirci a una meta-filosofia incentrata innanzitutto sull’epistemologia [*an “epistemology-first” metaphilosophy*]. Se invece l’enfasi è posta sul render conto della possibilità del pensiero, della conoscenza o dell’esperienza *dotati di significato*, allora possiamo definirla una meta-filosofia incentrata



(2) Per contro, alcuni interpreti sostengono la tesi opposta, riconoscendo nell'opera di Hegel, e in particolare nella *Scienza della logica*, l'esplicazione di una dottrina metafisica. Nonostante un generale accordo su tale punto, questo insieme di pensatori si divide in due gruppi. Le espressioni che meglio descrivono le versioni alternative sono: (2a) 'metafisica con ontologia'<sup>191</sup> da un lato, e (2b) 'metafisica senza ontologia'<sup>192</sup> dall'altro.

Molto brevemente, coloro i quali *negano* che la filosofia hegeliana sviluppi un'ontologia, identificano quest'ultima con il set o l'apparato di categorie tradizionalmente riconosciute come principi costitutivi tanto della realtà quanto del pensiero, apparato, questo, che andava sotto il nome di *metaphysica generalis*.

Di contro, gli interpreti che argomentano a favore del fatto che Hegel abbia prodotto un'ontologia, mantengono lo scopo generale peculiare di tale disciplina (quello, cioè, di costituirsi come un'indagine di ciò che è), salvo vedere in Hegel il propugnatore di un'elaborazione ontologica riorganizzata e migliorata, che rompe con la tradizione<sup>193</sup>.

Nel considerare il quadro generale qui solo abbozzato nelle sue linee essenziali, l'impressione è che sia l'interpretazione non-metafisica di Hegel sia quella metafisica nella sua doppia versione presentino un'analisi parziale.

Con riguardo a (1) e (2a), il problema consiste nella separazione fra ontologia ed epistemologia e nel tentativo di collocare il progetto hegeliano *principalmente* in una sola delle due sfere. A voler essere precisi, per alcuni interpreti queste due dimensioni hanno molti punti di contatto (Halbig è un esempio al proposito), tuttavia, l'ontologia, in quanto coinciderebbe con la 'filosofia prima', è ritenuta prioritaria rispetto all'epistemologia, cosa che

---

primariamente sulla semantica [*a "semantics-first" metaphilosophy*]. Nella misura in cui entrambe considerano prioritarie le riflessioni sulla nostra conoscenza e le sue capacità, potremmo parlare in modo più generale di una meta-filosofia incentrata innanzitutto sulla conoscenza [*a "cognition-first" metaphilosophy*]. Ivi, pp. 131-132. Kreines stesso si colloca dalla parte delle letture *metafisiche* di Hegel, individuando nel progetto metafisico hegeliano l'indagine di «che cosa è una ragione per che cosa [*what is a reason for what*]», cioè una «metafisica della ragione» (ivi, p. 129). A questo proposito cfr. Kreines (2015), significativamente intitolato *Reason in the world. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*. Per la distinzione tra letture metafisiche e non metafisiche di Hegel, cfr. anche Redding (2014).

<sup>191</sup> Cfr. ad esempio: Carlson (2005); Düsing (2010); Houlgate (2006); Stern (2009).

<sup>192</sup> Cfr. ad esempio: Bowman (2013); Fulda (1987) e (1991); Giuspoli (2013).

<sup>193</sup> Cfr. ad esempio Düsing (2010), pp. 103-104: «Nella *Scienza della logica* [...] Hegel ora spiega che la sua nuova Logica Oggettiva 'prende il posto' dell'ontologia esistita fino ad allora, vale a dire, della *metaphysica generalis* così come della *metaphysica specialis* riguardante l'anima, il mondo e Dio. Con ciò egli adotta, innanzitutto, la determinazione fondamentale dell'ontologia [...] come una scienza fondante [*foundational*]. [...] Hegel [...] sostituisce la partizione della metafisica nella *metaphysica generalis* e *specialis*, salvo riunirle nella sua logica in una scienza fondante unificata. La Logica Oggettiva di Hegel, quindi, in questo senso 'prende il posto' dell'ontologia e della *metaphysica specialis*, poiché Hegel richiede modificazioni significative che egli vede come miglioramenti».

conduce a stabilire un rapporto gerarchico. Illuminanti a questo riguardo sono alcune affermazioni circa la relazione tra Hegel e Kant estratte dall'articolo di Düsing, 'Ontology and Dialectic in Hegel's Thought':

Si può [...] far notare che, fra tutte le specifiche differenze e somiglianze tra le loro teorie della conoscenza, il disaccordo fondamentale fra Kant e Hegel concerne quale teoria debba contare come filosofia prima, fondante: l'epistemologia in quanto teoria dei modi di attuazione della facoltà cognitiva, che corrisponde alla teoria di Kant, o piuttosto l'ontologia e – come resta da vedere – la teologia filosofica, come base per teorie più concrete della natura e della mente, che è la concezione di Hegel<sup>194</sup>.

Per quanto concerne invece la posizione (2b), il problema sottostante è leggermente più elaborato. Per chiarire il punto, si considererà il caso di un difensore della posizione riconoscibile come 'metafisica senza ontologia'. Nel recente lavoro *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Bowman distingue il proprio approccio metafisico alla filosofia teoretica hegeliana da uno (di cui pare non volersi fare carico) epistemologico. Il primo è interessato all'indagine a priori che coinvolge «la struttura fondamentale della realtà come un tutto», il secondo, invece, riguarda «l'esatta definizione e gli standard adeguati di certezza e conoscenza»<sup>195</sup>.

Come si può dedurre da queste definizioni, Bowman pensa che la metafisica e l'epistemologia individuino due campi di ricerca molto differenti, che riguardano, rispettivamente, la realtà e i criteri della conoscenza. Di conseguenza, sebbene non appoggi l'alternativa della 'metafisica con ontologia', egli presuppone ugualmente una distinzione, se non una separazione, tra ciò che ritiene essere il progetto metafisico hegeliano e una dottrina epistemologica che Hegel può aver sviluppato. Su questa linea, Bowman sembra abbracciare una versione leggermente modificata dell'opposizione ontologia/epistemologia: infatti, in questo caso

---

<sup>194</sup> Ivi, p. 106. Cfr. anche ivi, p. 115: «Sullo sfondo sta la [...] questione fondamentale riguardo a cosa costituisca il contenuto della filosofia prima: l'epistemologia, come risulta in particolare dalla teoria di Kant, o l'ontologia, connessa se necessario a una teologia filosofica, come era la concezione di Hegel e di una parte considerevole della tradizione». Vedi anche ivi, pp. 105-106: «Hegel difende [...] un razionalismo epistemologico. Egli sostiene questo esplicitamente nella sua Filosofia dello spirito soggettivo, cioè nella sua teoria della facoltà cognitiva umana e delle sue strutture interne, la quale in ogni caso presuppone la sua logica e la sua ontologia come già valide. Hegel non espone la propria concezione epistemologica in una teoria della conoscenza che sia ancora prioritaria rispetto alla sua logica e ontologia, come Locke e in particolare Kant richiedevano: ciò significherebbe che solo quando si è provato epistemologicamente che il pensiero umano è capace di conoscenza *a priori*, puramente intellettuale [...], anche le pure determinazioni del pensiero possono essere sviluppate come determinazioni valide dell'essere in quanto tale. Hegel, tuttavia, considera le indagini riguardanti le possibilità e, quando necessario, i limiti della facoltà cognitiva umana, come parte componente la psicologia filosofica, che la logica e l'ontologia precedono in quanto suo fondamento».

<sup>195</sup> Bowman (2013), p. 5.

il termine 'ontologia' è rimpiazzato con quello più ampio di 'metafisica'.

C'è un secondo aspetto dell'interpretazione di Bowman che merita di essere menzionato: quello che spiega la preposizione 'senza' nell'espressione 'metafisica *senza* ontologia'. Stringatamente, la ragione principale per cui Bowman abbraccia questa posizione è che egli concepisce l'ontologia come l'apparato di categorie riconosciute quali principi costitutivi del reale e del conoscere oggettivo dalla metafisica pre-kantiana.

Poiché, secondo Bowman, Hegel confuta e supera tale posizione, non è possibile ascrivergli un'ontologia. Su questo punto si è qui d'accordo: Hegel non ripropone la medesima ontologia articolata dalla metafisica tradizionale.

Tuttavia, una volta assunta nella sua interezza la prospettiva di Bowman, diventa più complicato render conto di altri aspetti della filosofia hegeliana.

Egli è piuttosto esplicito nell'attribuire a Hegel, sulla scia di Fulda, una 'metafisica senza ontologia'<sup>196</sup>. Di conseguenza, il lettore si aspetterebbe che la parola 'ontologia' e le sue derivate venissero bandite dal discorso che voglia ricostruire *positivamente* la proposta metafisica hegeliana. Ciò, tuttavia, non si verifica. Spesso, per sottolineare come all'interno della concezione hegeliana un certo tipo di sapere finito (ad esempio: la metafisica pre-kantiana, la scienza pura naturale, la matematica) non possa che essere tale a causa della stessa finitezza dell'oggetto indagato, Bowman, per indicare la strutturale carenza di quest'ultimo, usa a turno espressioni che rimandano al suo statuto metafisico o *ontologico* inadeguato (cfr. pp. 36, 102, 114, 135, 141-143, 145, 150, 182, 225, 236; l'apice è raggiunto a p. 142, dove viene attribuita agli enti naturali una «mancanza metafisica di indipendenza ontologica»; si veda anche p. 13, in cui si allude al concetto come a un «livello che è logicamente o ontologicamente indipendente»).

Come minimo, questo porta a interrogarsi sulla relazione tra ontologia e metafisica e a chiedersi se, alla fine, i due termini non siano in qualche modo sinonimi. Ciò che genera maggiori problemi è però un'altra questione: si ha l'impressione che l'autore non abbia chiarito a sufficienza la propria linea di distinzione tra 'metafisica' e 'ontologia', per cui una andrebbe 'salvata' e l'altra no. In definitiva, così come egli risignifica un termine della tradizione – 'metafisica', appunto – assegnando a Hegel una concezione metafisica interamente rivisitata (*'revisited metaphysics'*), non si vede perché la medesima operazione non possa essere condotta anche su un altro termine di quella stessa tradizione: 'ontologia'.

Questo tornare (surrettiziamente) nel discorso di Bowman del termine che era stato bandito non rappresenta tanto (o comunque non solo) una svista dell'autore, ma piuttosto il sintomo della difficoltà di fornire una chiara distinzione concettuale tra 'metafisica' e 'ontologia'. Questo almeno per due motivi: (a) il fatto che la metafisica pre-kantiana *comprendesse* al proprio

---

<sup>196</sup> Ivi, p. 7.

interno l'ontologia (in quanto *metaphysica generalis*) e (b) il frequente (ambiguo) sovrapporsi fra loro delle nozioni di 'realtà' ed 'essere'.

Nel confrontarsi con tale questione, si possono seguire almeno due strategie. A un livello concettuale, si potrebbe sostenere che pretendere di distinguere la metafisica dall'ontologia significa tracciare una qualche differenza tra la realtà e l'essere. Tradizionalmente, l'ontologia era parte costitutiva della metafisica e contribuiva quindi a definirne l'ambito d'indagine. Sviluppare una teoria dei principi (o determinazioni) dell'essere in quanto tale, significava elaborare una teoria che potesse gettare luce sulla struttura della realtà stessa (o almeno di una parte di essa).

Ora, il tentativo di attribuire una metafisica (come teoria concernente la struttura della realtà) a un autore, salvo dispensarlo dalla costruzione di un'ontologia (di una teoria di ciò che *è*) equivale, in un certo senso, a rimuovere la nozione di essere da quella di realtà.

Detto altrimenti, al fine di concepire una 'metafisica senza ontologia', si dovrebbe abbandonare la nozione di essere come non più costituente ciò che è reale. In base a questo quadro, l'essere non costituisce più la realtà: la realtà non è strutturata dalle categorie o determinazioni dell'essere.

Come si cercherà di mostrare, questa mossa interpretativa è in parte realizzata da Hegel, in quanto la nozione di 'essere' con cui egli ha a che fare non definisce più l'essere come 'già trovato' e precostituito. Quindi, sebbene Hegel offra una teoria che ambisce a render conto della struttura della realtà (in generale, una metafisica), egli non fornisce un'ontologia nel senso di una dottrina dell'essere in cui questo sia un 'essere trovato' che il pensiero deve riflettere<sup>197</sup>.

Eppure, c'è un duplice rischio nell'eliminare completamente l'ontologia dall'orizzonte hegeliano. Innanzitutto, questa interpretazione non aderisce al lessico di Hegel in cui ancora rientra, anche se non con il significato precedente, la parola 'essere'. In secondo luogo, nello scartare la nozione di 'essere' (e quella di una teoria dell'essere) si rischia di collassare in un soggettivismo incapace di superare la struttura del mero soggetto finito (e cioè di cadere in quella posizione di idealismo psicologico di cui Hegel accusava Kant).

Conseguentemente, l'operazione da compiere potrebbe tradursi non tanto nell'eliminazione della nozione di 'essere', quanto nel riconoscere la trasformazione concettuale che essa manifesta nel discorso hegeliano.

In definitiva, se è possibile presentare la tesi secondo cui Hegel svilupperebbe una metafisica 'rivisitata' che si discosta della tradizione, sembra altrettanto plausibile poter ammettere un'ontologia 'rivisitata', salvo sottolineare che questa consiste in un radicale ripensamento dell'ontologia.

---

<sup>197</sup> Per un'interessante analisi di come già nella *Fenomenologia* sia all'opera lo smantellamento del paradigma che affianca un essere precostituito a un pensiero che lo rispecchia e che in tale essere identifica la verità in sé, cfr. Houlgate (1991), in particolare p. 133.

Il compito diventa allora quello di esplicitare in cosa consista una simile ontologia e in che senso essa si relazioni alle nozioni di 'essere' e 'realtà'.

Nella discussione che seguirà si proverà a mostrare, con principale riferimento alla *Scienza della logica*, che la filosofia (teoretica) hegeliana può essere interpretata come una metafisica (e cioè, riprendendo l'espressione di Bowman, come una teoria concernente la struttura fondamentale della realtà come un tutto), che è il simultaneo svilupparsi sia di un'ontologia sia di un'epistemologia. Questo simultaneo sviluppo è cioè un processo in cui l'aspetto del 'porre' (del generare e produrre strutture logico-ontologiche) è tanto importante quanto l'elemento giustificativo (il porre una certa struttura è altrettanto un giustificarla nella sua ragion d'essere). Ontologia ed epistemologia sono quindi, potremmo dire, due modi di leggere lo stesso movimento. Esse non devono essere colte come due percorsi distinti che proseguano parallelamente l'uno all'altro, ma come uniti nel medesimo processo: quello della verità. In particolare, l'esser uno di epistemologia e ontologia può essere reso attraverso un'espressione già introdotta nell'introduzione al presente lavoro: l'identità di verità e certezza.

### 3.5.2. *Un'ontologia ripensata radicalmente*

Al fine di articolare ed esporre in cosa consista il radicale ripensamento dell'ontologia che qui si vuole attribuire a Hegel (radicale proprio per la risignificazione del concetto di 'essere' e per l'unità dell'ontologia con l'epistemologia), sarà necessario avvalersi dei nuovi significati che Hegel assegna ai termini 'realtà' e 'essere'.

In merito al primo punto, che riguarda cosa per Hegel costituisca propriamente la realtà, valgono le analisi svolte nei paragrafi precedenti.

Il concetto di 'essere' sarà invece oggetto del prossimo paragrafo.

### 3.5.3. *Il 'vero essere': il concetto realizzato a Idea*

Prima di rispondere alla questione se la logica hegeliana sia un'ontologia, è importante riflettere sulla nozione di *essere* che caratterizza la posizione di Hegel. In altre parole, nel ripetere la 'formula' secondo cui, per Hegel, le determinazioni del pensiero sono identiche alle determinazioni dell'essere, bisognerebbe essere molto cauti nel valutare cosa 'essere' significhi in tale enunciazione.

Tanto la *Fenomenologia dello spirito* quanto la *Scienza della logica* mirano a dimostrare che non vi è nulla di simile a un essere immediato, 'già pronto', che il pensiero, come separato rispetto a esso, dovrebbe 'scoprire'. Non vi è, cioè, un essere già dato, precostituito, la cui verità sia una verità già fatta, che il soggetto conoscente deve *trovare* e assumere nel proprio sapere.

Dunque, in mancanza di questo essere, *precostituito* rispetto al pensiero, si può dire che Hegel non abbia un'ontologia nel senso *tradizionale* del termine.

Si può però anche sostenere che egli sviluppi una (diversa) ontologia, nella misura in cui (a) non abbandona definitivamente la nozione di essere, ma la risignifica e (b) nella sua proposta filosofica è riconoscibile l'intento di esporre ciò che *veramente* è.

Su questa linea, la *Scienza della logica*, e in particolare la Dottrina del Concetto, può a ragione essere vista come risposta alla domanda: cosa c'è *con verità*?

La soluzione di Hegel è che *veramente* è l'Idea, la quale è il processo di autodeterminazione del concetto.

Tradotto in una terminologia che richiami in causa la nozione di 'essere': «L'essere ha raggiunto il significato di *verità* in quanto l'idea è l'unità del concetto e della realtà; è dunque ormai soltanto quello che è idea»<sup>198</sup>. O ancora: «l'idea [...] ha [...] il senso più generale del vero *essere*, dell'unità di *concetto* e *realtà*»<sup>199</sup>.

Hegel opera con un concetto di 'essere' risignificato rispetto alla tradizione: il 'vero' essere è l'essere *mediato*, l'essere che si riferisce a sé come assoluta negatività, dunque il concetto sviluppato in se stesso, che è «l'essere ristabilito, ma come la sua infinita mediazione e negatività in se stesso»<sup>200</sup>.

Il seguente passaggio è piuttosto chiaro a questo riguardo:

Secondo l'opposizione corrente di pensiero o concetto e di essere sembra una verità importante che a quello non competa per sé alcun essere e che questo abbia un fondamento suo proprio, indipendente dal pensiero stesso. La semplice determinazione dell'*essere* è però così povera in sé che già per questo non se ne può far gran chiasso; l'universale è appunto immediatamente questo immediato, perché come astratto è anche soltanto quell'astratto riferimento a sé che è l'essere. Nel fatto la richiesta che si mostri l'essere ha un altro significato interno, dove non sta solo quest'astratta determinazione; s'intende con quella la richiesta della *realizzazione del concetto* in generale, la quale appunto non sta nel cominciamento, ma è anzi la meta e il compito di tutto il successivo sviluppo del conoscere<sup>201</sup>.

Richiedere che si mostri l'essere, afferma Hegel, significa richiedere che si mostri la realizzazione del concetto.

---

<sup>198</sup> *WdL III*, p. 175 (859).

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 176 (860).

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 29 (673). Vale la pena considerare l'intero brano, in cui Hegel riassume nei suoi tratti principali il percorso dall'essere al concetto: «Il concetto fu considerato per l'addietro come unità dell'*essere* e dell'*essenza*. L'*essenza* è la *prima negazione* dell'essere, che perciò è divenuto *parvenza*; il concetto è la *seconda*, ossia la negazione di cotesta negazione; è dunque l'essere ristabilito, ma come la sua infinita mediazione e negatività in se stesso».

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 240 (940).

Lo stesso processo esposto nella *Scienza della logica* è da Hegel concepito come un uscir fuori dell'essere da se stesso, ma come un uscir fuori che è piuttosto un *addentrarsi* in se stesso.

A questo proposito, si può ad esempio considerare il modo in cui Hegel presenta il passaggio dalla sfera dell'essere a quella dell'essenza. Qui, al pari che in altri luoghi, si coglie come l'addentrarsi dell'essere in se stesso coincida con il processo della verità stessa: questo addentrarsi e svilupparsi è altrettanto un inverarsi. In tal senso, come già si è osservato in precedenza, l'essenza è la *verità* dell'essere e il concetto è la *verità* dell'essere e dell'essenza.

La *verità* dell'essere è l'essenza.

L'essere è l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è *in sé e per sé*, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che *dietro* a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, movendo dall'immediato essere, *s'interna*, trova per via di questa mediazione l'essenza. Quando questo movimento venga raffigurato come il cammino del sapere, allora cotesto cominciamento dall'essere e l'avanzamento che lo toglie via e giunge all'essenza come ad un mediato appare quale un'attività del conoscere che sia estrinseca all'essere e non tocchi per nulla la sua propria natura. Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostrò nell'essere, che per sua natura esso *s'interna*, e che con questo andare in sé diventa l'essenza<sup>202</sup>.

L'addentrarsi dell'essere in se stesso coincide con la progressiva realizzazione del concetto, con la sua esplicazione. Si notava più sopra che questo movimento definisce la torsione del processo dello sviluppo (per cui *sembra* che il concetto sia prodotto da un movimento che ha l'essere a fondamento) nel processo della verità, in cui si mostra come sia invece il concetto a porsi come fondamento e ragion d'essere delle 'realità' che sono sprofondate in lui: quelle dell'essere e dell'essenza, appunto.

La torsione è contenuta nello stesso senso speculativo del *divenire*, per cui l'andare avanti è piuttosto un tornare indietro e un fondare.

Ciò che è importante ribadire è che il processo dello sviluppo è speculare a quello della verità: essi sono due lati attraverso cui guardare al medesimo processo, che ha dunque due definizioni al fondo identiche: l'internarsi dell'essere in se stesso o l'esplicarsi del concetto da se stesso<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> *WdL II*, p. 241 (433).

<sup>203</sup> Cfr. su questo punto Chiereghin (2011), p. 93: «Se ora poniamo a confronto le caratteristiche emerse dai due processi, quello della verità (che ha come fondamento il concetto) e quello dello sviluppo (che ha come fondamento l'essere), essi mostrano di attuarsi in modo speculare, rivelando al loro fondo una struttura profondamente unitaria. Nel primo processo, il concetto come *Grund* dell'essere è in realtà un internarsi dell'essere in

Ricapitolando, Hegel risignifica il concetto di ‘essere’; quest’esigenza di ridefinizione rispetto alla tradizione è avvertibile nell’aggettivo che Hegel pone prima del sostantivo ‘essere’, per far capire con quale nozione egli stia operando nella *Scienza della logica*: qui non si parla semplicemente di essere ripristinato, ma di *vero* essere. Il vero essere non è l’essere immediato che funge da cominciamento della *Scienza della logica*, né un essere *precostituito* rispetto al pensiero (formale), di cui sarebbe, solo in un secondo momento, il contenuto.

Il vero essere, al contrario, è un essere *mediato* nel processo della verità. Un essere che si è dunque posto attraverso un processo che l’ha dimostrato e coincide con questo stesso processo. In tal senso, allora, il vero essere è un *esser posto*: un essere che si è (auto)*prodotto* nel processo logico. Il vero essere è il concetto realizzato.

Così il concetto è la *verità* della sostanza [...]. La propria, necessaria progressiva determinazione della sostanza è il *porsi* di quello che è *in sé e per sé*. Ora il *concetto* è quest’assoluta unità dell’*essere* e della *riflessione*, che *l’essere in sé e per sé* è solo per ciò ch’esso è insieme *riflessione* ovvero *esser posto*, e che *l’esser posto* è *l’essere in sé e per sé*<sup>204</sup>.

Più precisamente, il vero essere è sì un *esser posto*, poiché è posto dal movimento che esso stesso costituisce, ma esso, in quanto ‘ritorna a sé’, toglie l’apparenza di essere posto *da altro* (toglie, cioè, quelli che potevano essere interpretati come suoi presupposti: le determinazioni dell’essere e dell’essenza), e in questo togliere i presupposti si rivela come *non posto* (da altro), come ‘essere originario’. In altre parole, il concetto realizzato si manifesta come ciò che si auto-pone e dunque non ha un fondamento in un altro da sé. Ancora più esplicitamente: il concetto non ha il proprio fondamento né nell’essere né nell’essenza, mentre questi sono momenti del suo stesso porsi.

Il concetto puro è l’assolutamente infinito, incondizionato e libero. [...] *L’essenza* è *divenuta* dall’essere, e il concetto dall’essenza, epperò anche dall’essere. Questo divenire ha però il significato del suo proprio *contraccolpo*, cosicché il *divenuto* è anzi *l’incondizionato* e *l’originario*. *L’essere* è divenuto nel suo passaggio all’essenza una *parvenza* o un *esser posto*, e il *divenire* ovvero il passare in *altro* è divenuto un *porre*, e viceversa il *porre*, ossia la riflessione dell’essenza, si è

---

se stesso; nel secondo, l’essere come *Grund* del concetto è in realtà un esplicitarsi del concetto da se stesso. L’internarsi dell’essere in sé è, però, un “ritorno”, un “*ri-entrare*”, che suppone sia per l’essere sia per l’essenza un originario essere “già stati” nel concetto; mentre l’esplicitarsi del concetto è il progressivo riassorbirsi e sparire in esso sia del fondamento sia del processo che dovrebbe generarlo. Come si vede, sia l’internarsi come ritorno sia l’esplicitarsi come togliersi del processo di mediazione hanno nel concetto il loro centro speculativo d’irraggiamento e di organizzazione, a cui si riconduce qualunque configurazione e movimento vi siano associati».

<sup>204</sup> *WdL III*, p. 12 (652).



tolto e si è ristabilito come un *non posto*, come un essere *originario*. Il concetto è la compenetrazione di questi momenti, che il qualitativo e l'essere originario è solo come un porre e solo come ritorno in sé, e che questa pura riflessione in sé è assolutamente il *divenir altro* ovvero la *determinatezza*, la quale quindi è parimenti *determinatezza* infinita, riferentesi a sé<sup>205</sup>.

L'ontologia di Hegel, che risponde alla domanda 'cosa è con verità?', ha dunque a che fare con questo nuovo concetto di essere: l'essere *mediato* e posto, ovvero il concetto realizzato, che si costituisce come «quel *semplice riferimento a sé che è l'essere*. Ma ora è anche un *essere pieno*, il *concetto che si concepisce*, l'essere come *concreta* e insieme assolutamente *intensiva* totalità»<sup>206</sup>.

Sotto questa luce, ha ragione Giuspoli nel sostenere che:

La logica hegeliana non è [...] in alcun modo concepibile come una *logica ontologica*. [...] nel suo complesso la Scienza della logica non è affatto una teoria dell'essere e dell'essenza in senso tradizionale. Se vogliamo, essa costituisce piuttosto il processo di *trasformazione* di quella che possiamo denominare una *teoria generale dell'essere e dell'essenza* in una *teoria del concetto*.

È ben vero che la teoria del concetto si sviluppa a sua volta in una vera e propria *teoria dell'idea*. Tuttavia, neanche questo aspetto può essere interpretato come prova che la Scienza della logica è assimilabile ad un sistema ontologico, il quale verrebbe a violare ingiustificatamente i limiti fissati dalla dialettica trascendentale kantiana. In effetti, spesso non risulta sufficientemente chiaro come il concetto hegeliano di *idea* (al pari di concetti come essere, finito, infinito, identità, contraddizione, fondamento, esistenza, causa, sostanza e.a.) possa essere considerato una sorta di tributo alla tradizione metafisica, che però al tempo stesso segna la fine di quella tradizione e l'apertura di un nuovo modo di intenderne il significato e la funzione<sup>207</sup>.

Qui Giuspoli precisa che la logica hegeliana, il cui compendio speculativo starebbe nella teoria dell'Idea, non possa essere considerata un'ontologia «se per essa si intende la descrizione delle strutture fondamentali dell'essere, o dell'articolazione generale della realtà delle cose in se stesse, in quanto queste si verrebbero a costituire indipendentemente dai modi in cui si costituisce il pensiero»<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> Ivi, p. 33 (679-680).

<sup>206</sup> Ivi, p. 252 (956).

<sup>207</sup> Giuspoli (2013), p. 21.

<sup>208</sup> Ivi, p. 22. Su questa stessa linea argomentativa, Giuspoli osserva che: «Hegel non concepisce la sua Scienza della logica né come una indagine trascendentale né come un'ontologia; semmai la presenta e la sviluppa esplicitamente come una critica ad ogni filosofia che pretenda di costituirsi come determinazione preliminare delle condizioni e delle modalità di accesso al reale, il quale verrebbe in tal modo presupposto come qualcosa di altro rispetto alle sue condizioni di accesso». Ibid., nota a piè di pagina n. 7.

Se però, come si diceva in precedenza, si ammette che la logica hegeliana voglia rispondere alla domanda ‘cosa è *con verità*/ cosa è veramente?’ e se si comprende come egli risignifichi il concetto di essere (così come quello di realtà) nell’esplicazione logico-razionale del concetto in se stesso e da se stesso, allora si può ritenere che Hegel abbia un’ontologia (in fin dei conti egli vuole stabilire cosa sia veramente reale) ma che tale ontologia sia completamente ‘revisionata’ e rideterminata rispetto a quella della tradizione metafisica pre-kantiana.

Si può inoltre sostenere che proprio in questa ‘revisione’ hegeliana, l’ontologia, da esposizione dell’essere come preconstituito rispetto al pensiero, si muti in una teoria della verità, in cui la domanda principale cui si vuole rispondere è non solo ‘cosa c’è?’ ma, come già detto, ‘cosa c’è *con verità*?’, ‘cosa c’è che sia verità?’<sup>209</sup>.

In definitiva, come per molte altre questioni, nel giudicare se Hegel abbia o meno un’ontologia, si tratta di chiarire cosa si intenda con questo termine. Se per ontologia si fa riferimento a una teoria dell’essere come preconstituito al pensiero e che il conoscere, separato rispetto a esso, dovrebbe ‘scoprire’, allora Hegel *non* ha un’ontologia.

Se invece con questo termine si intende un’indagine che voglia esporre cosa ci sia con verità, quale sia la ‘vera’ realtà, il vero essere, allora, si può sostenere che la logica hegeliana si configuri in tal modo, salvo ribadire che la nozione di ‘essere’ con cui Hegel opera è piuttosto il ‘concetto sviluppato’.

In altre parole, nella misura in cui si voglia stabilire se Hegel abbia o meno elaborato un’ontologia, si dovrà senz’altro porre attenzione alla nozione di ‘essere’ che è in gioco. Per quanto detto, non si potrà prendere l’essere che compare nella famosa formula sopra menzionata né come realtà finita, né come un essere immediato che si presenti al soggetto come già pronto e separato rispetto al pensiero.

In molti brani della *Scienza della logica*, si legge che la stessa immediatezza del (vero) essere è piuttosto il togliimento della mediazione precedente, un’immediatezza, quindi, massimamente concreta e ricca di contenuto.

---

<sup>209</sup> Sotto questo rispetto, si è quindi d’accordo con Fulda quando afferma che: «La *Scienza della logica* di Hegel non è la ricerca di ciò che spetta all’essere come tale e quindi, al pari della filosofia trascendentale di Kant, non è ontologia; né è ontologia come dottrina di ‘ciò che è alla maniera dell’essente’ (*des seienderweise Seienden*), ma è piuttosto la disciplina che sostituisce tale dottrina attraverso quella della verità in cui viene lasciata da parte ogni questione riguardante l’essere e ciò che ad esso spetta». Fulda (1991), p. 14; tr. it. (1993), p. 58. Commenta inoltre Giuspolti, sulla linea di quanto si è già visto: «Semmai, la concezione hegeliana dell’idea mette in luce che non ha senso riferirsi all’*essere*, o all’*essenza*, o più in generale al *reale* come ad una dimensione di esistenza, cui il pensare andrebbe a riferirsi come ad un oggetto *pre-costituito*. L’idea non è infatti concepibile, per Hegel, come il correlato cognitivo di qualcosa che nella realtà è pre-esistente al pensiero». Giuspolti (2013), p. 22.

Così dunque anche la logica è tornata, nell'idea assoluta, a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliere della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a se stesso; è quindi quel *semplice riferimento* a sé che è l'*essere*. Ma ora è anche un *essere pieno, il concetto che si concepisce*, l'essere come *concreta* e insieme assolutamente *intensiva* totalità<sup>210</sup>.

Si può dunque affermare che Hegel abbia una teoria dell'essere, da concepirsi come una teoria dell'essere concettualmente mediato, che mira a esporre la verità delle cose: la loro struttura razionale.

Se riprendiamo in considerazione la 'formula' dell'identità di essere e pensiero, o di concetto e realtà, una cosa dovrebbe allora risultare chiara. Non si tratta qui di due sfere separate che però condividano una medesima struttura, come se si avesse l'essere da una parte e il concetto dall'altra e si riconoscesse in un secondo momento che queste due dimensioni hanno una strutturazione (una sorta di scheletro) che è *ripetuta* allo stesso modo in entrambe. Non è cioè il caso, per fare un esempio, di due edifici distinti che però siano costruiti in modo uguale, con la medesima struttura portante.

Essere e pensiero, realtà e concetto, sono identici nel senso che sono *la stessa cosa*, una sola e medesima struttura (da concepirsi altrettanto come processualità): il concetto, come pensiero oggettivo, è la vera realtà. Il (vero) essere è il concetto realizzato. O ancora, il vero essere è l'essere che si media in sé da sé, e cioè il concetto dispiegato a Idea<sup>211</sup>.

Queste riflessioni portano ad aggiungere una precisazione: 'identità di essere e pensiero' non significa identità del pensiero esclusivamente soggettivo, da un lato, e dell'essere come realtà finita, empirica, dall'altro, laddove queste due dimensioni siano tenute in qualche modo separate<sup>212</sup>. Al contrario, significa che il vero essere (la struttura concettuale dinamicamente dispiegata nel processo del concetto) informa tanto il pensiero del soggetto finito, che ha la possibilità, nel pensiero, di smarcarsi dalla sua finitezza, quanto la realtà naturale empirica; questo è ciò che Hegel intende dimostrare nelle due scienze reali. Tale 'informare' (nel senso di dare forma)

---

<sup>210</sup> *WdL III*, p. 252 (955-956).

<sup>211</sup> In quest'ottica, allora, vanno lette le seguenti affermazioni, che figurano nell'Introduzione alla *Scienza della logica*: la scienza pura «contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero. Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé, che quello che è in sé e per sé è concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé. Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo». *WdL I*, pp. 33-34 (31).

<sup>212</sup> Naturalmente, vi sarebbe molto da dire su tale questione. Purtroppo ci si deve qui limitare a queste considerazioni, per proseguire lungo la direttrice principale della presente ricerca. Sulla discussione di cosa si debba (e non si debba) intendere con 'identità di essere e pensiero', cfr. due contributi per certi versi contrastanti, che danno prova della complessità del problema: Houlgate (2006), in particolare pp. 115-123, e Redding (2014a).

non è però da intendersi come il calarsi di un'impalcatura nei 'contenitori' della natura e dello spirito. Piuttosto, vuol dire che il pensiero (oggettivo) stesso, il concetto puro, *si autodetermina a natura e spirito*<sup>213</sup>.

Per concludere, non si può dire che Hegel abbracci un'ontologia che ha come presupposto una separazione tra un essere preconstituito e un pensiero che deve rifletterlo. Invece, egli appronta un'ontologia completamente risignificata, in cui vale la domanda: cosa è veramente? Qual è la natura di ciò che veramente è?

Ma per Hegel affermare che il vero essere è l'essere che si auto-media e che dunque opera un'attività negativa su se stesso così come un'autoriflessione, significa aver introdotto come elemento imprescindibile al costituirsi della verità il *sapere di sé* da parte del concetto. Per questa ragione, allora, l'ontologia hegeliana è inseparabile dall'epistemologia. 'Inseparabile' in un senso radicale: se cioè eliminiamo questa componente dell'auto-sapersi, eliminiamo la stessa ontologia (risignificata) di Hegel, in cui il concetto realizzato a Idea è il «puro concetto che *comprende se stesso*»<sup>214</sup> o, ancora, la «*verità di sé conscia [sich wissende Wahrheit]*»<sup>215</sup>.

Il chiarimento di questo punto definisce l'oggetto del prossimo paragrafo.

#### 3.5.4. *L'inestricabilità di ontologia ed epistemologia: l'identità di verità e certezza*

La domanda a cui si deve tentare di rispondere è la seguente: nell'esposizione hegeliana della verità, l'epistemologia ha effettivamente un ruolo subordinato rispetto all'ontologia, come alcune letture vorrebbero sostenere? O ancora: l'epistemologia hegeliana si basa sull'ontologia, la *presuppone*?

Quanto si vuole qui sostenere è che in Hegel le due costituiscono un medesimo processo, in cui l'elemento del porre (e cioè del prodursi di determinate strutture logico-razionali, o ancora, del produrre la realtà, nel senso sopra specificato, da parte del concetto) non è più importante dell'elemento del 'render ragione' o del giustificare, che riguarda tanto un sapere di sé da parte del concetto quanto la dimostrazione del fatto che ciò che figurava come presupposto è in realtà un esser posto. I due aspetti sono un unico e solo per esigenze di spiegazione essi possono essere considerati singolarmente, laddove, in realtà, sono fusi insieme nel processo della verità.

---

<sup>213</sup> Cfr. *WdL III*, p. 253 (957): «Questa [...] decisione della pura idea, di determinarsi quale idea esteriore, pone a sé però, con ciò, soltanto la mediazione dalla quale il concetto si innalza come libera esistenza andata in sé dall'esteriorità, compie *nella scienza dello spirito* la sua liberazione di per sé e trova il supremo concetto di sé nella scienza logica come puro concetto che comprende se stesso».

<sup>214</sup> Ibid. Corsivo nostro.

<sup>215</sup> Ivi, p. 236 (935).

L'originalità della proposta hegeliana risiederebbe quindi nell'esposizione di un'ontologia che è al tempo stesso epistemologia e viceversa.

La stessa concezione del 'metodo' che Hegel sviluppa nella *Scienza della logica*, così come il fatto che la filosofia debba costituirsi come scienza, derivano dall'esigenza che i presupposti siano tolti come tali e invece dimostrati (quindi giustificati nella loro ragion d'essere) in quanto posti dal processo di cui non sono che momenti.

Disconoscere questo aspetto, o assegnare a esso un'importanza minore rispetto al lato della *produzione* e *generazione* di strutture logico-razionali, significa depotenziare drasticamente la portata della proposta sistematica hegeliana. Significa, inoltre, riavvicinare Hegel a un tipo di ontologia tradizionale, per cui il sapere *dipende* dall'essere, cioè, in cui il conoscere del soggetto è un 'trovare' e 'scoprire' le categorie di un essere precostituito rispetto al pensiero del soggetto (un pensiero che è *solo* del soggetto – non quindi un pensiero oggettivo, per come lo intende Hegel). In un paradigma simile avremmo, da un lato, la costituzione delle cose che *sono* (oggetto dell'ontologia), dall'altro, una conoscenza delle cose che sono, in quanto precostituite e indipendenti rispetto al sapere del soggetto (un'epistemologia).

Ma se si legge nel dettaglio la *Scienza della logica* e in particolare l'ultima sezione sull'Idea assoluta, si vede come l'auto-comprensione razionale dell'Idea, cioè il sapere di sé che il concetto sviluppa, sia essenziale alla realizzazione dell'Idea stessa. Detto un po' semplicisticamente, l'Idea non è un semplice 'essere Idea', ma è altrettanto un 'sapersi in quanto Idea'.

Tornano qui utili le considerazioni svolte nell'introduzione al presente lavoro, in cui ci si soffermava sul 'concetto della scienza' che la *Fenomenologia* avrebbe dimostrato e che dunque la *Scienza della logica* avrebbe diritto di assumere a proprio presupposto (giustificato). Il concetto della scienza, si argomentava in quella sede, è l'elemento in cui, superata l'opposizione della coscienza, la scienza logica può dispiegarsi nella propria purezza, cioè nello sviluppo delle determinazioni del pensiero puro (che è, ricordiamolo, pensiero oggettivo).

Si osservava inoltre che Hegel rende il 'concetto della scienza' come 'identità di verità e certezza', cioè come il contenuto vero che ha la forma del Sé, o, viceversa, come quella forma assoluta in grado di autodeterminarsi a proprio contenuto. Tale contenuto è dunque la stessa forma del Sé, autodispiegantesi.

Con l'espressione 'forma del Sé' non dev'essere inteso il soggetto finito, bensì la soggettività assoluta come specifica dinamicità del concetto, soggettività, questa, che identifica l'«automovimento» e la «capacità di essere se stessa anche nell'altro da sé»<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Illetterati (2013), p. 344. Per evitare fraintendimenti, Illetterati propone di intendere la soggettività del concetto come «una nozione antisoggettivistica di soggetto». Ibid.

Che infatti per Hegel il vero sia propriamente compreso ‘non tanto come sostanza ma altrettanto decisamente come soggetto’, significa che la verità esibisce il movimento della soggettività, il quale consiste essenzialmente nel processo dell’autoriconoscimento nell’assoluto esser altro. In questo quadro, la certezza individua proprio il movimento dell’autoriconoscimento, del *sapersi*, grazie al quale il processo del concetto riprende entro sé i contenuti posti, le proprie differenze.

Contestualizzato nella cornice della *Scienza della logica*, il fattore della certezza di sé è indispensabile affinché l’adeguazione della pura forma al proprio contenuto (e quindi la stessa realizzazione della verità) possa costituirsi come il processo in cui ogni presupposizione immediata è superata e in cui il concetto sa se stesso nei contenuti determinati che esso stesso ha posto.

A seguito delle analisi del presente capitolo, si può meglio apprezzare in che senso il contenuto sia altrettanto forma (una forma che si sviluppa dinamicamente, che non è fissa e vuota) e la forma sia il dispiegamento del proprio stesso contenuto. L’articolarsi della forma – il suo determinarsi e quindi differenziarsi in se stessa – è infatti l’unico *vero* contenuto.

Nell’Idea assoluta, afferma Hegel, è realizzata l’adeguazione della forma al contenuto. È cioè realizzata l’adeguazione del concetto alla realtà che esso stesso ha generato. Un elemento imprescindibile di tale adeguazione è proprio il *sapersi* come questa forma auto-dispiegantesi, l’essere certo di sé, in quanto il concetto si coglie come il sistema di determinazioni logiche che ne costituiscono il processo<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> In ciò si concorda con Giuspoli nell’affermare che «l’“idea assoluta” non indica l’acquisizione di un sapere che oscura o subordina a sé i precedenti livelli, bensì il raggiungimento del livello di massima autocomprensione (dell’intero sviluppo logico) della razionalità». Giuspoli (2013) p. 39. Aggiunge l’autore che «Questa considerazione ha particolare rilievo per la concezione hegeliana della verità. Va anzitutto rilevato come Hegel abbia assegnato all’idea assoluta [...] la funzione di presentare “l’idea della verità filosofica”. È un’indicazione importante in quanto rende esplicita la trasposizione hegeliana del concetto di *verità* sul piano della *comprensione razionale concreta*. Di fatto, l’uso del criterio di verità accompagna l’intera estensione della Scienza della logica fino all’idea assoluta, come processo di inveroamento di ogni forma logica in livelli più integrati di razionalità. Tale processo di inveroamento consiste nel fatto che ogni determinazione logica particolare si mostra come *momento*, costitutivo e immanente, del più ampio e articolato itinerario di autocomprensione concettuale della razionalità». Ivi, p. 39-40. È qui ripreso uno dei tratti distintivi della concezione hegeliana della verità, per cui il vero è piuttosto un processo di inveroamento di una determinazione logica nell’altra. Come emerge dalle riflessioni di Giuspoli, tale processo di inveroamento costituisce al contempo un ‘integrarsi della razionalità’ in se stessa, un ‘concretizzarsi’ e cioè un concrescere, arricchendosi e sviluppandosi in complessità, sulle proprie stesse determinazioni. Ma questo sviluppo identifica contemporaneamente un’*autocomprensione* della razionalità, motivo per cui si può affermare che il concetto di verità sia da Hegel trasposto sul livello della comprensione razionale concreta. In questo senso, si diceva prima, la realizzazione della verità in Hegel ha come elemento imprescindibile la comprensione, da parte della razionalità, della propria stessa struttura e processualità. Giuspoli propone poi una riflessione di estrema rilevanza

L'idea è dunque solo in questa sua auto-determinazione, *d'intendersi*; è nel *pensiero puro*, dove la differenza non è ancora un *esser altro*, ma è e rimane perfettamente trasparente a sé. – L'idea logica ha così per *contenuto* se stessa come *forma infinita* [...] Il contenuto ha la figura di un altro e di un dato rispetto alla forma, che come tale sta assolutamente in *relazione*, e la cui determinatezza è insieme posta come parvenza. – L'idea assoluta stessa ha più precisamente per suo contenuto soltanto questo, che la determinazione formale è la sua propria compiuta totalità, il concetto puro. La *determinatezza* dell'idea è tutto quanto il corso di questa determinatezza ha ora costituito l'oggetto della scienza della logica, dal qual corso è sorta *per sé* l'assoluta idea stessa; per sé però essa si è mostrata come questo, che la determinatezza non ha la figura di un *contenuto*, ma è assolutamente come *forma* e che per conseguenza l'idea è come l'idea *assolutamente universale*. Quello che rimane dunque ancora da considerar qui non è un contenuto come tale, ma l'universale della forma del contenuto, – vale a dire il *metodo*<sup>218</sup>.

---

per ciò che concerne lo scopo del presente lavoro: egli osserva in una nota che «il vero viene a coincidere con lo sviluppo concettuale di ogni determinazione in quanto comprensione razionale articolantesi nei momenti dell'astratto, del dialettico e dello speculativo (o positivo-razionale). [...] La concezione hegeliana della verità si contrappone dunque nettamente ad una teoria rappresentazionalistica del vero, secondo la quale, di fatto, si utilizzano criteri per valutare la «correttezza» (*Richtigkeit*) o la conformità tra una proposizione e il contenuto rappresentativo in essa indicato». Ivi, p. 40, nota a piè di pagina n. 66. Proprio perché la verità è per Hegel lo strutturarsi, da parte della razionalità, in livelli sempre più integrati e aventi un grado sempre maggiore di autocomprensione razionale, si esclude che la posizione hegeliana possa essere letta nei termini dello sviluppo di criteri in base a cui giudicare la correttezza del rapporto tra un proposizione e il contenuto in essa indicato, cioè il suo 'referente' nella realtà. Questo significherebbe, infatti, collocare la concezione hegeliana della verità a un livello in cui l'elemento della rappresentazione gioca un ruolo decisivo. Lo stesso modello rappresentativo, invece, è da Hegel sì riconosciuto nella sua utilità ma anche dichiarato come momento da superare nella comprensione *concettuale*.

In merito al concretere su se stessa, da parte della razionalità, in livelli sempre più integrati e aventi un grado sempre maggiore di autocomprensione, cfr. un passaggio significativo in cui Hegel tratta del 'metodo' come del concetto stesso sviluppatosi a «sistema della totalità» delle sue determinazioni: *WdL III*, p. 250 (953): «[...] il metodo ritorna *attraverso* un *contenuto*, come attraverso un apparente *altro* di lui stesso, al suo cominciamento, in modo che non solo lo ristabilisce, però come *determinato*, ma che il risultato è insieme la determinatezza tolta e quindi anche il ristabilimento della prima indeterminatezza in cui aveva cominciato. [...] Prima di tutto questo avanzare si determina per ciò che comincia da determinatezze semplici, e le susseguenti diventano sempre più *ricche e concrete*. Infatti il risultato contiene il suo cominciamento e questo si è nel suo corso arricchito di una nuova determinatezza. L'*universale* costituisce la base; quindi l'avanzamento non è da prendersi come uno *scorrere* da *altro* ad *altro*. Nel metodo assoluto il concetto si *conserva* nel suo *esser altro*, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulterior determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in se stesso».

<sup>218</sup> *WdL III*, p. 237 (936-937).

In queste dichiarazioni Hegel ci dice che l'autodeterminazione della forma ha solo l'apparenza di un contenuto dato, esterno a essa. Piuttosto, tale contenuto è la «determinazione formale» nella sua «compiuta totalità», cioè, il sistema della totalità delle determinazioni che il concetto si è dato. Poiché nell'Idea si è tolta l'apparenza di un contenuto esterno alla forma, quanto resta da analizzare, sostiene Hegel, è 'l'universale della forma del contenuto': il metodo, da intendersi come il movimento del concetto stesso, che permea tutte le cose e che costituisce la verità di esse.

Lungi da ciò che un oggetto dato possa esser la base cui la forma assoluta si riferisca solo come determinazione esteriore e accidentale, questa forma stessa si è anzi data a conoscere come la base assoluta e l'ultima verità. [...] Quello che pertanto è da considerarsi qui come metodo è soltanto il movimento del *concetto* stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma *primieramente* ormai *col significato che il concetto è tutto* e che il suo movimento è *l'attività assoluta universale*, il movimento che determina e realizza se stesso. Il metodo dev'esser quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazione, interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe oppor resistenza, esser rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi ad esser da lei penetrato<sup>219</sup>.

È lo stesso metodo – il movimento del concetto – a definire il movimento proprio della soggettività intesa in senso speculativo, cioè del vero come soggetto. Nel paragrafo successivo, si argomenterà che è proprio tale movimento a costituire il *processo* dell'*identità* del concetto con se stesso, vale a dire, il processo attraverso il quale il concetto, dall'immediata identità con sé, si differenzia nelle sue determinazioni e le riprende in sé.

Tornando alla tematica del presente paragrafo, è qui importante notare che Hegel definisce il metodo «come il concetto *che conosce se stesso, che ha per oggetto sé* come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, epperò come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà [*das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität*]»<sup>220</sup>. Queste dichiarazioni sono in linea con molte altre in cui l'Idea è definita «*verità di sé conscia* [*sich wissende Wahrheit*]»<sup>221</sup>, o in cui il metodo viene presentato come «*l'unica ed assoluta potenza della ragione*», che ha «*il [...] supremo ed unico istinto, di trovare [...] e conoscere per se stessa se stessa in ogni cosa*»<sup>222</sup>.

---

<sup>219</sup> Ivi, pp. 237-238 (937-938).

<sup>220</sup> Ivi, p. 238 (937).

<sup>221</sup> Ivi, p. 236 (935).

<sup>222</sup> Ivi, p. 238 (938). Cfr. anche ivi, p. 30 (675): «*il concetto adeguato è l'Idea. La ragione, che è la sfera dell'Idea, è la verità svelata a se stessa, dove il concetto ha la sua realizzazione assolutamente adeguata ed in tanto è libero in quanto conosce questo suo mondo oggettivo nella sua soggettività e questa in quello*».



Il metodo, prosegue Hegel, «è questo sapere stesso, per il quale il concetto non è soltanto come oggetto, ma è come il suo proprio, soggettivo operare, come *lo strumento* e il mezzo dell'attività conoscitiva, distinto da lei, ma come la sua propria essenzialità»<sup>223</sup>.

Tutte queste espressioni rimandano alla dimensione del *sapersi* da parte del concetto, la quale è inscindibile da quella della sua autodeterminazione.

È proprio l'autocomprensione di sé che il concetto raggiunge nel sistema delle sue determinazioni a far sì che l'Idea (cioè il 'concetto adeguato') possa costituirsi come avente «in sé l'*opposizione più dura*», un'opposizione, questa, che però non è esterna all'Idea, ma che è stata completamente penetrata da essa. In questo senso, allora, Hegel dice in riferimento all'Idea che «la calma sua consiste nella sicurezza e certezza [*Sicherheit und Gewißheit*] con cui eternamente [...] genera» tale opposizione «e eternamente la vince fondendosi con se stessa»<sup>224</sup>. Con queste parole Hegel intende che il pensiero puro come razionalità assoluta (né solo soggettiva, né solo oggettiva), in quanto si sa come identico a ogni determinazione in cui esso si è differenziato, può sopportare 'l'opposizione più dura' proprio perché è certo che tale opposizione è un suo stesso modo di autodeterminarsi, in cui esso, nonostante la parvenza dell'alterità, rimane presso se stesso.

Con le parole di Giuspoli, la *Scienza della logica* è «l'autoesposizione della totalità delle determinazioni logico-concettuali, che giunge alla fine a "cogliere questo suo proprio concepirsi (*dieses Begreifen seiner selbst*)". In questo modo la logica nega di essere solo l'oggetto o il contenuto di una disciplina particolare: in quanto comprende scientificamente la logica della comprensione scientifica come tale, essa è "conoscenza del concetto della scienza"»<sup>225</sup>.

Dire che la logica è conoscenza del concetto della scienza, significa affermare che essa è conoscenza dell'identità di verità e certezza, cioè del fatto che il movimento di posizione del contenuto vero è il movimento stesso della soggettività.

Come si diceva in precedenza, il 'concetto della scienza' come identità di verità e certezza è sì il presupposto (giustificato dalla *Fenomenologia*) della scienza logica, ma è anche ciò che deve sorgere dentro la logica stessa. Il processo del concetto deve avere come proprio risultato questa stessa identità del contenuto (della vera realtà) e della forma (la forma del Sé, il concetto come forma assoluta). Tale risultato è l'Idea stessa, o anche, come dice Hegel, il metodo assoluto.

Vista sotto questa luce, dicevamo, la certezza indentifica il movimento di autoconoscenza grazie al quale la verità riconosce e giustifica se stessa nel proprio contenuto, nell'assoluta alterità.

---

<sup>223</sup> Ivi, p. 238 (938).

<sup>224</sup> Ivi, p. 177 (862).

<sup>225</sup> Giuspoli (2013), p. 41.

Tuttavia, nel prendere in considerazione l'identità di verità e certezza, si potrebbe dubitare che essa mantenga validità rispetto al soggetto finito.

Ancora una volta, il concetto chiave è quello di 'processo', nel quale, già da sempre, la verità non è senza certezza e la certezza non è senza verità. Da un lato, attraverso questo processo il pensiero del soggetto finito si libera e si eleva a un livello in cui si è emancipato da presupposti e condizioni. Tale liberazione è possibile grazie all'automovimento del pensiero, che Hegel presenta nella *Scienza della logica*. Dall'altro lato, la verità non è indipendente dal processo che la espone e la giustifica.

In altri termini, il soggetto finito può oltrepassare e superare la propria finitezza e accidentalità nel pensiero ed elevare così la sua mera certezza soggettiva alla verità, cioè a quel livello in cui riconosce che il vero si dà nell'automovimento della soggettività del concetto come 'pensiero oggettivo'.

La *Scienza della logica* altro non è che l'esposizione di questo movimento, in cui il pensiero dispiega la capacità di riflettere su se stesso e comprendere in che misura esso è condizionato e prigioniero di presupposti o 'incrostazioni mentali' a cui ancora non è restituito 'il movimento dei concetti'. La Dottrina dell'Essere e la Dottrina dell'Essenza sono esempi di questa liberazione da alcuni grandi presupposti: a) l'essere come precostituito al pensiero: come semplicemente trovato e immediatamente dato; e b) la separazione tra essenziale e inessenziale, fenomeni e cose in sé, e la fissazione di una sostanza immota il cui rapporto agli attributi è solo estrinseco.

A essere precisi, è il pensiero di sé conscio, e dunque il pensiero dei soggetti (non dei sassi o degli alberi) che dispiega tale capacità riflessiva e che gli permette di elevarsi alla verità. Ma questa è una riflessione del pensiero (come *das Logische*) su se stesso *attraverso* il soggetto finito, cioè nel proprio autodeterminarsi come pensiero *del* soggetto finito. È infatti nel pensiero dei soggetti che il pensiero logico si apre alla possibilità dell'autoriflessione. Ma in ciò deve valere l'appartenenza del soggetto finito al pensiero come *das Logische*, non, viceversa, l'appartenenza del pensiero logico al soggetto finito.

In altre parole, il processo di autoriflessione del pensiero logico (infinito non nel senso della cattiva infinità, ma nel senso che è in grado di superare i limiti e le condizioni finite) avviene nel pensiero del soggetto finito. Tuttavia, nella misura in cui il soggetto finito è coinvolto in questo processo di autocritica del pensiero, esso appartiene al pensiero infinito.

Al fine di evitare possibili fraintendimenti, è opportuno precisare che non si ha qui a che fare con due diversi tipi di pensiero, quello finito e quello infinito. Al contrario, è in gioco un solo pensiero, che ha la capacità di superare le proprie stesse limitazioni. Il soggetto finito trascende la propria finitezza nell'attuare quel medesimo processo di autocritica dei presupposti ed elevandosi così al punto di vista della scienza. Ma se il soggetto è capace

di ciò è perché ha, nella propria ‘appartenenza’ al pensiero, nel proprio essere pensiero, la capacità del proprio autosuperamento<sup>226</sup>.

Ritornando alla *Scienza della logica*, in essa si esplicita il movimento attraverso cui il pensiero, ripiegandosi su di sé, toglie i presupposti e compie al tempo stesso la propria autogiustificazione. Non si deve dimenticare che la *Scienza della logica* si sviluppa internamente alla sfera del ‘concetto della scienza’, in cui la liberazione dal punto di vista della coscienza si è già verificata. Ciò significa che il ‘volto’ della certezza non è riconoscibile altrettanto facilmente che nella *Fenomenologia*. Ciononostante, essa può essere individuata sotto nuove vesti anche nella *Scienza della logica* e in particolare nella Dottrina del Concetto.

La proposta interpretativa, già avanzata più sopra, è la seguente. La certezza identifica il movimento attraverso cui il concetto (il pensiero puro) giustifica se stesso e sa se stesso. L’autogiustificazione del concetto è corroborata ogni volta che ciò che era stato presupposto si dimostra come in realtà posto dallo stesso processo del concetto. Con ciò si va progressivamente realizzando l’adeguazione tra la pura forma logica e il

---

<sup>226</sup> Cfr. Illetterati (2013), p. 326: il pensiero va cioè considerato «come qualcosa che è certo nel soggetto (in colui che pensa), ma non è tuttavia semplicemente soggettivo». In merito alla capacità del conoscere di oltrepassare le proprie stesse limitazioni e al fatto che tale capacità gli derivi dal suo essere già da sempre *in sé* pensiero infinito, cfr. *Enz.*, § 60: «Il limite, la manchevolezza del conoscere è parimente determinata come limite e manchevolezza *solo* mediante il *paragone* con l’idea in quanto *esistente* dell’universale, di alcunché d’intero e perfetto. È perciò semplice irreflessione il non vedere che appunto la designazione di qualcosa come finito o limitato contiene la prova della *presenza effettiva* dell’infinito, dell’illimitato; che del limite si può aver notizia solo in quanto c’è *di qua*, nella coscienza, l’illimitato». Di analogo tenore sono alcune riflessioni nella *Fenomenologia*, in cui è sottolineato come la coscienza abbia in se stessa la potenzialità del proprio oltrepassamento. Ma tale potenzialità le deriva dalla sua ‘appartenenza’ al pensiero logico, o meglio, dal fatto che l’Idea si determini a pensiero di sé conscio nei soggetti. «Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo *concetto*, ed è quindi, immediatamente, l’atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa. Insieme col singolo, alla coscienza è posto parimente l’al di là, sia pure soltanto come nell’intuizione spaziale, *accanto* al limitato. La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato». *PhG*, p. 57 (I/72). Su questi temi cfr. Illetterati (2013), p. 349: «Il compito della filosofia, secondo Hegel, è quello di [...] mostrare che la vera natura dell’oggetto a cui il soggetto, attraverso la riflessione, perviene, è vera non perché il soggetto *la* rende vera, ma perché egli, con il pensiero, è in grado di andare al di là dei limiti soggettivistici della propria esperienza della cosa, perché il soggetto, *nel* pensiero e *con* il pensiero, trascende i limiti soggettivistici della sua esperienza della cosa e può dunque coglierla nella sua essenza». «Riconoscere [...] che l’Io è il soggetto pensante, è il soggetto nel quale il pensiero è, per così dire, “attivo” e nel quale è possibile cogliere l’automovimento del pensiero, non chiude affatto il pensiero all’interno delle pure determinazioni soggettivistiche. Il prodotto di questa attività del soggetto che è il pensiero è infatti l’universale, il quale contiene – ed è questo già un punto di vista ulteriore rispetto al pensiero come semplice struttura coscienziale – “il valore della *Cosa*, l’*essenziale*, l’*interno*, il vero”». Ivi, p. 348. La citazione hegeliana è ripresa da *Enz.*, § 21.

contenuto, il quale altro non è se non il differenziarsi di questa forma in se stessa. Scrive Hegel nelle pagine finali della *Scienza della logica*:

La pura idea, in cui la determinatezza o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta *liberazione*, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione *posta* e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso se stesso<sup>227</sup>.

Ciò è di massima importanza perché diviene qui chiaro che la dimensione ontologica e quella epistemologica si intrecciano inestricabilmente. Il processo in cui il concetto pone se stesso – cioè pone il suo proprio contenuto: le sue determinazioni – è *lo stesso processo* in cui il concetto procede alla propria autogiustificazione e dimostra così la propria verità.

L'identità di verità e certezza si traduce allora in ciò: è un unico e medesimo movimento che pone il contenuto (verità) e lo giustifica sia nel suo esser posto, sia nel suo esser superato in altro, giungendo a riconoscere l'intero sviluppo del contenuto come la realtà in cui il concetto sa se stesso (certezza).

Come è evidente, qui la certezza non rappresenta più la certezza soggettiva coscienziale, nel senso in cui tenderemmo a pensarla, al contrario essa indica un movimento di autoriflessione dispiegato dal pensiero puro in quanto movimento della soggettività.

L'elemento giustificativo è rivelato dalla particolare dinamica che contraddistingue lo sviluppo dialettico: ciò che in precedenza è stato individuato come il senso propriamente speculativo del divenire.

Ma il [...] *divenire* ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento* [*Grund*], e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo<sup>228</sup>.

Come già si diceva, il divenire nel suo autentico significato identifica un processo in cui è il grado successivo a porre il precedente. Il grado successivo è la verità del precedente perché mostra e giustifica ciò che nel grado anteriore ancora non era sviluppato ma rimaneva al livello dell'*in sé*. Il movimento del divenire è allora un progressivo passare dall'*in sé* all'*in sé e per sé*.

Si prenda, a questo proposito, l'esempio già proposto del giudizio e del sillogismo. Nel medio del sillogismo è posto *per sé* quello che nella copula del giudizio è solo in *sé*, cioè non sviluppato completamente (l'identità degli estremi e quindi l'unità delle determinazioni concettuali di universalità,

---

<sup>227</sup> *WdL III*, p. 253 (956-957).

<sup>228</sup> *Ivi*, pp. 11-12 (652).

particolarità, individualità)<sup>229</sup>. Inoltre, questo svilupparsi del giudizio nel sillogismo mostra come l'elemento giustificativo del giudizio sia da ritrovarsi proprio nel sillogismo, è quest'ultimo, in quanto più concreto (e dunque più razionale) a rendere possibile il giudizio, a 'contenerne', per così dire, le condizioni. È solo perché il pensiero 'ragiona', cioè articola sillogismi e inferenze che possiamo, a partire da questa complessità, isolare (e dunque astrarre) delle 'unità logiche' quali i giudizi, in cui un soggetto è congiunto a un predicato. I giudizi, però, presuppongono l'intero da cui provengono e che solo li rende possibili: il ragionamento. I giudizi sono cioè dei *risultati* apparentemente immediati, posti però da un processo di astrazione rispetto a un intero di cui essi sono parti. È dunque questo processo a porli e sebbene essi possano apparire come dati immediati e dunque come dei presupposti al ragionamento, in realtà sono frutto di una mediazione.

Per concludere, ciò che Hegel rifiuta è la rigida separazione tra una dimensione ontologica (di precostituzione dell'essere e dell'assoluto) e una epistemologica, nella quale rientrerebbero anche tutti i tentativi di indagine delle capacità conoscitive come mezzi o strumenti atti a conoscere l'assoluto, quei tentativi, cioè, volti a valutare le prestazioni epistemiche del soggetto *prima* che queste vengano 'applicate' all'oggetto di conoscenza<sup>230</sup>.

Per dirla brutalmente, il mero essere immediato (precostituito) non è abbastanza per la verità. Ciò è quanto Hegel cerca di dirci nella Dottrina dell'Essere. Che l'essere trapassi nell'essenza e che l'essenza, a propria volta, passi nel concetto, sottolinea come per la realizzazione della verità sia necessario un processo di autoriflessione che tolga i presupposti e li presenti come posti dal concetto stesso<sup>231</sup>.

Ciò significa che non si può più concepire la relazione tra le strutture dell'essere e quelle del pensiero nei termini di uno statico e reciproco

---

<sup>229</sup> Un'argomentazione più dettagliata di queste affermazioni sarà offerta nel prossimo capitolo.

<sup>230</sup> Si tratta di quegli sforzi teoretici paragonabili al voler imparare a nuotare prima di (e senza) tuffarsi in acqua. Cfr. Enz., § 10 Anm. «Uno dei punti di vista capitali della filosofia critica è, che prima di procedere a conoscer Dio, l'essenza delle cose, ecc., bisogna indagare la *facoltà del conoscere* per vedere se sia capace di adempiere quel compito: si dovrebbe apprendere a conoscere l'*strumento*, prima d'intraprendere il lavoro che per mezzo di esso deve essere portato a termine: ché se l'strumento fosse insufficiente, ogni altra fatica sarebbe perduta. [...] ma l'indagine del conoscere non può accadere altrimenti che *conoscendo*: dacché indagare questo cosiddetto strumento non è altro che conoscerlo. Voler conoscere dunque *prima* che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico, d'imparare a *nuotare* prima di *arrischiarsi nell'acqua*».

<sup>231</sup> Si potrebbe dire che la Dottrina dell'Essere si configura come la critica dell'ontologia tradizionale e che la Dottrina dell'Essenza sia invece la critica dell'epistemologia (come altra rispetto all'ontologia). La Dottrina del Concetto si presenta allora in quanto decostruzione di quei modi di concepire l'ontologia e l'epistemologia, e mostra come invece l'istanza del porre e quella del giustificare non possano essere disgiunte, ma si implicino necessariamente.

‘rispecchiarsi’. Al contrario, il processo della verità deve essere concepito come un processo in cui siano in gioco le nozioni risignificate di ‘essere’ e ‘realtà’, di cui si è trattato sopra.

Concepire ‘l’esser uno’ dell’istanza ontologica e di quella epistemologica testimonia lo sforzo di sottrarsi al rischio tanto di una verità *soggettivistica*, la cui unità di misura sarebbe la mera certezza soggettiva, quanto di una verità *dogmatica*, che prescinda dall’esposizione del movimento della propria auto-posizione e autogiustificazione. Nell’attribuire il movimento della soggettività alla verità filosofica, Hegel persegue due scopi. Da un lato, il processo di costituzione ontologica include già da sempre il (e si realizza compitamente nel) processo dell’auto-sapersi, manifestando in questo modo la propria imprescindibile componente epistemologica. Dall’altro, la dimensione epistemologica è in grado di superare, attraverso la critica e il dissolvimento dei presupposti (facendo quindi in modo che tutto ciò che si credeva immediato sia rivelato nella sua intrinseca mediazione), il potenziale soggettivismo in cui resta incagliato il conoscere finito.

Ancora più radicalmente, in questo contesto la posizione hegeliana si afferma come esplicito riconoscimento che non si dà ontologia fuori dell’epistemologia e che, viceversa, non si dà epistemologia fuori dell’ontologia. In questo senso, è astratto un pensiero che pretenda di fare epistemologia senza ontologia, così come lo è un pensiero che voglia fare ontologia senza epistemologia. Ontologia ed epistemologia non si possono sostenere autonomamente, non possono venire una *prima* dell’altra o una *dopo* l’altra: esse identificano uno stesso processo di posizione e giustificazione della realtà razionale. La scienza della logica hegeliana, e in particolare la Dottrina del Concetto, costituisce quindi una riappropriazione dell’ontologia e dell’epistemologia, ma secondo una modalità che è carica della decostruzione dell’ontologia tradizionale e dell’epistemologia concepita come un’indagine a sé delle facoltà cognitive.

Sulla scorta delle riflessioni fin qui sviluppate, si possono riassumere brevemente alcuni risultati raggiunti. La ragione principale per cui riconoscere in Hegel un radicale ripensamento dell’ontologia è precisamente questa unità di ontologia ed epistemologia nel processo che dispiega ciò che veramente è. Tale realtà non è più concepita come organizzata in un set di categorie che il pensiero sarebbe in grado di riflettere. Al contrario, la ‘vera realtà’ è quella del concetto, il quale, nel processo della propria posizione e giustificazione rende altrettanto conto dell’idealità del finito. Il processo della verità non consiste allora nella scoperta di certe strutture fisse, già da sempre ‘incastonate’ nella realtà, ma costituisce un movimento in cui tali strutture sono piuttosto delle dinamiche, dei processi, qualcosa che debba essere prodotto, sviluppato e giustificato. La verità è dunque *posta*, più che trovata. Non però da una soggettività che la impone, ma come processo, necessario e libero, di auto-posizione del pensiero da se stesso.

Conclusa la parte dedicata alla realtà del concetto, è ora il momento di rivolgersi a un altro elemento di confronto tra la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth*: la nozione di 'identità'.

#### 4. *Identità: non esclusività del termine*

Il problema che ora dovrà essere approfondito è già stato ampiamente introdotto nel corso del capitolo. Si tratta qui di riunire e articolare più in dettaglio le riflessioni già proposte al riguardo.

La risposta alla domanda ‘*Did Hegel hold an identity theory of truth?*’ contiene come passaggio imprescindibile il chiarimento di quanto sia *decisiva* la nozione di ‘identità’ per le posizioni a confronto.

Si è visto che per la *identity theory* tale nozione non è sostituibile con altre, poiché questa teoria si costituisce proprio attorno alla precisa scelta del termine ‘identità’. La principale ragione della scelta risiede nell’opposizione alla teoria della corrispondenza e al suo orizzonte teorico di riferimento, per cui i fattori di verità sarebbero entità *diverse* e *indipendenti* rispetto ai portatori di verità<sup>232</sup>. Tale opposizione confermerebbe la *identity theory* come ‘*substantive*’, in quanto quest’ultima contesterebbe una teoria (quella della corrispondenza, appunto) che è a propria volta ‘*substantive*’<sup>233</sup>. Vi sarebbe dunque sotto questo rispetto una specie di ‘trasmissione’, per opposizione, del carattere di sostanzialità. Tale trasmissione non avviene però per via immediata e diretta, in quanto deve in qualche modo aggirare l’ispirazione truistica di certe versioni della *identity theory*.

Il ragionamento sotteso al perché la *identity theory* ‘erediti’ il carattere di sostanzialità per contrapposizione alla teoria della corrispondenza, che è essa per prima sostanziale, può seguire due strade.

1. Poiché la teoria della corrispondenza, nel proporre la verità come corrispondenza di una proposizione (o di un enunciato) con un fatto, avalla una certa tesi (sostanziale e metafisicamente rilevante) sul rapporto pensiero–realtà, allora, nella misura in cui la *identity theory* si contrappone a questa tesi, anche la rivendicazione dell’*identità* tra pensiero e realtà (tra pensiero vero e fatto) deve essere in qualche modo sostanziale (cioè, potremmo azzardare, deve essere una tesi metafisica).

---

<sup>232</sup> Emblematiche a questo proposito sono le dichiarazioni di Dodd (che pur si impegna a difendere solo *una* delle versioni della *identity theory*, quella, per così dire, ‘modesta’): «Un detrattore [della *modest identity theory*] potrebbe chiedersi che cosa io abbia guadagnato con il dire che i pensieri veri sono *identici* ai fatti rispetto al mero affermare che i pensieri veri *sono* fatti. La risposta a tale domanda attinge a quanto è già stato detto circa il suo [della *modest identity theory*] status in quanto teoria e il suo ruolo nel criticare la teoria della corrispondenza. [...] la *modest identity theory* costituisce una replica a un errore commesso (circa la natura dei fatti) dalla teoria della corrispondenza, ed è questo ruolo a richiedere l’uso del concetto di identità». Dodd (1996), p. 45.

<sup>233</sup> Cfr. su questo punto Hornsby (1997), p. 6: «La *identity theory*, in ogni caso, è distinguibile da qualsiasi teoria della corrispondenza. E la *identity theory* merita di essere considerata nella misura in cui le teorie della corrispondenza meritano di essere evitate».



Come è evidente, in questo quadro si ammette che la *identity theory* abbia qualcosa da dire rispetto alla relazione mente–mondo. Potrebbe allora sembrare il caso di McDowell, ma l’attribuzione sarebbe mal riposta, considerato il rifiuto di quest’ultimo di identificare una tesi metafisica nell’affermazione secondo cui «quando pensiamo con verità, ciò che pensiamo è ciò che accade»<sup>234</sup>. Il quadro presentato sembra allora essere, piuttosto, il caso di Hornsby, di cui però sono da tenere presenti le ‘manovre’ per mantenere sia l’‘ispirazione truistica’ della teoria sia il suo potenziale sostanziale. Hornsby ammette che l’enunciazione dell’identità tra *thinkables* e fatti sia un’ovvietà, nonostante poi sostenga che quanto si può ricavare dallo sviluppo e dall’articolazione di questo truismo non sia ovvio ma filosoficamente rilevante. La *identity theory*, infatti, prenderebbe posizione in merito a questioni che costituiscono qualcosa, per dirla alla McDowell, di ‘metafisicamente controverso’<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> «When one thinks truly, what one thinks *is* what is the case». McDowell (1996), p. 27 (tr. it., p. 28)

<sup>235</sup> Cfr. Hornsby (1997), p. 2: «La *identity theory* è racchiusa nella semplice affermazione che i *thinkables* veri sono lo stesso che i fatti. Ma si potrebbe chiedere come questa affermazione possa equivalere a una *teoria* della verità: ‘Se qualcuno domanda che cos’è la verità, e riceve una risposta che si serve dell’idea di un fatto, allora egli non è stato condotto attorno a un circolo molto piccolo?’ Sì. Ma non si suppone che la semplice affermazione di per se stessa ci dica alcunché di illuminante. Una concezione della verità può essere tirata fuori da un’elaborazione di ciò che la semplice affermazione può ricordarci». Aggiunge l’autrice più avanti: «La *identity theory* non è vacua. Essa non può essere vacua perché prende posizione su che cosa siano i portatori di verità, chiamandoli *thinkables*. Questa non è una posizione incontestabile. Poiché ci sono filosofi che ci hanno detto che la nozione di proposizione (e quindi di *thinkable*) è così dubbia che dovremmo ritenere che i portatori di verità siano enunciati [*sentences*]. La *identity theory* procede senza simili dubbi, dando per scontato che possiamo dare un senso adeguato a ciò che si intende quando qualcuno dice, per esempio, ‘Lei mi ha detto qualcosa che non è vero’. E la *identity theory* non solo ci chiede di comprendere questo ‘qualcosa’ riconoscendovi ciò in cui la verità è applicabile, ma ci chiede anche di comprendere tale ‘qualcosa’ dicendo in che cosa consista l’applicabilità della verità. Certamente non c’è alcuna rivelazione nel momento in cui si ricorra alla parola ‘fatto’ per dire in che cosa consista questa applicabilità. Ciononostante, la *identity theory* prende precisi impegni». Ivi, p. 3. Come sono definiti questi impegni? In nota Hornsby li presenta come ‘*negative metaphysical claims*’, come rivendicazioni metafisiche ‘in negativo’, cioè sorte per opposizione alla posizione metafisica (sulla relazione proposizioni vere–fatti e sulla relazione pensiero–realtà) che fa da sfondo alla teoria della corrispondenza. Tali rivendicazioni «emergono dal vedere come la *identity theory* sorga dal rifiuto di una teoria della corrispondenza» (ivi, p. 4, nota a piè di pagina n. 6). La principale fra queste ‘tesi metafisiche negative’ è per Hornsby proprio quella che prende posizione in merito a cosa siano i portatori di verità. Tale aspetto, evidentemente, è per l’autrice già parte dell’*elaborazione* della teoria ed ha quindi un carico ‘*substantive*’: si pone cioè a un livello successivo rispetto all’affermazione, non illuminante e truistica, che ‘i pensieri veri sono lo stesso che i fatti’. Che la tesi circa l’autentica natura dei portatori di verità non sia per Hornsby di per sé un truismo, è dimostrato dalla dichiarazione in cui l’autrice nega che tale questione sia incontestabile [*uncontentious*]. Si scorge dunque nella posizione di Hornsby la tensione tra una vocazione truistica e una sostanziale, che però è resa in negativo. Nel contesto della *identity theory* vale inoltre per Hornsby l’indefinibilità della verità (cfr. ivi, p. 3,

L'*identità* tra pensiero e realtà (tra pensiero vero e fatto) che la *identity theory* afferma, sarebbe allora 'in qualche modo' '*substantive*' nel senso che di per sé tale identità è un truismo, ma la sua elaborazione e articolazione contengono, soprattutto per contrasto alla teoria della corrispondenza, rivendicazioni sostanziali.

L'altra fisionomia che può assumere il ragionamento sopra esplicitato è la seguente:

2. Poiché la teoria della corrispondenza difende determinate tesi sostanziali sulla relazione proposizioni vere–fatti e sulla natura dei fatti, allora, nella misura in cui la *identity theory* si contrappone a queste tesi, anche la rivendicazione dell'*identità* tra pensieri veri e fatti e il dichiarare che la 'natura' di un fatto è quella di essere un pensiero vero, deve risultare in qualche modo sostanziale.

In questa seconda versione non è essenziale ritenere che la *identity theory of truth* abbia qualcosa da dire sulla relazione mente–mondo. È questo il caso di Dodd, quando a proposito della *modest identity theory* sostiene che «se i fatti non devono essere reperiti nel mondo, allora dire che i pensieri veri sono identici ai fatti non dice *niente* sul tema delle relazioni mente–mondo»<sup>236</sup>.

Dodd, pur ammettendo che la *identity theory* non si pone, al modo delle altre teorie sostanziali, come un'analisi della verità, cioè come una definizione di ciò in cui la verità consiste, non intende con questo negare una portata sostanziale alla *identity theory* stessa. Quest'ultima sarebbe anzi '*substantive*' nella misura in cui esprimerebbe una tesi che apporta una correzione alla concezione dei fattori di verità della teoria della corrispondenza. Secondo Dodd, la (*modest*) *identity theory* avrebbe il merito di mostrare i fatti per ciò che

---

nota piè di pagina n. 5): ciò che questa teoria espone non è una definizione della verità (un'analisi di ciò in cui la verità *consiste*), ciononostante, essa non è vacua, ma ha qualcosa da dire di filosoficamente valido. Su questo punto Dodd concorda. Cfr. Dodd (1996), pp. 44-45.

<sup>236</sup> Dodd (1995), p. 164. Aggiunge Dodd in nota: «Ovviamente, chi sostenga una *modest identity theory of truth* non ha bisogno di prendere posizione in merito alla veduta che non ci sia nulla di sostanziale [*substantial*] da dire circa le relazioni mente–mondo, solamente, la teoria della verità non è il luogo per essa. [...] l'unica soppressione verosimile del *gap* ontologico fra proposizioni vere e fatti non ha nulla da dire circa le relazioni mente–mondo perché non ritiene che i fatti siano nel mondo» (ibid., nota a piè di pagina n. 5). Cfr. anche quanto dice Dodd a proposito della *modest identity theory* in Dodd (1996), p. 42: «l'identificazione di fatti e pensieri veri equivale alla negazione che la verità sia una relazione di un qualsiasi tipo tra linguaggio e realtà». Vedi inoltre Dodd (1999), p. 228: «Una *modest identity theory* non può chiudere un divario [*gap*] tra pensiero e mondo perché, se la *modest identity theory* è corretta, i fatti non devono essere reperiti nel mondo. Una *modest identity theory* semplicemente trasferisce i fatti dal regno del riferimento al regno del senso. Essa non ha niente da dire circa le relazioni mente/mondo».

realmente sono: pensieri veri, aventi come costituenti i sensi (alla Frege) e non gli oggetti del regno del riferimento.

Anche nel caso di Dodd, dunque, il termine ‘identità’ è scelto precisamente per contrasto alla teoria della corrispondenza, e nella misura in cui la tesi della corrispondenza di una proposizione (o di un enunciato) con un fatto è sostanziale, lo è anche la tesi, che le si oppone, dell’identità di un pensiero vero con un fatto.

Illuminante a questo proposito è un brano, di cui una parte è già stata citata in nota:

Un detrattore [della *modest identity theory*] potrebbe chiedersi che cosa io abbia guadagnato con il dire che i pensieri veri sono *identici* ai fatti rispetto al mero affermare che i pensieri veri *sono* fatti. [...] la *modest identity theory* costituisce una replica a un errore commesso (circa la natura dei fatti) dalla teoria della corrispondenza, ed è questo ruolo a richiedere l’uso del concetto di identità. Il punto che la *modest identity theory* rimarca è questo: se fossimo interessati a spiegare la verità nei termini di una relazione, tale relazione dovrebbe essere quella dell’identità, poiché la cosa a cui il teorico della corrispondenza ritiene che un pensiero corrisponda non è in realtà che il pensiero stesso. La relazione di corrispondenza deve collassare in quella di identità. Formulare la teoria usando il concetto di identità, quindi, mette a fuoco la mira della *identity theory* sul suo obiettivo: la teoria della corrispondenza. Fintanto che i filosofi continueranno a promuovere la teoria della corrispondenza, noi dovremo continuare a dire loro, ‘No, un pensiero vero è *identico* a un fatto’. Poiché l’errore del teorico della corrispondenza è sostanziale [*substantial*], altrettanto lo è la risposta a esso da parte del teorico della *modest identity theory*<sup>237</sup>.

Il punto è dunque che «nonostante la *definizione* della verità sia truistica, la *teoria* di per se stessa non lo è. Secondo la teoria [...] i fatti non sono che pensieri veri; e questo non è un truismo ma una tesi filosofica sostanziale [*substantive*]»<sup>238</sup>.

L’affermazione che un pensiero è vero solo nel caso in cui sia identico a un fatto, sostiene Dodd, contribuisce al dibattito «riguardante cosa significhi per un pensiero essere vero»<sup>239</sup>, e sebbene la teoria in questione non definisca un quadro che ci informi su ciò in cui la verità consiste, essa ha tuttavia «un posto nel particolare dibattito metafisico che le teorie della corrispondenza e della coerenza sono giunte a dominare»<sup>240</sup>.

Anche nella posizione di Dodd, dunque, nonostante la concezione di ‘fatto’ segua truisticamente dalla concezione fregeana di pensiero vero, le implicazioni di tale identità (ciò che tale identità, una volta esplicitata,

---

<sup>237</sup> Dodd (1996), pp. 45-46.

<sup>238</sup> Ivi, p. 44.

<sup>239</sup> Ivi, p. 45.

<sup>240</sup> Ibid.

contiene) sono sostanziali e rientrano all'interno di un dibattito di natura metafisica.

L'impiego della nozione di 'identità' non può del resto essere fissato univocamente secondo gli scenari ora presentati. Come si vede, il confine fra le varie proposte è molto labile, soprattutto in ragione della tensione tra istanze truistiche e sostanziali. In alternativa a quanto sopra riepilogato, si potrebbe infatti sostenere che il termine 'identità' sia sì impiegato per contrapposizione rispetto a quello di 'corrispondenza', ma che esso serva più che altro a veicolare *solo* un truismo, il quale ci aiuta a comprendere meglio la relazione mente-mondo. In questo caso, il termine 'identità' non sarebbe nemmeno in parte 'metafisicamente stringente', anzi. Di conseguenza, abbracciando questa seconda linea di pensiero, la *identity theory*, pur opponendosi alla teoria della corrispondenza (che è sostanziale), non sarebbe essa stessa sostanziale, non sarebbe cioè qualcosa di 'metafisicamente controverso' e non ambirebbe ad alcuna *costruzione* metafisica. Sarebbe questo il caso di McDowell<sup>241</sup> (se gli si vuole attribuire una *identity theory of truth*), anche se va notato che nella misura in cui si desidera sostenere radicalmente che l'identità tra un pensiero vero e un fatto è un truismo, sarebbe preferibile non ricorrere affatto al termine 'identità' (proprio per i 'rischi' metafisici che tale nozione in questo contesto comporta), ma ci si potrebbe limitare a dire che un pensiero vero è un fatto. L'eventuale impiego della parola 'identità' dovrebbe qui servire, semmai, come spiegazione, qualcosa del tipo: con l'affermare che un pensiero vero è un fatto, si intende proprio dire che pensiero vero e fatto sono (numericamente) la stessa cosa, sono identici.

McDowell stesso non è prodigo della parola 'identità'. Ad esempio, egli la usa un'unica volta<sup>242</sup> in tutti quei brani di *Mind and World* da cui invece attinge ghiottamente sia chi voglia ispirarsi a essi per la difesa di una particolare versione della *identity theory* (Hornsby) sia chi voglia criticarne la posizione (Dodd, Engel).

McDowell si ritrova invece a impiegare più spesso il termine 'identità' nei testi con cui egli contribuisce esplicitamente, poiché chiamato in causa, al dibattito sulla *identity theory*<sup>243</sup>. Ma anche qui i toni sono senz'altro smorzati.

---

<sup>241</sup> Cfr. McDowell (2005), p. 85: «La *identity theory of truth* figura nel mio libro [*Mind and World*] solo nel suo cuore truistico [*truistic core*], e sarebbe stupido montare un argomento per un truismo».

<sup>242</sup> Il caso è il seguente: «Given the identity between what one thinks (when one's thought is true) and what is the case, to conceive the world as everything that is the case (as in *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 1) is to incorporate the world into what figures in Frege as the realm of sense». [«Data l'identità tra ciò che si pensa (quando si pensa il vero) e ciò che accade, concepire il mondo come tutto ciò che accade (come nel *Trattato logico-filosofico*, § I), equivale a incorporare il mondo in ciò che in Frege compare come regno del senso»]. McDowell (1996), p. 179 (tr. it., p. 196).

<sup>243</sup> Cfr. ad esempio McDowell (2005).

Innanzitutto, egli preferisce parlare di ‘*identity conception of truth*’ più che di ‘*identity theory of truth*’<sup>244</sup>. La predilezione del termine ‘concezione’ rispetto a ‘teoria’ è indicativa della natura truistica e non ‘metafisicamente costruttiva’ che McDowell assegna all’idea secondo cui quando un pensiero è vero, ciò che viene pensato è ciò che accade. Qui McDowell sembra affermare che, se proprio si desidera attribuirgli una *identity theory of truth*, allora per prima cosa si dovrà passare al termine più adatto di ‘concezione’ e, in secondo luogo, con l’aggiudicargli tale concezione non si dovrà riconoscere in essa un intento costruttivo, ma solo la constatazione di un truismo. La convinzione di McDowell che qui davvero non si tratti che di un truismo è testimoniata anche dalla sua poca difficoltà ad ammettere che la *identity conception of truth* potrebbe essere considerata come una forma di minimalismo sulla verità. Un minimalismo, però, con alcune specifiche. La *identity conception of truth* non costituirebbe infatti uno stile di pensiero che sia deflazionistico in un senso forte, per cui, cioè, il concetto di verità non avrebbe nulla da dire di rilevante circa la relazione mente–mondo o sul tema del significato [*meaning*]. Al contrario, McDowell crede che il truismo sulla verità da lui rilevato possa aiutarci a dipanare proprio queste problematiche. La *identity conception of truth* è però definibile come una posizione minimalista, se con minimalismo si intende un approccio «che sostenga che le sole affermazioni generali che possiamo accettabilmente fare in merito alla verità sono truistiche»<sup>245</sup>.

Sia come sia, che si difenda una *identity theory* come sostanziale, come truistica, o come un singolare ibrido tra le due cose (la posizione di Hornsby per certi versi è leggibile proprio così), è inequivocabilmente alla nozione di ‘identità’ che si fa riferimento, sia che questa sia esplicitamente impiegata, sia che venga usata come precisazione nella spiegazione del truismo.

Candlish stesso, nel contributo ‘A Prolegomenon to an Identity Theory of Truth’, pur ammettendo che «non ci sia alcun bisogno di fare della parola ‘identità’ un feticcio»<sup>246</sup> e che quindi ci si possa liberare dalla tirannia della nozione di ‘identità numerica’, riconosce che il termine ‘identità’ è il più naturale da usare per esprimere una certa condizione: «che quando abbiamo la verità, abbiamo il mondo»<sup>247</sup>. Forse, ipotizza Candlish, esistono termini più appropriati. Al momento, tuttavia, è proprio la parola ‘identità’ quella di cui pare più comodo servirsi per formulare una concezione di verità che «rispetti l’esistenza sia del mondo che della mente, senza renderli al contempo reciprocamente estranei»<sup>248</sup>. In sostanza, il termine identità

---

<sup>244</sup> Cfr. *ivi*, p. 83: «L’etichetta ‘teoria’ sembra non adeguarsi bene a qualcosa che non è in discussione [*beyond dispute*], ed è questo il motivo per cui [...] ho lasciato la parola ‘teoria’ fuori dal mio titolo». McDowell si riferisce al titolo del contributo stesso, il quale recita: ‘*The True Modesty of an Identity Conception of Truth*’.

<sup>245</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>246</sup> Candlish (1999a), p. 218.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 200.

sembra essere il più adatto (per ora) a esprimere il contesto ontologico su cui poggia la teoria: «una teoria che non imponga alcun *gap* tra [la mente e il mondo], facendo così giustizia all'idea che quando pensiamo con verità, *ciò che stiamo pensando è ciò che accade*»<sup>249</sup>.

Ora, ci si può chiedere: è reperibile anche in Hegel questo carattere di 'insostituibilità' del termine 'identità'? La risposta a questa domanda è già stata data in precedenza ed è negativa. Nei diversi luoghi in cui Hegel offre una definizione della verità filosofica, infatti, troviamo una varietà di sostantivi, verbi e aggettivi. Come sostantivi compaiono per lo più *Einheit*, *Entsprechen* (come verbo sostantivato), *Identität* e *Übereinstimmung*. Similmente, i verbi impiegati più frequentemente sono *entsprechen*, *kongruieren* e *übereinstimmen*. Gli aggettivi sono invece *adäquat*, *angemessen*, *gemäß*, *gleich*, *entsprechend*.

Di fronte a questo ventaglio di espressioni ci si potrebbe domandare: perché prediligere proprio la nozione di identità, che certamente è adoperata da Hegel, ma a cui non è assegnato alcun primato esclusivo rispetto alle altre?

Più sopra si notava che questa ampiezza terminologica è indicativa del fatto che a contare non è tanto l'individuazione di un singolo termine o di un nome definitorio, quanto l'esplicitazione del tipo di processo che è implicato dalla concezione hegeliana della verità.

Per rendere al meglio il costituirsi di questo processo, si propone qui di ricorrere all'impiego congiunto di tre nozioni, che comprendono in sé le altre usate da Hegel: *Identität*, *Übereinstimmung* (insieme al verbo correlato *übereinstimmen*) e *Entsprechen*. Perché questa scelta? Perché si ritiene che l'integrazione di tali termini, per come sono intesi da Hegel in questo specifico contesto, possa esprimere il carattere ambivalente di processo e di risultato che costituisce la nozione hegeliana di verità.

In particolare, nelle pagine che seguono si cercherà di argomentare che il termine *Identität* tende a connotare i vari 'risultati' interni al processo, così come il 'risultato finale' espresso nell'Idea. In merito a questo è opportuno anticipare due considerazioni.

(a) In ogni risultato si mostra un certo grado di 'compimento', cosa che è accompagnata dal carattere dell'*immediatezza*. Quest'ultima, però, deve sempre essere intesa, speculativamente, come un'*immediatezza mediata*: un risultato che si mostra cioè come immediato solo in quanto ha *tolto* la mediazione che l'ha prodotto. Lo stesso puro essere, con cui prende avvio la *Scienza della logica*, pur avendo l'apparenza di un immediato assoluto, si mostra poi, alla fine dell'opera, come mediato dall'Idea stessa, cioè dal concreto<sup>250</sup>. Del resto, anche il concetto ancora formale, trattato nella

---

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Cfr. *WdL III*, p. 252 (955-956): «Così dunque anche la logica è tornata, nell'idea assoluta, a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza

Logica Soggettiva, si mostra in principio come immediato, ma, come si notava in precedenza, la sua è un'immediatezza 'piena', cioè arricchita di tutte le determinazioni logiche che in essa sono state tolte.

(b) Il risultato come immediatezza mediata (come immediatezza frutto di un processo che ha tolto la mediazione precedente) esprime poi, in Hegel, la pura *identità con sé*, ciò che può essere reso con un'altra espressione hegeliana: quella del *puro autoriferimento* che ha fatto e fa astrazione da qualsiasi altra cosa. A livello macroscopico, l'istanziamento di questa relazione a sé, di questo autoriferimento, è evidente ad ogni inizio di una nuova sfera della *Scienza della logica*: l'essere, l'essenza e il concetto sono innanzitutto strutture processuali in cui si attua, ogni volta con modalità modificate rispetto alla sfera precedente, la dinamica dell'autoriferimento<sup>251</sup>. Mentre nel puro essere tale autoriferimento è, per così dire, vuoto e al massimo grado dell'astrazione, l'essenza, come riflessione in se stessa, produce nell'autoriferimento l'apparenza di un altro, di un diverso. Il concetto, infine, nel riferirsi a sé, si differenzia in determinazioni in cui esso rimane presso se stesso.

Per quanto riguarda invece i termini *Übereinstimmung* e *entsprechen*, essi sembrano meglio trasmettere il senso della processualità: dell'auto-adequazione che il concetto deve realizzare.

Nel secondo capitolo si commentavano in nota i due principali significati del verbo tedesco *entsprechen* (ripresi dal dizionario *Duden*):

1. «mit jemandem, etwas übereinstimmen; jemandem, einer Sache gleichkommen, gemäß sein, angemessen sein»;

2. «etwas (einen Wunsch, eine Forderung o. Ä.) erfüllen, verwirklichen».

Il verbo in questione veicola il senso di un'adequazione o accordo a qualcosa, un diventare uguale (*gleich*) o conforme (*gemäß*) a questo qualcosa, e può anche voler dire 'soddisfare', 'realizzare', 'adempiere'. Nell'uso hegeliano del termine si fondono entrambi questi significati.

Inoltre, nel verbo *entsprechen* rientrano e sono condensati tutti quegli aggettivi impiegati da Hegel, per cui il processo di adeguazione implica un diventare *uguale, conforme, adeguato* del concetto a se stesso<sup>252</sup>.

---

dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliere della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a se stesso; è quindi quel *semplice riferimento a sé che è l'essere*. Ma ora è anche un *essere pieno, il concetto che si concepisce, l'essere come concreta e insieme assolutamente intensiva totalità*».

<sup>251</sup> Naturalmente deve essere qui precisato che non si tratta di tre processi separati, ma dell'unico processo del concetto, che si determina secondo diverse modalità specifiche: quella del trapassare in altro (*übergehen*), del riflettersi in se stesso (*sich reflektieren*), dello svilupparsi (*sich entwickeln*).

<sup>252</sup> Tra i sinonimi di *entsprechen* sono citati: *befriedigen, erfüllen, gleichkommen, passen, übereinstimmen*.

Il verbo *übereinstimmen* e il sostantivo correlato *Übereinstimmung*, oltre a esprimere la processualità dell'adeguazione, hanno poi il vantaggio di comunicare anche il senso del risultato a cui giunge il processo: cioè il 'convergere' o 'confluire' in uno, il fondersi in uno. In particolare, il significato del verbo *übereinstimmen* che qui più interessa è il seguente: «in seiner Art, seinem Wesen o. Ä. einer Sache gleichen, mit ihr im Einklang stehen»<sup>253</sup>. La metafora dell'unisono (*Einklang*), dell'accordo armonico, può essere particolarmente illuminante. Se si pensa, ad esempio, a un accordo musicale prodotto con l'organo, possiamo dire di udire *un* suono (il suono dell'accordo), il quale però è composto da diverse note che confluiscono in quell'unico accordo. In quest'ultimo, allora, si può ritrovare quel senso di 'identità dell'identità e della non-identità' che caratterizza la verità hegeliana: l'uno in cui le differenze sono poste e conservate, invece di essere annullate in un Assoluto indistinto e indeterminato. L'accordo ha come propri 'contenuti determinati' le note che lo compongono e che, nella loro fusione, costituiscono la 'concretezza' (usando un termine hegeliano) dell'accordo medesimo.

Si potrebbe poi chiedere all'organista di suonare le note di tale accordo in sequenza, una dopo l'altra. Esse sarebbero allora prese nella loro astrazione rispetto all'intero e avrebbero una parvenza di indipendenza. Ma questa indipendenza diletta nell'accordo stesso, poiché qui, potremmo dire sempre rimanendo in questa metafora, è l'unico suono dell'accordo, dato dall'unione dei suoni delle singole note, a prevalere e ad affermarsi sopra ciascuna singola nota. Non per questo, però, le singole note sono perse o rese indistinguibili l'una dall'altra: un orecchio ben allenato sarebbe infatti in grado di distinguere, nell'accordo, i suoni che lo compongono. Inoltre, ciascuna nota è necessaria a determinare quel preciso accordo che si è scelto di suonare.

Sebbene l'esempio non possa dirsi completamente adeguato a descrivere il concetto hegeliano di verità, esso può comunque far luce sul senso in cui il verbo *übereinstimmen* e il sostantivo *Übereinstimmung* sono impiegati da Hegel nell'esposizione di cosa sia la verità filosofica.

Il processo di quest'ultima conduce infatti alla realizzazione del concetto come universale *concreto*: come Idea assoluta che ha ripreso nell'identità con sé le proprie determinazioni, ma che non per questo le ha dissolte o annullate; anzi, l'Idea le conserva come il contenuto in cui essa stessa si è determinata.

Ora, nella loro reciproca integrazione, le nozioni di *Identität*, *entsprechen* e *Übereinstimmung* indicano il *processo dell'identità*, quello che potremmo definire, seguendo Hegel, come *identità negativa*: un'identità che non si dà

---

<sup>253</sup> Un altro significato è, ad esempio, «die gleiche Meinung mit jemandem haben».



immediatamente ma che è l'esser uno del processo di adeguazione a sé del concetto e del risultato.

È allora in questo medesimo processo che si deve individuare il senso di 'identità' che per Hegel è propriamente speculativo. In particolare, tale movimento coincide con il metodo, con ciò che Hegel chiama «l'universale della forma del contenuto»<sup>254</sup>. Questo 'universale della forma del contenuto' è il modo, il movimento, attraverso cui il contenuto determinato è prodotto, o ancora: la modalità attraverso cui il concetto di autodetermina. Esso è «l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso»<sup>255</sup>, o ancora: «è il metodo proprio di ciascuna cosa stessa, perché l'attività sua è il concetto»<sup>256</sup>.

Il processo di identità con sé del concetto – cioè il metodo, quella forma infinita che muovendosi da sé produce necessariamente il proprio contenuto – coincide con la *negatività assoluta* che il concetto medesimo costituisce, o ancora, con la *soggettività* del concetto<sup>257</sup>.

Quanto ora proposto costituirà l'oggetto dei prossimi paragrafi. Si comincerà con il considerare la trattazione hegeliana dell'identità nelle sezioni iniziali della Dottrina dell'Essenza. Già qui emerge come un concetto adeguato di identità non possa presentare quest'ultima come un che di statico e assolutamente immediato, ma debba contemplare in sé la differenza.

#### 4.1. *L'identità nella Dottrina dell'Essenza: 'pura identità' e 'identità determinata'*

Se, come sostengono quelli che riconoscono in Hegel un promotore della *identity theory of truth*, la nozione di identità è così importante nella concezione hegeliana della verità, ci si potrebbe chiedere per quale motivo, allora, il luogo in cui la determinazione logica dell'identità è tematizzata si trovi nella Dottrina dell'Essenza. Già di per sé questa collocazione sistematica farebbe pensare all'inadeguatezza del concetto di identità per spiegare quello di verità.

Poiché a guidare la presente ricerca è l'intento di stabilire la coincidenza o la distanza tra la posizione hegeliana e la *identity theory of truth*, sarebbe necessario considerare il significato di identità che Hegel individua in relazione alla *verità in quanto realizzata*, cioè in rapporto all'Idea, e non in relazione a un grado parziale o difettivo di essa. Il confronto, infatti, va mantenuto con riguardo a quegli elementi che per le due concezioni a tema

---

<sup>254</sup> *WdL III*, p. 237 (937).

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 237 (937).

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 238 (938).

<sup>257</sup> Il termine 'soggettività' è qui da intendersi in senso anti-soggettivistico. La soggettività del concetto indica il movimento di posizione delle differenze e di riconoscimento nell'assoluta alterità.

sono imprescindibili per la comprensione di cosa sia la verità nel suo senso 'pieno'. La nozione di identità che si dovrà analizzare in riferimento all'orizzonte hegeliano non potrà quindi essere cercata in una manifestazione parziale del suo significato propriamente speculativo, ma dovrà soffermarsi su ciò che per Hegel costituisce l'identità nel senso più filosoficamente compiuto del termine.

Cosa significa questo in rapporto allo sviluppo della *Scienza della logica*? Significa che per comprendere il concetto di identità che Hegel integra in quello di verità non ci si deve arrestare all'identità intesa come determinazione della riflessione, esposta all'interno della Dottrina dell'Essenza, né all'identità per come è restituita dalla logica formale. Al contrario, bisognerà leggerla nel processo più ampio che conduce alla realizzazione dell'Idea, da concepirsi, questa, come l'intero processo insieme al risultato o, ancora, come il risultato che ha condensato in sé tutto il processo.

A questo scopo sarà senz'altro utile considerare quanto Hegel afferma in merito all'identità come determinazione riflessiva dell'essenza, l'operazione però avrà tanto più senso perché indicherà, in prospettiva, cosa Hegel intenda, da un punto di vista speculativo, con quella stessa nozione.

La trattazione hegeliana dell'identità nella Dottrina dell'Essenza conferma quanto si è anticipato nel paragrafo precedente: che cioè l'identità definisce innanzitutto un movimento di autoriferimento negativo.

Ancora prima che l'identità possa essere individuata in una specifica *determinazione* dell'essenza, essa è il movimento di *riflessione* coincidente con l'essenza stessa. L'identità è quindi principalmente da intendersi come il movimento della 'pura identità' e solo secondariamente come identità determinata, cioè come una determinazione *posta* dal movimento di riflessione e che si distingue, ad esempio, dalla determinazione della diversità.

Con le parole di Hegel: «L'essenza è *dapprima* semplice riferimento a se stessa, pura *identità*. Questa è la sua determinazione, secondo la quale essa è piuttosto assenza di determinazione»<sup>258</sup>.

(1)

In cosa consiste la 'pura identità'? Essa è lo stesso movimento di riflessione dell'essenza, cioè «il *parere o il rispecchiarsi dell'essenza in se stessa*»<sup>259</sup>. Tale rispecchiamento è specificato da Hegel come «infinito ritorno in sé» da parte dell'essenza, per cui quest'ultima «non è una semplicità immediata, ma negativa»<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> *WdL II*, p. 258 (454).

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*

Il primo aspetto da rilevare è allora proprio questo: la pura identità esprime un *movimento di ritorno a sé*. Tale movimento può essere inteso come ‘semplice’ proprio per via della sua purezza, cioè per l’essere puramente questo movimento di ritorno a sé, che fa astrazione da qualsiasi determinazione<sup>261</sup>. Ma questo ‘semplice’, proprio perché si dà come movimento, non è un immediato, ma un’attività negativa. Che cosa significa ciò? Significa che la pura identità come riflessione in sé dell’essenza «è un movimento attraverso momenti diversi, un’assoluta mediazione con sé»<sup>262</sup>.

Riunendo insieme questi elementi, l’identità è presentata come autoriferimento negativo, ovvero come un movimento di infinito ritorno a sé, che non si dà però in modo immediato, ma media sé con sé, cioè si determina attraverso momenti diversi.

«Il concetto dell’identità» è dunque «di esser semplice negatività riferentesi a sé»<sup>263</sup>.

In questo, come si vedrà nel prossimo paragrafo, è già contenuto in nuce il significato speculativo dell’identità: l’essere un’identità negativa, cioè la negatività assoluta che si riferisce a sé e che in questo autoriferimento media sé con sé: che pone e toglie in sé le sue proprie determinazioni. Tuttavia, il movimento di riflessione dell’essenza esprime il processo dell’identità in modo ancora difettivo, esso sarà realizzato propriamente nell’autosviluppo del concetto<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> Cioè un movimento in cui «l’esser altro e la relazione ad altro è scomparsa assolutamente in se stessa nella pura eguaglianza a sé». Ivi, p. 260 (457).

<sup>262</sup> Ivi, p. 258 (454).

<sup>263</sup> Ivi, p. 261 (458).

<sup>264</sup> Questa difettosità dell’essenza consiste principalmente nel fatto che in essa «il concetto [...] non è ancora posto per sé *come tale*, ma è insieme affetto dall’essere immediato come da qualcosa che gli è anche estrinseco». *WdL I*, p. 46 (44-45). Cosa significa che l’essenza è ancora ‘affetta dall’essere immediato’? Una risposta concisa è contenuta nel § 114 dell’*Enciclopedia*. Qui Hegel considera l’essenza come la relazione a sé dell’identità pura e commenta: «Questa identità, risultando dall’essere, appare dapprima rivestita solo delle determinazioni dell’essere, e riferita a questo come a qualcosa di *estrinseco*. Allorché l’estrinseco vien preso così, separato dall’essenza, lo si chiama *inessenziale*. Ma l’essenza è essere in sé, è essenziale, solo in quanto ha in sé la negazione di sé, il riferimento ad altro, la mediazione. Essa ha perciò l’inessenziale come sua propria apparenza in sé. Ma, poiché il distinguere è contenuto nell’apparire o mediare, e il distinto, – nella sua distinzione da quella identità da cui proviene e nella quale non è, o è come apparenza, – riceve esso stesso la forma dell’identità; esso è così nel modo dell’immediatezza riferita a se stessa, cioè dell’essere [...]». Le determinazioni che il movimento della riflessione distingue in sé sono l’esser-posto, ciò che è solo un non-essere o un inessenziale. Del resto, questo esser-posto riproduce in sé il movimento della riflessione stessa – l’autoriferimento – e, pur rimandando ad altro, si presenta ancora come un’immediatezza che si relaziona a sé, come un essere che sembra estrinseco rispetto all’essenza. Non a caso, allora, la Logica Soggettiva è presentata da Hegel come «la logica del *concetto*, – cioè dell’essenza che ha tolta via la sua relazione a un essere o alla sua apparenza, e nella determinazione sua non è più esterna, ma è quel che sussiste liberamente per sé, il soggettivo determinantesi in sé, o meglio, il *soggetto* stesso». *WdL I*, p. 49 (48). In sostanza, il movimento di riflessione in sé dell’essenza conserva ancora, nelle determinazioni che si dà, la parvenza di un’alterità immediata, di un qualcosa di

Il seguente passaggio espone gli aspetti fin qui commentati e aggiunge alcune considerazioni:

L'essenza è la semplice immediatezza come immediatezza tolta. La sua negatività è il suo essere; essa è uguale a se stessa nella sua assoluta negatività, per cui l'esser altro e la relazione ad altro è scomparsa assolutamente in se stessa nella pura eguaglianza a sé. L'essenza è dunque semplice *identità* con sé<sup>265</sup>.

La 'semplicità negativa', o 'assoluta negatività' dell'identità in quanto riflessione dell'essenza può essere anche espressa come la 'semplice immediatezza come immediatezza tolta'.

Con questo si giunge a esplicitare una seconda caratteristica, già segnalata nel paragrafo precedente: l'identità (anche se presa come il movimento dell'autoriferimento) presenta il carattere dell'immediatezza. Ma di che immediatezza si tratta? Di un'immediatezza *mediata* e quindi tolta come immediatezza.

In questo frangente si dà inoltre l'occasione per distinguere il tipo di immediatezza dell'essere da quello dell'essenza. In entrambi i casi si ha a che fare con la struttura del puro autoriferimento, ma poiché essere ed essenza costituiscono due modalità diverse di organizzazione del contenuto logico, anche le modalità dell'autoriferimento presentano delle differenze, se non altro nel grado di astrazione o concretezza.

Questa identità con sé è l'immediatezza della riflessione. Essa non è quell'eguaglianza con sé che è l'*essere* o anche il *nulla*, ma è l'eguaglianza con sé che, come quella che si stabilisce quale unità, non è un ristabilirsi movendo da altro, ma è questo puro stabilire movendo da sé in se stesso, l'identità *essenziale*<sup>266</sup>.

Un altro aspetto da tenere a mente è che il movimento proprio dell'identità si costituisce come un ristabilirsi dell'unità con sé a partire da sé e non da altro. Si tratta dunque di un movimento interno a sé, che si distingue dal trapassare in altro (*übergehen*) proprio dell'essere. Il riflettersi dell'essenza è un movimento che riprende se stesso, in cui ciò che ha la parvenza dell'altro è subito dichiarato come nullo e cioè come *posto* dal

---

estrinseco. Nel concetto, invece, ogni determinazione è pervasa dal movimento del concetto stesso ed è perciò ad esso identico.

<sup>265</sup> *WdL II*, p. 260 (457).

<sup>266</sup> *Ibid.* Cfr. su questo punto Enz., § 113: «Il riferimento a se stesso nell'essenza è la forma dell'*identità*, della *riflessione in sé*; questa ha preso qui il posto dell'*immediatezza* dell'essere: entrambe sono le stesse astrazioni del riferimento a se stesso».

movimento di riflessione stesso; in quanto posto, l'altro è solo un momento che risprofonda in ciò che l'ha prodotto<sup>267</sup>.

Ad essersi tolte (e dunque a essere 'riassorbite') nel puro movimento dell'essenza sono le determinazioni dell'essere. In questo senso, allora, l'immediatezza dell'identità con sé della riflessione è un'immediatezza mediata, la quale si presenta come immediata perché ha tolto in sé la mediazione precedente. È proprio il togliimento della precedente mediazione e delle determinazioni dell'essere a far sì che l'identità con sé dell'essenza presenti un grado di immediatezza più concreta rispetto a quella dell'essere stesso.

Non è pertanto un'identità astratta, ossia non è sorta mediante un relativo negare che abbia avuto luogo fuori di essa ed abbia soltanto separato da lei il diverso, ma del resto lo abbia lasciato fuori di lei come essente, così prima come dopo. Anzi l'essere ed ogni determinatezza dell'essere si è tolta non relativamente, ma in se stessa; e questa semplice negatività in sé dell'essere è l'identità stessa. Essa è pertanto ancora in generale lo stesso che l'essenza<sup>268</sup>.

(2)

Nella trattazione hegeliana dell'identità è poi da considerare l'identità *determinata*, cioè come determinatezza posta da quel movimento di infinita riflessione in sé dell'essenza che è l'identità *pura*.

Che caratteristiche hanno, in generale, le determinazioni della riflessione (vale a dire, i contenuti determinati in cui la riflessione si differenzia)?

Si è visto che la riflessione, come infinito ritorno a sé, è una semplicità *negativa*: «è un movimento attraverso momenti diversi»<sup>269</sup>. Però, specifica Hegel, «l'essenza appare in questi suoi momenti; questi son perciò essi stessi delle determinazioni riflesse in sé»<sup>270</sup>.

Ciò significa che anche le determinazioni della riflessione, identità determinata compresa, riproducono in sé il movimento tipico dell'essenza, poiché, in realtà, è l'essenza stessa ad essere in queste sue determinatezze.

Questa peculiarità costituisce il primo dei due lati delle determinazioni della riflessione, quello per cui esse appaiono come «determinazioni che si riferiscono a sé e che con ciò sono in pari tempo sottratte alla determinatezza contro l'altro»<sup>271</sup>. Secondo questo lato, dunque, esse appaiono come irrelate ad altro, come autonome e per sé stanti. Hegel suggerisce che è proprio tale aspetto delle determinazioni della riflessione ad aver fatto sì che queste nella logica formale venissero *fissate* in leggi universali

---

<sup>267</sup> Cfr. *WdL II*, p. 264 (462): il «puro movimento della riflessione» è un «movimento in cui l'altro si affaccia soltanto come parvenza, come immediato dileguarsi. [...] la diversità è soltanto un dileguarsi; il movimento rientra in se stesso».

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 260 (457).

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 258 (454).

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> *Ivi*, p. 259 (455-456).

del pensiero. L'autoriferimento e la conseguente esclusione della relazione ad altro avrebbero infatti favorito la tendenza alla cristallizzazione di queste determinazioni logiche. Tuttavia, il riferimento a sé è solo uno degli elementi da considerare.

Se infatti da un lato vi è «il loro esser riflesse», non si deve trascurare il secondo lato delle determinazioni della riflessione: l'«*esser posto*» o la «loro *determinatezza* come tale, che le trascina nel passare e nella loro negazione»<sup>272</sup>. Esso sono dunque «un esser posto riflesso in sé»<sup>273</sup>, ed è proprio questo esser posto, e quindi il loro dipendere dal movimento che le ha prodotte, a rivelarle come determinate le uno contro le altre.

[...] le determinazioni della riflessione hanno bensì la forma di essere uguali a se stesse e quindi irrelative ad altro e senza opposizione; ma, come risulterà dalla lor più particolar considerazione (o come è chiaro immediatamente in esse, come nell'identità, nella diversità, nell'opposizione), son *determinate* le une *contro* le altre, epperò la loro forma di riflessione non le salva dal passaggio e dalla contraddizione<sup>274</sup>.

Queste osservazioni conducono ad un ulteriore aspetto da tenere presente per la considerazione dell'identità: essa si mostrerà come avente a propria parte costitutiva la differenza. Ciò conduce ad abbandonare una nozione di identità astratta e permette di guadagnare un elemento speculativo nella comprensione di cosa sia per Hegel l'identità.

Ora, come avviene la produzione dell'identità determinata e in che senso la differenza è parte costitutiva di essa?

Come visto, l'«identità è anzitutto l'essenza stessa, non ancora una determinazione di essa; è l'intera riflessione, non un momento distinto di questa»<sup>275</sup>. L'identità come 'intera riflessione' è «negazione assoluta», cioè «è la negazione che nega immediatamente se stessa»<sup>276</sup>. Cosa significa per l'essenza, a questo livello, essere negazione della negazione? Significa che quanto viene posto costituisce ciò che in vari luoghi Hegel chiama 'prima negazione': ciò che viene posto, in quanto differenza posta, nega il movimento che l'ha posto, cioè si determina rispetto a esso. Ma questo esser posto, questa prima negazione, viene subito negata dal movimento stesso dell'essenza. Pertanto, l'essenza come 'negazione che nega immediatamente se stessa' è «un non essere e una differenza che sparisce nel suo sorgere, ossia un distinguere per cui non vien distinto nulla, ma che rovina immediatamente in se stesso»<sup>277</sup>.

---

<sup>272</sup> Ivi, p. 260 (457).

<sup>273</sup> Ivi, p. 259 (456).

<sup>274</sup> Ivi, p. 260 (456).

<sup>275</sup> Ivi, p. 261 (458).

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Ivi, p. 261 (458-459).

L'esser posto dilegua immediatamente, perché viene dichiarato come un non essere: come avente in altro la propria ragion d'essere. Qui il «distinguere è» propriamente «il porre il non essere come non essere dell'altro»<sup>278</sup>. Ma l'attività stessa del distinguere, poiché ciò che viene distinto dilegua subito, è qualcosa che risprofonda nel movimento di riflessione dell'essenza: «il non essere dell'altro è il togliersi dell'altro e quindi dello stesso distinguere»<sup>279</sup>.

A questo livello avviene il passaggio decisivo per giungere a comprendere l'identità come avente a propria parte costitutiva la differenza. Nel togliersi dell'attività del distinguere «si ha [...] il distinguere come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso, un non essere che ha il suo non essere non in un altro, ma in se stesso»<sup>280</sup>.

Questo significa che il togliersi del distinguere è a sua volta una negazione della negazione: il togliersi (il negarsi) del distinguere è la negazione delle differenze poste e subito dichiarate come un non essere. Ma questo non essere (che è la differenza immediatamente tolta) era stato posto dallo stesso movimento dell'essenza. Pertanto, tale non essere è il non essere dell'essenza medesima.

La negazione di se stessa da parte dell'attività del distinguere mostra questa medesima attività negativa come negatività assoluta: come negatività che nega se stessa. Il distinguere, nel togliersi, rivolge la propria attività negativa su se stesso, nega se stesso. «Si ha dunque la differenza riferentesi a sé, riflessa, ossia la *differenza pura, assoluta*».

Se inizialmente il movimento di riflessione dell'essenza si era mostrato come identità pura, ora esso è presentato come, al tempo stesso, differenza pura. Identità pura e differenza pura costituiscono in realtà il medesimo movimento<sup>281</sup>. Che si voglia prendere quest'ultimo come identità pura o come differenza pura, la dinamica rimane comunque la stessa: l'autoriferimento negativo, la negazione della negazione o negatività assoluta.

Così si esprime Hegel in merito alla coincidenza di identità pura e differenza pura:

[...] l'identità è la riflessione in se stessa, che è questo solo come un respingere interno, e questo respingere è come riflessione in sé, un respingere che immediatamente si riprende in sé. Essa è pertanto identità come differenza

---

<sup>278</sup> Ivi, p. 261 (459).

<sup>279</sup> Ibid.

<sup>280</sup> Ivi, pp. 261-261 (459). Cfr. su questo punto *Enz.*, § 114: «l'essenza è essere in sé, è essenziale, solo in quanto ha in sé la negazione di sé, il riferimento ad altro, la mediazione. Essa ha perciò l'inessenziale come sua propria apparenza in sé».

<sup>281</sup> Cfr. cosa Hegel scrive a proposito della differenza assoluta: «La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé; è quel nulla che vien detto col parlare identico; è il momento essenziale dell'identità stessa, la quale in pari tempo si determina come negatività di lei stessa». *WdL II*, p. 265 (464).

identica con sé. La differenza è però identica con sé, solo in quanto è non l'identità, ma un'assoluta non identità. La non identità però è assoluta, in quanto non contiene nulla del suo altro, ma solo se stessa, vale a dire, in quanto è assoluta identità con sé. L'identità è dunque in *lei stessa* assoluta non identità<sup>282</sup>.

L'identità è piuttosto differenza identica con sé, cioè un distinguere (un respingere interno) che si toglie immediatamente nella riflessione in sé, nel ritorno a sé del movimento di riflessione. Da parte sua, la differenza, per essere identica a se stessa, cioè per essere differenza in quanto tale, deve essere non-identità. Ma la non-identità può dirsi veramente assoluta quando è assoluta differenza, quando cioè non è identica a nulla del suo altro ma è identica solo a se stessa. In tal modo si vede come l'identità sia differenza e come la differenza sia identità. L'una costituisce l'altra necessariamente: l'una non può darsi senza l'altra.

Se però l'identità come il movimento della riflessione è «in *lei stessa* assoluta non identità», essa è «per contro anche la *determinazione* dell'identità»<sup>283</sup>. Infatti, in quel distinguere che pur dilegua subito, la riflessione pone delle differenze (dei non-essere, degli esser-posti) internamente a sé. L'identità pura «come riflessione in sé [...] si pone come il suo proprio non essere; è l'intero, ma come riflessione si pone come il suo proprio momento, come un esser posto, dal quale essa è il ritorno in sé. Soltanto così qual suo momento essa è l'identità come tale, qual *determinazione* della semplice eguaglianza con sé, contro l'assoluta differenza»<sup>284</sup>.

L'identità pura, come intero della riflessione, distinguendosi in sé, pone in queste distinzioni se stessa come momento: come un non essere dal quale poi tornerà nell'identità (negativa) con sé. L'identità determinata è allora solo un momento dell'identità pura (che è al contempo differenza pura).

Nelle due importanti note che corredano la trattazione dell'identità, Hegel cerca di mostrare, di contro alla prospettiva della logica formale, come la stessa identità determinata necessiti della differenza determinata per costituirsi in quanto identità, e viceversa<sup>285</sup>.

In particolare Hegel si scaglia contro la rappresentazione astratta dell'identità, espressa dalla formula  $A=A$ , per cui essa è presa come qualcosa

---

<sup>282</sup> Ivi, p. 262 (459).

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Cfr. ivi, pp. 261-265 (458-463). Cfr. ad esempio: «[...] la considerazione di tutto ciò che è mostra *in lui stesso* che nella sua eguaglianza con se stesso è diseguale a sé e contraddittorio, e che nella sua diversità, nella sua contraddizione, è identico con sé, e ch'esso è in lui stesso questo movimento del passare l'una di queste determinazioni nell'altra, e ciò perché ciascuna è in lei stessa l'opposto di lei stessa». Ivi, p. 261 (458). Vedi anche ivi, pp. 263-264 (461): «l'*esperienza*» contiene «l'identità in unione colla diversità ed è l'*immediata confutazione* dell'affermazione che l'identità astratta sia come tale qualcosa di vero, poiché appunto il contrario, cioè l'identità solo unita colla diversità, è ciò che si dà a vedere in ogni esperienza».



di statico, come l'immediata e vuota uguaglianza di qualcosa a se stesso, ed è posta accanto alla differenza, senza che le due si compenetrino.

Il pensare, che si mantiene nella riflessione esterna [...] non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Cotesto pensare ha sempre davanti a sé soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sé la differenza. Crede che [...] si tiri fuori a parte l'identità e *poi anche* si ottenga *daccapo, accanto a quella*, la differenza; crede cioè che si abbia ora un porre come eguale, ora anche, di rimando, un porre come diseguale; un porre come eguale, in quanto si fa *astrazione* dalla differenza, un porre come diseguale, in quanto si fa *astrazione* dal porre come eguale. [...] Al contrario quell'identità, che dovrebb'esser fuori della differenza, e quella differenza, che dovrebb'esser fuori dell'identità, son prodotti della riflessione esterna e dell'astrazione, che si tien ferma in maniera arbitraria a questo punto della diversità indifferente<sup>286</sup>.

La conclusione verso cui Hegel vuole condurci è dunque che «non già estrinsecamente, ma in lei stessa, nella sua natura, l'identità consiste nell'esser diversa»<sup>287</sup>.

Possiamo ora riassumere i risultati guadagnati a seguito dell'analisi appena svolta. Essi serviranno per la considerazione di come il movimento dell'identità sia realizzato speculativamente nel concetto.

Ciò che conta in questo frangente è concentrarsi sull'identità pura, più che sull'identità determinata. Quest'ultima si toglie nella dialettica delle determinazioni della riflessione, mentre l'identità pura come 'intera riflessione' caratterizza il movimento stesso dell'essenza, il '*sich reflektieren*', che ha la propria verità nello svilupparsi del concetto (*sich entwickeln*). L'identità pura come riflessione troverà quindi la propria verità nel movimento proprio del concetto.

I caratteri speculativi dell'identità sono però già proposti nella sezione dedicata all'essenza, sebbene il movimento dell'identità qui espresso non sia ancora realizzato nel suo grado più alto.

Tali caratteri sono i seguenti:

(a) innanzitutto, l'identità si esprime come *autoriferimento negativo*: un movimento negativo di ritorno a sé. Tale autoriferimento è negativo perché 'passa attraverso momenti diversi', i quali però sono tolti nel ritorno a sé;

(b) il movimento proprio dell'identità si costituisce come un ristabilirsi dell'unità con sé a partire da sé e non da altro, è quindi un *movimento immanente a sé*, che non è 'innescato' da qualcosa di esterno;

(c) l'identità esprime una 'semplicità negativa', il suo carattere di immediatezza è dovuto al fatto che in essa si sia tolta la precedente mediazione. Essa è quindi un'*immediatezza mediata*;

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 261 (458).

<sup>287</sup> Ivi, p. 262 (460).

(d) l'identità pura è altrettanto un distinguere in se stessa e un togliere le distinzioni, per cui essa è *differenza pura*. La coincidenza di identità pura e differenza pura può essere resa con un'unica espressione, quella di 'negatività assoluta'<sup>288</sup>.

Tutto ciò ha estrema rilevanza per il concetto hegeliano di verità.

«La verità» stessa, commenta infatti Hegel, «è completa solo nell'unità dell'identità colla diversità, [...] essa consiste solo in questa unità»<sup>289</sup>. Tali dichiarazioni ricordano quelle presenti nella *Differenz*, in cui Hegel sostiene che «l'assoluto stesso è [...] l'identità dell'identità e della non-identità; opporre ed esser-uno sono contemporaneamente in esso»<sup>290</sup>. Ciò conferma che il movimento della verità è un processo che si dà come negatività assoluta, come identità dell'identità pura e della differenza pura: un processo in cui la differenza posta è ricondotta nell'identità con ciò che l'ha posta.

Se questo movimento ha nell'essenza il nome di 'identità', nel concetto esso si mostra come 'universalità'.

#### 4.2. *L'identità come universalità concreta del concetto*

L'aggiunta al § 115 dell'*Enciclopedia* compendia alcuni dei punti salienti dell'identità, per come questa è trattata nella *Dottrina dell'Essenza*, e funge al tempo stesso da ponte verso le considerazioni che ora dovranno essere sviluppate.

L'identità è dapprima quello che precedentemente avevamo come essere, ma ormai divenuto mediante il superamento della determinatezza immediata [...]. – È molto importante intendersi adeguatamente sul vero significato dell'identità e, anzitutto, sul fatto che l'identità non deve essere intesa come identità astratta, ossia come l'identità che esclude la distinzione. [...] Si può dire che il vero sapere intorno a Dio comincia con il saperlo come identità, come identità assoluta, il che implica al tempo stesso che ogni potenza e magnificenza del mondo scade di fronte a Dio e può sussistere soltanto come manifestarsi della sua potenza e della sua magnificenza. – Così pure è proprio attraverso l'identità, come coscienza di se stesso, che l'uomo si distingue dalla natura in generale e, più precisamente, dall'animale, che non arriva a cogliere se stesso come Io, cioè come pura identità in se stesso. – Quanto poi al significato dell'identità in relazione al pensiero, la cosa più importante è, anzitutto, il non scambiare la vera identità che contiene in sé l'essere e le sue determinazioni come superate, con l'identità astratta semplicemente formale. [...] Certamente il concetto ed

---

<sup>288</sup> Cfr. *ivi*, p. 265 (462): «questa identità è [...] la negatività, l'assoluta differenza da se stessa».

<sup>289</sup> *Ivi*, pp. 262-263 (460).

<sup>290</sup> *Diff.*, p. 64 (79).

anche l'idea sono identici a sé, ma soltanto in quanto, al tempo stesso, contengono in sé la distinzione<sup>291</sup>.

In considerazione del fatto che l'identità è affrontata da Hegel all'interno della Dottrina dell'Essenza, e quindi a un livello di realizzazione parziale della verità, è appropriato definire la verità come *identità* del concetto con se stesso (cioè con la sua realtà)? È innegabile che fra le varie espressioni usate da Hegel per enunciare in cosa consista la verità speculativa compaia anche il termine 'identità'. Nello stesso brano appena citato Hegel dichiara il concetto e l'Idea come identici a sé. Tuttavia, nel rifarsi alla nozione di identità in riferimento alla sfera propria del concetto, bisognerà intenderla nel grado più alto della sua realizzazione, sarà cioè necessario prendere in considerazione l'identità nel suo concetto, nella sua verità. Ebbene, l'identità nella sua verità, nella sua elevazione alla sfera del concetto, è ciò che Hegel chiama *universalità*<sup>292</sup>.

Se si dovesse guardare a quest'ultima dal punto di vista della genesi del concetto, avremmo come suoi antecedenti l'*immediatezza* dell'essere e l'*identità*, appunto, dell'essenza, in cui le determinazioni dell'essere sono superate e cioè tolte nella loro pretesa di sussistere per sé.

Immediatezza, identità e universalità esprimono, secondo un decrescere di astrazione ed esteriorità, la relazione del puro autoriferimento, che Hegel rende anche attraverso il termine 'semplicità'.

Già a proposito della riflessione in sé dell'essenza si notava che questa è una semplicità *negativa*, che torna a sé attraverso momenti diversi, cioè attraverso la posizione e il togliimento dei distinti.

Se l'universalità del concetto è la verità dell'identità dell'essenza, ciò significa che il puro autoriferimento a sé del concetto (a) manterrà qui i caratteri speculativi già emersi a proposito dell'identità, ma (b) supererà quanto nell'essenza si mostrava come ancora unilaterale: la relazione all'alterità.

In altri termini, l'autoriferimento del concetto è certamente (a) un'identità con sé negativa (una semplicità negativa), vale a dire, un'identità che abbia in sé il momento della distinzione, ma (b) i distinti – le determinazioni del concetto – saranno essi stessi identici al concetto, cioè qualcosa in cui esso si autosviluppa ed è presso se stesso.

Entrambi gli aspetti sono stati già toccati in precedenza.

(a)

In merito al primo punto, piuttosto indicative sono le seguenti affermazioni hegeliane:

---

<sup>291</sup> *Enz.*, § 115 Z.

<sup>292</sup> Cfr. *WdL III*, p. 46 (697): «Nel concetto l'identità è sviluppata ad universalità, la differenza a particolarità, l'opposizione, che torna nel fondamento, ad individualità. In queste forme quelle determinazioni riflessive sono come sono nel loro concetto».

Il concetto è [...] dapprima l'*assoluta identità con sé* in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con se stessa. Questo *puro riferimento* del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'*universalità* del concetto. L'*universalità*, essendo la determinazione sommamente *semplice*, non sembra in grado di essere spiegata, poiché una spiegazione deve entrare in determinazioni e distinzioni e predicare del suo oggetto, mentre il semplice vien con ciò anzi mutato che spiegato. È però appunto la natura dell'universale, di essere un tal semplice che per l'assoluta negatività contiene *dentro di sé* la più alta differenza e determinatezza. L'*essere* è semplice come *immediato*; perciò non è se non un che d'*opinato*, né di esso si può dire cos'è; quindi è immediatamente uno stesso col suo altro, il *non essere*. Appunto questo è il suo concetto, di essere un tal semplice che immediatamente sparisce nel suo opposto; è il *divenire*. L'*universale* al contrario è il *semplice* che è in pari tempo *il più ricco in se stesso*, perché è il concetto<sup>293</sup>.

Non solo in questo brano l'universalità del concetto è presentata come autoriferimento negativo (come '*puro riferimento sé* in quanto si pone mediante la negatività') ma è anche definita come un 'semplice' che è però riccamente determinato, poiché è piuttosto un'immediatezza che ha tolto la mediazione precedente<sup>294</sup>. In ciò si ritrovano dunque quei caratteri speculativi attraverso cui anche l'identità era stata proposta.

A ulteriore approfondimento di questi punti, vale quanto si diceva a proposito del 'concetto del concetto'. Qui l'universalità del concetto non è ancora 'concreta', nel senso che ci si trova, appunto, solo al livello del *concetto* del concetto. Tuttavia, in questo è già indicata la particolare struttura che, quando realizzata, mostra il concetto come identità di sé e della sua realtà, cioè come verità.

È opportuno ricordare i due lati che contraddistinguono il 'concetto del concetto' e di cui lo stesso autosviluppo del concetto è la realizzazione. Si ricorderà che Hegel ritrova questi medesimi caratteri anche nell'Io (non a caso, nel brano citato più sopra, l'Io è presentato come pura identità in se stesso).

Ora, il concetto (come l'Io) è tanto 'puro riferirsi a sé' quanto 'assoluta determinatezza'. Le due cose in realtà coincidono, poiché il puro autoriferimento del concetto si attualizza come autoriferimento negativo, cioè come un ritorno all'identità con sé attraverso la posizione delle proprie determinazioni.

---

<sup>293</sup> Ivi, p. 33 (680).

<sup>294</sup> Cfr. ivi, p. 60 (715): «nella sfera del concetto non si può dare altra *immediatezza* che quella che contiene *in sé e per sé* la mediazione e che è sorta col togliere di questa, vale a dire l'*immediatezza universale*».

Il concetto nella sua semplice relazione a se stesso, è assoluta determinatezza, determinatezza però che come riferentesi soltanto a sé, è anche immediatamente semplice identità. [...] Ma questa identità ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinatezza che si riferisce a sé, e così il concetto è un *singolo*<sup>295</sup>.

L'universalità (concreta) del concetto, per cui esso è autoriferimento negativo e dunque è identico con sé, non è altra cosa dal processo di individualizzazione in cui l'universalità stessa pone le differenze internamente a sé. Il concetto è «assoluta *universalità*, che è altrettanto immediatamente assoluta *individuazione*»<sup>296</sup>.

Così come era per l'essenza, il concetto può dirsi identico a sé solo nella misura in cui tale identità non sia astratta ma 'contenga la differenza', cioè si autodetermini. A questo proposito torna utile un brano già citato nelle sezioni iniziali del presente capitolo:

Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta, – il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato [*angemessen*] a lei»<sup>297</sup>.

Come si vede, l'universalità (concreta) del concetto, che è effettiva solo nel concetto realizzato, cioè nell'Idea, mantiene i caratteri speculativi dell'identità prima indicati: essa è autoriferimento negativo; ha in sé e non in altro il proprio motore; esprime una semplicità negativa in cui l'immediatezza è in realtà mediazione tolta; è contemporaneamente un differenziarsi in se stessa.

(b)

Cosa dire in merito ai 'distinti', cioè alle determinazioni del concetto? Si affermava che l'universalità del concetto è verità dell'identità dell'essenza perché in essa si manifesta in modo propriamente speculativo la relazione all'alterità. Le determinazioni del concetto non si presentano come un altro rispetto ad esso, ma come ciò in cui il concetto si autosviluppa: il concetto in quanto universalità è cioè in ogni sua determinazione.

[...] il primo negativo, ossia la *determinazione*, non è anzitutto un termine per l'universale, ma questo *vi si mantiene* ed è positivamente identico con sé. Le categorie dell'essere erano essenzialmente, come concetti, queste identità delle

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 16 (657). Cfr. su questo punto anche ivi, p. 33 (681): l'universale «è [...] *in primo luogo* il semplice riferimento a se stesso; è soltanto *dentro di sé*. Ma questa identità è *in secondo luogo* dentro di sé assoluta *mediazione*».

<sup>296</sup> Ivi, p. 17 (659).

<sup>297</sup> Ivi, pp. 25-26 (669-670).

determinazioni con se stesse, nel loro termine o nel loro esser altro; questa identità però era soltanto *in sé* il concetto; non era ancora manifestata. Quindi è che la determinazione qualitativa come tale tramontava nella sua altra ed aveva per sua verità una determinazione da lei *diversa*. L'universale, all'incontro, anche quando si pone in una determinazione, vi *rimane* quello che è. È l'*anima* del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non vien trascinato via nel *divenire*, ma *si continua* non turbato attraverso ad esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale, conservazione. Nello stesso tempo però non *appare*, soltanto, nel suo altro, come la determinazione riflessiva. Questa in quanto è un che di *relativo* non si riferisce soltanto a sé, ma è un *riferire*. Si fa conoscere nel suo altro, ma non fa che *apparire* in quello, e l'apparire di ciascuno nell'altro, ossia il loro reciproco determinarsi ha, col loro star per sé, la forma di un'attività estrinseca. – Al contrario l'*universale* è posto come l'essenza della sua determinazione, come la *propria natura positiva* di essa. La determinazione, infatti, che costituisce il suo negativo è nel concetto solo come un *esser posto*, o essenzialmente solo in pari tempo come il negativo del negativo, e non è che come questa identità del negativo con sé, la quale è l'universale. Questo è pertanto anche la *sostanza* delle sue determinazioni; ma in modo che quello che per la sostanza come tale era un *accidentale*, la propria *mediazione* del concetto con se stesso, è la sua propria *riflessione immanente*. [...] L'universale è quindi la potenza *libera*. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. [...] potrebbe anche chiamarsi il *libero amore* e l'*illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *diverente* solo come *a se stesso*; nel diverente esso è tornato a *se stesso*»<sup>298</sup>.

Il rapporto all'alterità si articola quindi principalmente attraverso tre modalità, corrispondenti ai movimenti peculiari dell'essere, dell'essenza e del concetto. Dal *trapassare* nell'altro, attraverso l'*apparire* in altro, si giunge, nel concetto, allo *sviluppo* in altro, dove questa 'alterità' è un esser posto che ha come 'essenza della sua determinazione', 'come *propria natura positiva*', l'universale stesso. L'alterità è cioè qui un 'diverso' in cui in realtà il concetto è presso se stesso.

Il movimento di attuazione di quanto inizialmente è solo il concetto del concetto è ciò che Hegel chiama 'metodo'. È dunque propriamente quest'ultimo a esprimere il processo negativo di identità del concetto con se stesso (cioè con la sua realtà): quel processo che culmina nell'Idea come verità.

Si ricorderà che il metodo è definito da Hegel come «il concetto *che conosce se stesso, che ha per oggetto sé* come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, epperò come pura corrispondenza [*als das reine Entsprechen*] del concetto e

---

<sup>298</sup> Ivi, pp. 34-35 (681-683).

della sua realtà»<sup>299</sup>. Il metodo è inoltre presentato come «il movimento del concetto stesso [...], il movimento che determina e realizza se stesso»<sup>300</sup>.

È allora il movimento di tale realizzazione a costituire il senso speculativo dell'identità. Non solo: questo processo coincide con il movimento della soggettività; ciò chiarisce allora in che senso il vero debba essere concepito 'non tanto come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto'. La verità è soggettività (in un'accezione anti-soggettivistica del termine) proprio perché esibisce il movimento del metodo.

Nella sezione conclusiva del terzo libro della *Scienza della logica* Hegel espone i tre momenti del metodo, cioè del processo di identità negativa del concetto con sé<sup>301</sup>. Essi sono rispettivamente riassumibili nelle fasi (1) dell'*universalità semplice*, (2) della *prima negazione* (o momento dialettico-negativo) e (3) della *negazione della negazione* come universalità concreta.

(1) Il cominciamento del metodo ha la determinatezza «di essere il semplice e l'universale», ma questa, sostiene Hegel «è la *determinatezza* per cui esso è manchevole. L'universalità è il puro, semplice concetto, e il metodo, [...] sa che l'universalità è soltanto un momento e che in essa il concetto non è ancora determinato in sé e per sé»<sup>302</sup>.

Siamo qui ancora al livello del mero concetto del concetto, tuttavia, in esso è già contenuto *in sé* ciò che il concetto è nella sua verità: concetto adeguato. Per questo Hegel scrive che «nel metodo assoluto l'universale ha valore non già di semplice astratto, ma di universale oggettivo, vale a dire che è *in sé la totalità concreta*, ma che non è ancora *posto*, non è ancora *per sé* cotesta totalità»<sup>303</sup>.

Proprio perché il concetto come universalità semplice è già *in sé* la totalità concreta, «l'immediato del cominciamento dev'essere *in lui stesso* il manchevole, ed esser fornito dell'*impulso* a portarsi avanti»<sup>304</sup>.

L'impulso a 'portarsi avanti' è la spinta ad autodeterminarsi, cioè a porre quei contenuti determinati che nell'universalità semplice del concetto non sono ancora sviluppati.

(2) Questa operazione è «il primo grado dell'andar oltre, – il sorgere della *differenza*, il *giudizio*, il *determinare* in generale»<sup>305</sup>. Qui il concetto si distingue

---

<sup>299</sup> Ivi, p. 238 (937).

<sup>300</sup> Ibid.

<sup>301</sup> La divisione in *tre* momenti è già di per sé un'opera di astrazione. Essi sono separati per comodità di spiegazione, ma è chiaro che, in un'ottica hegeliana, questi devono essere presi come integrati in un unico processo.

<sup>302</sup> *WdL III*, p. 240 (940).

<sup>303</sup> Ivi, p. 240 (941). Vedi anche ivi, pp. 245-246 (947): «Siccome il primo ossia l'immediato è il concetto *in sé*, e quindi è anche soltanto *in sé* il negativo, così il momento dialettico vi consiste in questo, che la *differenza* ch'esso contiene *in sé* vi vien posta».

<sup>304</sup> Ivi, p. 240 (940-941). Cfr. anche ivi, p. 241 (942): «La totalità concreta che costituisce il cominciamento ha come tale in lei stessa il cominciamento dell'andar oltre e dello sviluppo».

<sup>305</sup> Ibid.

in sé: «i primi distinti sono anzitutto dei *diversi*»<sup>306</sup>. Come dobbiamo intendere questi diversi? Hegel descrive questo passaggio come un momento tanto analitico quanto sintetico.

Esso è analitico perché «il metodo assoluto trova e conosce la *determinazione* dell'universale nell'universale stesso»<sup>307</sup>. In altre parole, il determinare del concetto è un *determinarsi*, un porre la distinzione in se stesso, la qual cosa fa sì che i 'diversi' siano in realtà ciò che è già contenuto nel concetto. «Il metodo assoluto [...] non si conduce come riflessione estrinseca, ma prende il determinato dal suo oggetto stesso, poiché ne è appunto il principio immanente, l'anima»<sup>308</sup>. Se dunque il metodo è analitico è perché esso trova «esclusivamente nell'universale del cominciamento l'ulteriore determinazione di esso stesso»<sup>309</sup>.

Del resto, si può qui parlare anche di un momento sintetico, poiché il «*semplice universale*, viene, per via della determinatezza che ha nella sua stessa immediatezza e universalità, a mostrarsi come un *altro*»<sup>310</sup>.

Riassume Hegel:

Questo momento tanto sintetico quanto analitico del *giudizio*, per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'*altro di sé*, è da chiamarsi il momento *dialettico*<sup>311</sup>.

L'altro da sé in cui il concetto come semplice universale si è determinato costituisce il 'primo negativo', cioè la negazione dell'immediatezza dell'universalità semplice. In questo modo, la stessa universalità semplice si mostra non più come immediata, ma come mediata: essa si rapporta ora all'altro da sé, a un'alterità, però, che essa stessa ha posto come distinzione in sé.

Questa è ora appunto la posizione notata dianzi, per cui un Primo universale, *considerato in sé e per sé*, si mostra come l'altro di se stesso. [...] questa determinazione si può intender nel senso che qui quello che prima era un *immediato* sia con ciò come un *mediato*, sia *riferito* ad un altro, vale a dire che l'universale sia come un particolare.

Il *secondo*, che così è sorto, è pertanto il *negativo* del primo e, se guardiamo anticipatamente allo sviluppo che verrà poi, è il *primo negativo*. L'immediato, da questo lato negativo, è *tramontato* nell'altro; l'altro però non è essenzialmente il *vuoto Negativo*, il *nulla*, che si prende come il risultato ordinario della dialettica, ma è l'*altro del primo*, il *negativo* dell'*immediato*; dunque è determinato come il *mediato*, – *contiene* in generale in sé la *determinazione del primo*. Il primo è pertanto essenzialmente anche *conservato e mantenuto* nell'altro. – Tener fermo il positivo

---

<sup>306</sup> Ibid.

<sup>307</sup> Ibid.

<sup>308</sup> Ibid.

<sup>309</sup> Ivi, p. 242 (942).

<sup>310</sup> Ibid.

<sup>311</sup> Ivi, p. 242 (943).



nel suo negativo, il contenuto della presupposizione nel risultato, questo è ciò che vi ha di più importante nel conoscere razionale<sup>312</sup>.

Il ‘primo negativo’, come negazione determinata, conserva in sé il ‘contenuto della presupposizione’ del grado precedente ed eleva questo contenuto a un livello più speculativo. La determinazione del concetto in sé stesso è infatti il concetto stesso, ma in un grado più concreto rispetto al mero concetto del concetto.

In questo grado dialettico-negativo, dice Hegel, è già presente la contraddizione come unità degli opposti. Che il contenuto del ‘primo universale’ sia conservato nel ‘primo negativo’ non significa altro che questo: il positivo è contenuto nel negativo. Qui il negativo potrebbe sembrare innanzitutto una determinazione, un mediato (cioè, potremmo dire, un risultato), ma, precisa Hegel, esso è da intendersi propriamente come una *relazione*: come l’attività del mediare<sup>313</sup>. Infatti il negativo «è il negativo, *ma del positivo*, e racchiude in sé questo»<sup>314</sup>. Il negativo, come altro del positivo, è necessariamente in relazione a ciò di cui esso è il negativo, cioè al contenuto immediato dell’universalità semplice.

È dunque l’*altro* non già quasi di uno di fronte a cui fosse indifferente (così non sarebbe un altro, né una relazione o rapporto), ma l’*altro in se stesso*, l’*altro di un altro*. Perciò racchiude in sé il suo proprio altro ed è pertanto, *qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa*<sup>315</sup>.

La contraddizione è già presente nel momento dialettico-negativo (o nel primo negativo) proprio perché qui il concetto si manifesta come altro in se stesso. Il primo negativo è l’altro del positivo, ma in modo tale da conservarlo in se stesso. Nel negativo come relazione (come mediazione) è quindi già contenuta l’unità tra sé e il suo altro, «quindi il momento dialettico consiste in lui nel porre quell’*unità* che è in lui contenuta»<sup>316</sup>.

Commenta Hegel, le «determinazioni *opposte* in un’unica *relazione*, son già *poste* e son lì pronte per il pensiero»<sup>317</sup>.

(3) Questa unità degli opposti in un’unica relazione è quanto costituisce il vero e proprio punto di svolta, poiché conduce al terzo momento<sup>318</sup> del metodo: quello della negazione della negazione, o ‘secondo negativo’.

---

<sup>312</sup> Ivi, pp. 244-245 (946).

<sup>313</sup> Cfr. ivi, p. 245 (947).

<sup>314</sup> Ibid.

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> Ivi, p. 246 (947). Prosegue qui Hegel: «Se perciò il negativo, il determinato, il rapporto, il giudizio e tutte le determinazioni che cadono sotto questo secondo momento non appaiono già per se stesse come la contraddizione e come dialettiche, cotesto è un semplice difetto del pensare, che non mette assieme i suoi pensieri. Perocché il materiale, le determinazioni *opposte* in un’unica *relazione*, son già *poste* e son lì pronte per il pensiero». Ibid.

<sup>317</sup> Ibid.

La negatività qui considerata costituisce ora il *punto* in cui si ha la *svolta* del movimento del concetto. Essa è il *semplice punto del riferimento negativo a sé*, l'intima fonte di ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in se stesso e per cui soltanto esso è un vero; perocché solo su questa soggettività riposa il togliere dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità. – Il *secondo* negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel togliere della contraddizione; ma neppur esso, non meglio che la contraddizione, è l'*opera di una riflessione esteriore*, essendo anzi l'*intimo, più oggettivo momento* della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un *soggetto*, una *persona*, un *libero*<sup>319</sup>.

La negatività assoluta del concetto, per cui esso è negazione della negazione, può essere presa come 'terzo momento' del metodo, ma propriamente essa definisce l'*intero* processo del concetto. Questa negatività è ciò che costituisce il concetto in quanto soggetto e che pone la verità come identità *negativa* del concetto con la realtà, cioè come identità del concetto con le differenze che esso stesso ha posto internamente a sé.

Prosegue Hegel:

In questo punto di svolta del metodo ritorna parimenti in se stesso il corso del conoscere. Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il *ristabilimento* della *prima immediatezza*, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il *positivo*, l'*identico*, l'*universale*. Questo *secondo* immediato è nell'intero corso (se in generale si voglia *contare*) il *terzo* rispetto al primo immediato e al mediato. [...] Il terzo [...] è in generale l'unità del primo e del secondo momento, dell'immediato e del mediato<sup>320</sup>.

Propriamente, dunque, l'identità del concetto con la realtà, l'identità del concetto con se stesso, deve leggersi come negatività assoluta, come il movimento del metodo, mediante cui il concetto pone questa identità, che è contemporaneamente un distinguersi in se stesso. La distinzione in sé è precisamente ciò che viene ignorato nella rappresentazione astratta dell'identità nella logica formale. Quest'ultima «riesce semplicemente alla determinazione intellettuale dell'*identità*», a cui «manca il momento essenziale, *dialettico*, la *negatività*»<sup>321</sup>.

Il brano citato qui sopra rivela un ulteriore carattere cui si era accennato nell'introduzione a questa parte della ricerca. L'identità compendia in sé il significato di un risultato che, in quanto risultato, toglie la mediazione precedente e si mostra quindi come un immediato. Non a caso il terzo

---

<sup>318</sup> Ancora una volta, l'aggettivo 'terzo' deve essere preso con cautela. Come Hegel argomenta, l'unità degli opposti è in realtà già presente nel momento dialettico del concetto e la sua esplicitazione, la sua 'estrazione' dal processo, ha più che altro fini espositivi.

<sup>319</sup> *WdL III*, p. 246 (948).

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 247 (948-949).

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 247 (949).

momento del metodo è definito come ‘il secondo immediato’. L’identità con sé del primo universale, del concetto come universalità semplice, era ancora un’identità astratta, che non si era determinata attraverso la distinzione in sé. Al contrario, l’identità con sé che il concetto pone nel terzo momento del metodo è un’immediatezza ‘ricca’ di contenuto, poiché in essa si è tolta la mediazione attraverso le differenze. Ma questo togliamento è un riconoscere quelle differenze come identiche al concetto: come la sua propria realtà.

Più precisamente ora il *terzo* è l’immediato, ma *per mezzo del togliere della mediazione*, il semplice per mezzo del *togliere della differenza*, il positivo per mezzo del togliere del negativo, il concetto che si realizza attraverso l’esser altro e che col togliere questa realtà si è fuso con sé ed ha ristabilita la sua assoluta realtà, il suo semplice riferimento a sé. Questo *risultato* è quindi la *verità*. Esso è *tanto immediatezza quanto mediazione*; ma queste forme del giudizio: il terzo è immediatezza e mediazione, oppure: è la loro *unità*, non son buone ad afferrarlo, perché non è un terzo quieto, ma appunto come quest’unità è il movimento e l’attività che si mediano con se stessi. – Come l’iniziale era l’universale, così il risultato è l’individuo, il concreto, il soggetto; ciò che quello era *in sé*, questo è ora anche *per sé*, l’universale è *posto* nel soggetto. [...] Il concetto stesso è, dapprima *per noi*, tanto l’universale che è in sé *quanto* il negativo che è per sé come *anche* il terzo che è in sé e per sé, l’universale che attraversa tutti i momenti del sillogismo; ma il terzo è la conclusione, dove il concetto per mezzo della sua negatività è mediato con se stesso, e così è posto *per sé* come l’universale e *identico dei suoi momenti*. Questo risultato, essendo il tutto che è andato in sé ed è con sé *identico*, si è daccapo data la forma dell’*immediatezza*. Perciò è ora esso stesso tale, quale si era determinato l’iniziale. Come semplice riferimento a sé esso è un universale, e la *negatività* che ne costituiva la dialettica e la mediazione si è parimenti, in questa universalità, fusa nella *determinatezza semplice*, la quale può a sua volta essere un cominciamento<sup>322</sup>.

In conclusione, si possono riassumere i punti guadagnati attraverso l’analisi fin qui svolta.

(1) L’identità nel suo senso propriamente speculativo, quello che rientra nella costituzione della verità, deve essere compresa come un processo. Tale processo può essere definito secondo diverse espressioni, che però indicano una medesima cosa: il movimento di realizzazione dell’identità del concetto con se stesso (con la sua realtà).

Questo processo è (a) il metodo del concetto; (b) la negatività assoluta del concetto, cioè la mediazione del concetto con se stesso, in cui esso differenzia in sé il proprio contenuto e pone questo contenuto come identico a sé; (c) il movimento della soggettività che il concetto dispiega; (d) il movimento di posizione dell’universalità concreta del concetto.

(2) Ciò che qui Hegel opera è l’integrazione del concetto di identità in quello di autosviluppo attraverso una differenziazione immanente. Per

---

<sup>322</sup> Ivi, p. 248 (950).

questo motivo, l'identità, o meglio, l'universalità del concetto deve essere presa come avente in sé la differenza: il processo dell'identità costituisce il processo in cui il concetto si auto-differenzia internamente a sé e ha la capacità di riprendere in sé le differenze (le determinazioni) che esso stesso ha posto, riconoscendosi in esse, cioè riconoscendo quelle come identiche a sé.

Ora, l'identità del concetto e della realtà è per Hegel l'Idea, la verità. Ma essa non è soltanto il risultato finale. Piuttosto, è il processo insieme al risultato. È proprio questa peculiarità, allora, a mostrare l'opportunità di intendere la verità hegeliana attraverso l'integrazione dei termini *Identität*, *Übereinstimmung* e *entsprechen*.

Essi contribuiscono nel loro insieme a definire il *processo negativo dell'identità con sé del concetto*. Se il termine '*Identität*' comunica il senso del risultato (o dei risultati), dell'immediatezza che ha tolto la mediazione e dell'autoriferimento (della relazione a sé), il verbo *entsprechen* dà il senso della processualità, cioè del dover *porre* l'identità o l'adeguazione tra il concetto e la sua realtà. Inoltre, la nozione di *Übereinstimmung* (così come il verbo correlato *übereinstimmen*) lascia trasparire l'elemento della differenza: sono i diversi in cui il concetto si determina a dover infine 'convergere' nell'esser uno del concetto con le sue determinazioni.

Tutti gli aspetti fin qui presentati (l'identità come negatività assoluta, la processualità dell'identità, la negatività assoluta come soggettività e l'autodeterminazione nell'altro da sé) sono espressi con particolare incisività nel § 215 dell'*Enciclopedia*.

L'Idea è essenzialmente *processo*, perché la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l'assoluta negatività e, perciò, è dialettica. Essa è il decorso consistente in ciò, che il concetto, come l'universalità che è individualità, si determina quale oggettività e quale antitesi a questa; e tale esteriorità, che ha a sua sostanza il concetto, per mezzo della sua dialettica immanente si riconduce nella *soggettività*.<sup>323</sup>

In ultimo, si può notare che il termine *Einheit*, pur impiegato da Hegel in alcuni luoghi per definire la verità come 'unità del concetto e dell'oggettività', è forse la nozione meno speculativa da usare a questo proposito. Hegel stesso ne evidenzia il limite: la parola 'unità' lascia sussistere l'impressione che i diversi siano semplicemente accostati l'uno all'altro, che la loro unità, cioè, li lasci in un certo senso invariati. Al contrario, ciò che più si avvicina alle intenzioni hegeliane è l'idea di una compenetrazione, per cui i diversi nella loro reciproca integrazione non si

---

<sup>323</sup> *Enz.*, § 215.

presentano più al modo di quando erano considerati nella loro astrazione e separazione rispetto all'altro.

Commenta Hegel in nota al § 215 dell'*Enciclopedia*:

Poiché l'idea *a*) è *processo*, l'espressione che designa l'assoluto come *unità* del finito e dell'infinito, del pensiero e dell'essere ecc., è (e ciò è stato più volte ripetuto) falsa, perché l'unità esprime l'identità astratta, persistente *in riposo*. Poiché essa *b*) è *soggettività*, quell'espressione è ugualmente falsa, perché quell'unità esprime l'*in-sé*, il *sostanziale* della vera unità. L'infinito appare per tal modo come soltanto *neutralizzato* col finito; e così il soggettivo con l'oggettivo, il pensare con l'essere. Ma nell'unità *negativa* dell'idea, l'infinito soverchia sul finito, il pensiero sull'essere, la soggettività sull'oggettività. L'unità dell'idea è soggettività, pensiero, infinità, e perciò da distinguere essenzialmente dall'idea come *sostanza*; allo stesso modo che questa soggettività soverchiante, questo pensiero, questa infinità è da distinguere dalla soggettività *unilaterale*, dal pensiero unilaterale, dall'infinità unilaterale, alla quale essa, con giudicare e col definire si abbassa<sup>324</sup>.

Il termine 'unità' in riferimento alla realizzazione dell'Idea mantiene in sé qualcosa di falso perché la presenta come un'identità statica, 'in riposo' e dunque come una 'sostanzialità' immota. Per porsi al livello speculativo bisogna semmai parlare di 'unità *negativa*' dell'Idea<sup>325</sup>. In quest'espressione sono racchiusi due aspetti decisivi: la processualità dell'Idea e il suo essere soggettività, laddove con quest'ultima non si deve intendere la soggettività unilaterale del singolo, imbrigliato in una prospettiva intellettualistica, ma la dinamica del metodo. Quella stessa dinamica che costituisce il processo dell'identità negativa del concetto con la realtà da esso posta.

#### 4.3. *Identità: confronto tra Hegel la identity theory of truth*

A seguito delle analisi svolte, è possibile procedere ad alcune considerazioni conclusive che chiariscano la differenza tra le concezioni della verità poste a confronto, in relazione alla nozione di 'identità'.

---

<sup>324</sup> Ivi, § 215, Anm.

<sup>325</sup> Cfr. su questi temi anche quanto Hegel dice nelle lezioni sulla storia della filosofia, nella parte dedicata ad Aristotele: «Noi diciamo oggi nel nostro linguaggio che l'assoluto, il vero, è l'unità della soggettività e dell'oggettività, che perciò non è né l'una né l'altra, come altresì è l'una e l'altra: orbene, anche *Aristotele* si è travagliato in queste che anche oggi sono le forme speculative più profonde, e le ha espresse con la massima precisione. Così pure nemmeno Aristotele intende un'arida identità dell'intelletto astratto, ma pone una differenza altrettanto rigorosa e risoluta fra soggettivo e oggettivo. Una siffatta morta identità non è quello ch'è più degno d'onore, Dio; questo anzi per lui è l'energia. Adunque il termine unità è un'espressione infelice, non filosofica, e la vera filosofia non è il sistema dell'identità: il suo vero principio è un'unità, che sia attività, movimento, repulsione, e nel differenziarsi sia a un tempo identica con sé». Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, p. 309.

Innanzitutto, è opportuno ribadire ancora una volta quanto segue. Se fra i vari termini impiegati da Hegel per esprimere il concetto di verità si preferisce quello di 'identità', si dovrà contemplare una nozione di identità per cui essa costituisca, globalmente, un processo di autoriferimento *negativo*, in cui cioè si producano delle differenze (vale a dire, i contenuti determinati) e in cui queste differenze siano poste come identiche alla forma che le ha generate, ovvero siano riconosciute come l'autodeterminarsi di questa forma stessa.

Possiamo dire lo stesso per la *identity theory of truth*? Dovrebbe essere sufficientemente chiaro che questa possibilità è del tutto esclusa.

Per la *identity theory* si tratta fundamentalmente dell'individuazione di un *contenuto*, che è contemporaneamente un fatto e un pensiero vero, poiché fatto e pensiero vero sono la stessa cosa: sono (numericamente)<sup>326</sup> identici. Il concetto qui impiegato è quindi quello dell'identità immediata, che non sembra certo coinvolgere un processo. In generale, nelle teorie contemporanee della verità non si trova qualcosa di analogo. La ragione, verosimilmente, è che la concezione hegeliana della verità e la *identity theory* si pongono in effetti su due piani diversi.

La prima si organizza intorno al concetto di verità materiale, in cui è necessariamente implicato un movimento di adeguazione di un oggetto al proprio concetto. Ma poiché l'oggettività del concetto è il concetto stesso, in questo caso l'adeguazione è un'auto-adeguazione. L'elemento in gioco è cioè unico: la forma infinita che produce le differenze internamente a sé e che riconosce tali differenze come identiche con sé, cioè come prodotti in cui essa si è determinata. Per questo motivo, l'identità con sé del concetto non deve, per Hegel, essere concepita come il risultato di una comparazione tra due elementi eterogenei. Ciò esigerebbe la presenza di un terzo (il soggetto conoscente) che stabilisca il confronto da un punto di vista esterno. Ma, in un'ottica speculativa, l'unica riflessione possibile per la produzione del contenuto è quella immanente del metodo.

Nel caso della *identity theory*, invece, si ha a che fare con un concetto proposizionale di verità. Esso, come si notava poco sopra, riguarda l'individuazione di determinati contenuti che sono presi come contenuti di pensiero e contemporaneamente come contenuti reali. Qui il 'pensiero' vale come attività mentale del soggetto e non sembra accennare minimamente a un'oggettività del pensiero nel senso specificamente hegeliano del termine. Ciò significa che l'identità è riconosciuta fra contenuti pensati (dal pensiero del soggetto) e contenuti della realtà.

---

<sup>326</sup> 'Numericamente' è qui posto tra parentesi perché, come visto, la proposta presentata da Candlish nel contributo (1999a) è che non si debba fare del concetto di identità numerica un feticcio, ma si possa piuttosto riconoscere che la nozione di 'identità' è quella che viene più naturale usare per esprimere l'idea secondo cui quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade.

La nozione di identità in gioco sarebbe probabilmente giudicata da Hegel come appartenente all'apparato della logica formale, in cui vige un'identità immediata e statica, che non contempla in sé la differenza. Anzi, se fatti e pensieri veri fossero riconosciuti come, anche solo in parte, differenti, la stessa *identity theory* verrebbe meno come possibile alternativa tra le varie teorie contemporanee della verità. La critica che inizialmente Dodd muove a McDowell è un esempio al proposito. Come si ricorderà, il primo imputa al secondo di abbracciare una *identity theory* incoerente, poiché riunirebbe in sé elementi incompatibili di una *modest identity theory* e di una *robust identity theory*. Da un lato i fatti sarebbero presi come '*worldly items*', al modo di una *robust identity theory*, dall'altro i pensieri veri sarebbero intesi in senso fregeano, sulla scia di una *modest identity theory*. Secondo Dodd, McDowell starebbe quindi identificando 'entità' aventi come costituenti gli oggetti e le loro proprietà (i fatti) con 'entità' aventi come costituenti i sensi, cioè i modi di presentazione degli oggetti e delle loro proprietà (i pensieri). Chiaramente, tra i fatti e i pensieri concepiti rispettivamente nelle maniere ora indicate, non vige un'identità (numerica) e in assenza di tale identità è la *identity theory* stessa (perlomeno in questa versione 'incoerente') a soccombere.

Si ricorderà poi che la 'strategia' inizialmente suggerita da Candlish per rendere 'informativa', e quindi anche '*substantive*', la *identity theory of truth* sarebbe quella di analizzare separatamente le proposizioni vere e i fatti e di scoprire poi che essi sono la stessa cosa<sup>327</sup>. Questa procedura, per quanto possa valere in un'ottica epistemologica realista, non avrebbe per Hegel il valore di una dimostrazione scientifica, in cui deve essere il contenuto stesso a determinarsi in virtù di una riflessione immanente a sé. È chiaro, infatti, che nel *metodo* di reperimento dell'identità tra fatti e proposizioni vere indicato da Candlish, la componente della 'comparazione' ad opera di un terzo (del soggetto conoscente) è decisiva.

Si può a questo proposito fare un'ulteriore osservazione. Dire che un fatto è identico a se stesso, o che un pensiero vero è identico a se stesso, comporta affermare una tautologia, una verità non informativa, in cui il sapere non 'scopre' qualcosa di nuovo. Si potrebbe sostenere che essa costituisca inoltre una 'conoscenza' analitica. In ' $A=A$ ' non si pone nulla di nuovo, non sono congiunti elementi diversi, il secondo A contiene esattamente ciò che è contenuto nel primo. Se dovessimo esprimere la formula con un giudizio diremmo 'A è (uguale ad) A'. Il predicato reperibile nella seconda occorrenza di A non dice niente di nuovo rispetto al soggetto costituito dalla prima occorrenza di A.

Nel caso in cui invece si affermasse che un pensiero vero è identico a un fatto, ammettendo che si fosse riusciti a fornire due resoconti indipendenti dei pensieri veri e dei fatti, si avrebbe una conoscenza sintetica, poiché il nostro sapere, nel dimostrare questa identità, si sarebbe accresciuto.

---

<sup>327</sup> Cfr. Candlish (1999), pp. 235-236.

Sapremmo infatti che, ad esempio, 'A=B', laddove A e B sarebbero presi come numericamente identici. Nel giudizio 'A è (uguale a) B', il predicato B dice qualcosa di nuovo rispetto al soggetto A.

Il punto è che però, in questi esempi, sarebbe la conoscenza del soggetto ad essere analitica o sintetica, poiché l'identità tra pensiero vero e fatto, se c'è, è qualcosa che comunque si dà, che comunque c'è, indipendentemente dalla conoscenza del soggetto. Questa identità, di per sé presa, a prescindere dal sapere del soggetto, non è propriamente né analitica né sintetica.

In Hegel, al contrario, è l'identità stessa del concetto con sé, o meglio, il *processo* dell'identità negativa del concetto con la sua realtà, ad essere, come si vedeva in precedenza, sia analitica sia sintetica. Analitica perché è il concetto stesso a determinarsi nelle sue differenze: esse sono ciò che *già* è contenuto nell'universalità semplice del concetto. Sintetico, perché nel differenziarsi il concetto si mostra come un *altro*. Qui l'accoppiata analitico-sintetico vale sia sul piano ontologico sia su quello epistemologico, i quali, come si è cercato di argomentare, nel processo del costituirsi della verità sono indisciungibili. Ad essere analitico e contemporaneamente sintetico è sia il processo di differenziazione del concetto, come processo ontologico, sia il sapere che il concetto ha di se stesso: esso conosce le sue differenze come ciò in cui esso stesso si è determinato.

Oltre a questi punti di divergenza tra la concezione hegeliana della verità e la *identity theory of truth*, si devono qui ricordare altri due aspetti.

Uno è già stato sviluppato quando si discuteva della diversa valenza che ha la scelta del termine 'identità' nelle due concezioni esaminate. Se per la *identity theory* tale scelta è costitutiva e riveste un ruolo importante anche nel ribadire a cosa questa teoria si opponga, in Hegel si possono trovare una varietà di espressioni, tutte atte a indicare ciò che più sopra si è definito come 'processo dell'identità' e che si è scelto di proporre attraverso l'integrazione dei termini *Identität*, *Übereinstimmung* e *entsprechen*. Su questo punto valgono allora le riflessioni già svolte in precedenza.

La seconda considerazione è invece la seguente. Per quanto si è argomentato, dovrebbe essere chiaro che l'identità in gioco nella concezione hegeliana della verità è un'identità *posta* dal processo del concetto. Nel caso della *identity theory*, invece, l'identità è già da sempre data, è qualcosa che già c'è e che si tratta di *trovare*, scoprire o riconoscere. Questo è particolarmente evidente nella versione truistica della teoria, in cui non ci si dovrebbe tanto dare la pena di *dimostrare* o *comprovare* l'identità tra contenuti pensati veri e fatti, ma si tratterebbe solo, in un'ottica terapeutica, di riconoscere quanto è un'ovvietà: che quando pensiamo con verità, il contenuto del nostro pensiero è come le cose stanno in realtà – le cose così come sono.

Giunti a questo punto del discorso, manca ancora un elemento da considerare per completare il quadro del confronto tra Hegel e la *identity theory*: il giudizio. In particolare, sarà decisivo concentrare l'attenzione sul



*contenuto* del giudizio, poiché è in esso che la *identity theory* individua le proposizioni o i pensieri in quanto contenuti pensati.

Si può dire lo stesso per la concezione hegeliana della verità? Per Hegel cosa definisce, propriamente, il contenuto di un giudizio? Il prossimo capitolo sarà organizzato intorno a questi interrogativi.



## IV

### La relazione tra verità e giudizio nella concezione hegeliana della verità

Il giudizio come *Dasein* del concetto e la rideterminazione del contenuto logico del giudizio

#### 1. Come considerare il giudizio nel processo della verità?

La questione del giudizio in Hegel costituisce di per sé un tema molto vasto, che meriterebbe una trattazione a parte. Le riflessioni che qui saranno svolte in riferimento a questo ambito della filosofia hegeliana si ispirano di necessità a un criterio selettivo, il quale restringe il campo d'analisi a quegli aspetti che contribuiranno ad arricchire la risposta alla domanda *Did Hegel hold an identity theory of truth?*

Considerata l'importanza, all'interno della *identity theory*, di ciò che viene chiamato il *contenuto del giudizio* (ciò che il giudizio esprime) e che, a seconda dell'autore, è definito come *proposizione* o *pensiero* (in quanto contenuto pensato) o *pensabile* (*thinkable*), sembra che un punto decisivo del confronto con Hegel si giochi proprio su tale nozione. Nell'ambito della riflessione hegeliana, quale *contenuto* del giudizio conta in riferimento alla verità? Ancora più in generale, qual è il ruolo del giudizio in quello che si è visto essere il processo veritativo, di realizzazione dell'Idea? E come dev'essere propriamente considerato il giudizio, sotto quale aspetto? Logico? Linguistico-grammaticale?

I risultati del capitolo precedente forniscono le coordinate per l'impostazione del problema che si tratta ora di sviluppare. Può essere qui anticipato che, innanzitutto, il giudizio va concepito come una *Denkbestimmung*, una determinazione del concetto. Questo significa che esso deve essere inteso come *forma* logica, come *forma* del pensiero. Esso costituisce un tentativo, che poi si rivelerà essere solo un momento, della realizzazione della *Übereinstimmung* tra concetto e realtà.

Le analisi proposte in precedenza illuminano sul fatto che il giudizio, in quanto *forma* concettuale, ha per Hegel altrettanto un contenuto. Un contenuto che è la stessa forma a darsi attraverso il proprio sviluppo immanente. Ciò che interessa è capire come sia strutturata la forma del giudizio e quale tipo di contenuto questa forma generi da se stessa.

Comprendere queste due cose coincide con la valutazione della 'capacità veritativa' (*Wahrheitsfähigkeit*, direbbe Halbig) del giudizio stesso, cioè con lo stabilire il grado di realizzazione dell' 'assoluta unità di concetto e realtà' che nel giudizio si trova attuato. Queste operazioni intendono fornire una risposta alla seguente domanda: il giudizio è vero di per se stesso? O meglio ancora, il giudizio, in quanto *forma-contenuto* del concetto, è in sé e per sé vero? Come si vedrà, la questione della correttezza è qui fuori dal proprio ambito.

In quanto seguirà, ci si prefigge di chiarire, sulla scia delle questioni sopra introdotte, alcuni aspetti della relazione tra giudizio e verità internamente alla concezione hegeliana della verità, con particolare riferimento alla trattazione che Hegel offre di questa determinazione concettuale nella *Scienza della logica*, specificamente nella Dottrina del Concetto.

Principalmente, saranno analizzati due aspetti di questa problematica:

- (a) il *contenuto* del giudizio che è rilevante nel processo della verità;
- (b) il ruolo generale svolto dal giudizio in questo medesimo processo.

Per ciò che riguarda il primo punto menzionato, si sosterrà che a essere decisivo è il contenuto *logico* del giudizio e non quello empirico o rappresentativo. Si cercherà di mostrare in cosa consista tale contenuto logico e come esso sia generato dallo (auto)sviluppo della forma logica del giudizio. In quanto contenuto che è piuttosto un processo, esso non può essere inteso come fisso o dato una volta per tutte.

In merito al secondo punto, si argomenterà che il giudizio, considerato da una prospettiva puramente logica, individua un momento necessario internamente al processo della verità. Sotto questo riguardo, la proposta hegeliana si differenzia rispetto a quelle posizioni che riconoscono nel giudizio una forma linguistico-grammaticale, la cui funzione sia quella di esprimere una proposizione.

Vale la pena aggiungere un paio di precisazioni. Nell'affrontare la questione ora a tema, si è soliti (giustamente) enfatizzare le dichiarazioni di Hegel concernenti l'incapacità da parte del giudizio di esprimere l'intero della verità filosofica, senza però con ciò menzionare il ruolo positivo che esso pur svolge in questo contesto.

Quanto qui ci si propone di mostrare è che la critica che Hegel indirizza alla forma del giudizio non deve essere intesa come la negazione del suo ruolo logico all'interno del processo della verità e dunque come un'*esclusione* del giudizio dal campo della verità. Tale critica assume, piuttosto, una duplice valenza. Da un lato essa si pone come la confutazione di una certa modalità soggettiva di concepire il giudizio, che stabilisce il nesso tra questo e la verità sulla base di elementi che Hegel reputa irrilevanti ai fini di una comprensione speculativa di tale relazione. Dall'altro, la critica hegeliana investe una limitatezza strutturale, costitutiva, del giudizio, che però si mostra come limitatezza radicale solo nel momento in cui si pretenda di assolutizzare la forma del giudizio come luogo per eccellenza del darsi e del realizzarsi della verità. Ma tale fissazione è, ancora una volta, opera di una riflessione soggettiva estrinseca, non individua certo un risultato definitivo dell'autosviluppo del concetto.

Sebbene, dunque, la forma logica del giudizio non riesca ad articolare l'intera struttura concettuale dell'Idea, essa resta un momento essenziale del processo della verità. Indice, anche se ancora solo superficiale, di ciò dovrebbe essere la stessa collocazione sistematica che Hegel dà a questa determinazione concettuale: essa è infatti a tema nella Dottrina del Concetto. Pur avendo presentato l'intera *Scienza della logica* come esposizione della verità in sé e per sé senza veli, come visto, è proprio per questa terza parte che Hegel esplicita la domanda che ne

definisce l'oggetto: che cos'è la verità? Dunque, il fatto che il giudizio compaia proprio all'interno del terzo libro, inaugurato all'insegna di questa specifica domanda, dovrebbe se non altro far sorgere il dubbio che tale forma logica sia qualcosa di più che non semplicemente un qualcosa d'inadatto alla verità.

## 2. I caratteri distintivi del giudizio

Prima di procedere ad argomentare sulle linee proposte, è opportuno ricordare alcune caratteristiche che Hegel riconosce come distintive del giudizio *in quanto tale*, senza le quali non si potrebbe parlare di giudizio. (La premessa che qui deve essere tenuta a mente, e che sarà comunque giustificata nel corso della trattazione, è che si sta considerando il giudizio in quanto *Denkbestimmung*).

- a. Innanzitutto, i suoi estremi, a cui genericamente vengono assegnati i nomi di 'soggetto' e 'predicato', sono propriamente determinazioni del concetto: universalità, particolarità e individualità<sup>1</sup>.
- b. Tali determinazioni possono stare nella relazione dell'individuale all'universale, dell'individuale al particolare, o del particolare all'universale, vale a dire: nella relazione del «concetto *determinato* di fronte al concetto ancora *indeterminato*», cioè nel rapporto del più determinato al più universale<sup>2</sup>.
- c. Il giudizio è al tempo stesso un separare e un unire: per un verso in esso è affermata l'indipendenza degli estremi, per l'altro, tali estremi sono dichiarati in relazione attraverso la copula. Con le parole di Hegel: «Quello che nel giudizio *si ha* già, è da una parte lo star per sé, ma anche la determinatezza reciproca del soggetto e del predicato, dall'altra parte poi è la loro pur tuttavia *astratta* relazione»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *WdL III*, p. 61 (716): «[...] il giudizio in generale invece, epperò già lo stesso giudizio dell'esserci, ha per estremi delle determinazioni del concetto». Si vedrà a breve da dove tali determinazioni risultino.

<sup>2</sup> Ivi, p. 53 (706). Il passo per intero recita: «[...] il giudizio contiene il concetto *determinato* di fronte al concetto ancora *indeterminato*. Il soggetto può dunque anzitutto esser preso rispetto al predicato come l'individuo rispetto all'universale, oppure anche come il particolare rispetto all'universale, ovvero come l'individuo rispetto al particolare, in quanto cioè soggetto e predicato si contrappongono fra loro solo come il più determinato e il più universale. Cfr. anche ivi, p. 55 (709): «Al giudizio appartiene che il predicato stia verso il soggetto nel rapporto delle determinazioni del concetto, epperò gli si riferisca come un universale a un particolare o a un individuo».

<sup>3</sup> Ivi, p. 59 (713). Nelle prime pagine della sezione dedicata al giudizio, Hegel definisce quest'ultimo come «la totalità in quanto contiene queste totalità [cioè le determinazioni del concetto, in sé riflesse, indifferenti e irrelative] e la lor relazione». Ivi, p. 53 (706). Ancora, parlando del giudizio positivo immediato (che è la prima forma di giudizio considerata, la quale, come si vedrà, costituisce il 'prototipo', per così dire, del giudizio in quanto tale) Hegel dice: «da un lato i suoi estremi si presentano come le determinazioni autonome e astratte del giudizio, e dall'altro si presentano in modo tale che ciascun lato del giudizio è determinato dall'altro per

- d. I due lati del giudizio – l'indipendenza degli estremi e la loro (pretesa) relazione di uguaglianza – sono in contraddizione tra loro. Se, infatti, da un lato, parlando a un livello estremamente generico, ciò che il giudizio esprime è: «*Il soggetto è predicato*»<sup>4</sup>, dall'altro lato l'identità tra soggetto e predicato è inizialmente solo formale, non è cioè effettivamente realizzata, proprio per la differenza tra i due estremi. Scrive Hegel: «*Il soggetto è il predicato*, è anzitutto ciò che il giudizio attesta; ma siccome il predicato *non* deve esser ciò ch'è il soggetto, così si ha una *contraddizione* che deve *risolversi e passare* in un risultato». È proprio tale contraddizione non risolta a far sì che il giudizio si ridetermini in nuove forme, nelle quali sono altrettanto rideterminate le relazioni tra le determinazioni del concetto (cioè tra universalità, particolarità e individualità).
- e. La realizzazione dell'identità espressa dalla copula (realizzazione che passa attraverso la determinazione concreta di ciò che in principio è una mera unità formale e vuota) è la verità del giudizio<sup>5</sup>.

Si avrà modo di riprendere e integrare tutti questi aspetti nel corso della discussione, per il momento è sufficiente averli presenti come punti di riferimento attraverso cui si muoverà l'argomentazione che ora prenderà avvio.

Come prima cosa possiamo chiederci: da dove vengono le determinazioni di universalità, particolarità e individualità, che, come si è notato, costituiscono propriamente gli estremi del giudizio? Hegel le caratterizza come le determinazioni del concetto (ancora solo formale). A questo livello, il concetto è da intendersi come il movimento del pensiero puro che è giunto ad auto-determinarsi *esplicitamente* nella forma propria del concetto: l'universalità (la quale dovrà porsi come universalità concreta). Per quanto si osservava nel terzo capitolo, ciò non vuol dire che il pensiero puro, come forma astratta, 'contenga' ora la sua determinazione 'concetto'. Al contrario, il pensiero puro è concetto, cioè, si è determinato *in quanto* concetto, senza residui o eccedenze rispetto a esso.

Ora, che relazione intrattiene il concetto con il giudizio? In che senso le determinazioni del primo costituiscono gli estremi del secondo? Per rispondere a queste domande, occorre fare un passo indietro.

---

mezzo della copula che li mette in relazione». Ivi, p. 63 (718). Vedi anche ivi, pp. 63-64 (719): «il giudizio secondo la sua relazione è entrambe le cose: è lo star per sé dei riferiti, ed è il lor mutuo determinarsi e mediarsi».

<sup>4</sup> Ivi, p. 64 (720).

<sup>5</sup> «[...] prima che abbian raggiunta la loro verità, i due lati debbono ancora rimaner per sé stanti ed opposti di fronte all'eguaglianza della lor determinazione». Ivi, p. 62 (718). Come si vedrà, un'altra espressione che Hegel impiega per definire la verità del giudizio è 'il suo significato oggettivo' (*seine objektive Bedeutung*).

### 3. Un passo indietro: il giudizio come *Dasein* del concetto

Ciò che ora verrà presentato ha direttamente a che fare con la distinzione operata da Hegel tra l'approccio speculativo al giudizio e il comune modo di intenderlo. Questa distinzione è chiarita dal riferimento alla considerazione del giudizio *soggettiva* e a quella *oggettiva*. Solo l'ultima è per Hegel rilevante ai fini della comprensione della verità, poiché essa afferra come il ruolo del giudizio nel processo veritativo emerge solo se si consideri tale forma logica come una determinazione in cui il concetto necessariamente si sviluppa (*sich entwickeln*).

Hegel ritiene infatti che la giusta prospettiva attraverso la quale guardare al giudizio sia quella che lo riconosce come parte dello *sviluppo* del concetto. Questa considerazione (oggettiva) prende allora le mosse dall'originaria unità delle determinazioni del concetto ancora formale (universalità, particolarità e individualità) che nel giudizio figurano come estremi. In altri termini, la considerazione oggettiva del giudizio, invece che partire dalla separazione irriducibile fra gli estremi (e quindi fra le determinazioni indicate), ne riconosce l'unità; se ciò accade è proprio perché essa coglie il giudizio come una forma logica proveniente dal processo dialettico del concetto, più specificamente: come prima *realizzazione* (*Realisierung*) di esso.

Con le parole di Hegel,

Il giudizio si può quindi chiamare la prima *realizzazione* del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrare nell'*esistere* come un essere *determinato* [*Das Urteil kann daher die nächste Realisierung des Begriffs genannt werden, insofern die Realität das Treten ins Dasein als bestimmtes Sein überhaupt bezeichnet*]. Più in particolare la natura di questa realizzazione risultò tale, che i momenti del concetto, a cagione della sua riflessione in sé o della sua individualità, sono *anzitutto* delle totalità per sé stanti, e che poi l'unità del concetto è come la *lor relazione*. Le determinazioni in sé riflesse sono delle *totalità determinate*, altrettanto essenzialmente in una sussistenza indifferente e irrelativa, quanto per la reciproca mediazione fra loro. Il determinare [*das Bestimmen*] stesso è solo la totalità in quanto contiene queste totalità e la lor relazione. Questa totalità è il giudizio<sup>6</sup>.

Che cosa significa che il giudizio è la prima realizzazione del concetto, ovvero che il concetto si dà il proprio *Dasein* – il proprio essere determinato – nel giudizio? Fondamentalmente una cosa: che i momenti che nel concetto come tale erano ancora in unità immediata, nel giudizio si presentano come totalità in sé riflesse, ovvero come indipendenti e irrelative le une rispetto alle altre. Tali momenti non sono altro che le determinazioni di universalità, particolarità e individualità. Ciò che rimane dell'unità immediata che queste determinazioni avevano nel concetto, si presenta ora sotto forma della relazione espressa dalla copula, relazione che, però, inizialmente è solo un'unità estrinseca fra i termini posti in rapporto. Il giudizio, allora, che incarna questa sorta di separazione tra la

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 53 (706).

relazione di unità, da un lato, e i termini che in questa unità dovrebbero rientrare, dall'altro, si costituisce come la totalità che comprende tanto le totalità determinate quanto la loro relazione. Da ciò emerge come i due lati della struttura del giudizio non siano un *primum*, ma siano posti dal precedente processo dialettico del concetto e quindi si siano determinati a partire da un'originaria unità.

Su questo punto vale la pena spendere ancora un paio di parole.

Come già si notava in precedenza, ciò che Hegel inizialmente ci presenta nel primo capitolo (intitolato "Il concetto") del terzo libro della *Scienza della logica* è il concetto come universale *puro* (che non è ancora universale determinato, il quale è, piuttosto, una delle sue determinazioni, oltre a particolarità e individualità). Il concetto in quanto universale puro è ancora solo, si diceva, il 'concetto del concetto', il concetto 'formale', ed è caratterizzato da Hegel come assoluta negatività, assoluta identità con sé e assoluta mediazione, poiché ha ripreso in sé i risultati del processo dell'essere e dell'essenza<sup>7</sup>. Esso costituisce qui la totalità del concetto<sup>8</sup>, contiene, cioè, in unità immediata le proprie determinatezze. Queste costituiscono certo delle differenze, ma sono tali che si presentano piuttosto come *parvenze*, vale a dire, come qualcosa in cui l'universale puro non trova un termine a se stesso (*Schranke*), ma si mantiene identico a sé<sup>9</sup>: come ciò in cui esso permane.

[L'universale] è ancora in sé quella mediazione assoluta che è appunto la negazione della negazione o l'assoluta negatività. Secondo questa unità originaria il primo negativo, ossia la *determinazione*, non è anzitutto un termine [*Schranke*] per l'universale, ma questo *vi si mantiene* ed è positivamente identico con sé. [...] L'universale [...] anche quando si pone in una determinazione, *vi rimane* quello che è. È l'*anima* del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non vien trascinato via nel *divenire*, ma *si continua* non turbato attraverso ad esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, p. 34 (680-681): «È [...] appunto la natura dell'universale, di essere un tal semplice che per l'assoluta negatività contiene *dentro di sé* la più alta differenza e determinatezza. [...] L'universale [...] è il *semplice* che è in pari tempo il *più ricco in se stesso*, perché è il concetto. È quindi in *primo luogo* il semplice riferimento a se stesso; è soltanto *dentro di sé*. Ma questa identità è in *secondo luogo* dentro di sé assoluta *mediazione*, non però un *mediato*. Di quell'universale che è un mediato, cioè dell'universale *astratto*, contrapposto al particolare e all'individuale, si parlerà soltanto a proposito del concetto determinato».

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 35 (683): «L'universale è pertanto la totalità del concetto; è un concreto, non è un vuoto, ma ha anzi un *contenuto* per mezzo del suo concetto, – un contenuto in cui non solo esso si mantiene, ma che gli è proprio e immanente. Si può bene astrarre dal contenuto; così però non si ottiene l'universale del concetto, ma l'*astratto*, che è un momento isolato, imperfetto del concetto e non ha verità alcuna».

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 31 (677): «Il concetto è dapprima il concetto *formale*, il concetto nel *cominciamento*, ossia il concetto che è come *immediato*. – Nell'unità immediata la sua differenza o il suo esser posto è *dapprima* anzitutto semplice esso stesso, e non è altro che *una parvenza*, cosicché i momenti della differenza sono immediatamente la totalità del concetto e soltanto il *concetto come tale*».

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 34-35 (681-682).



Non è questa la sede per porre a tema la dialettica che porta l'universale puro a determinarsi nell'universale astratto, nel particolare e nell'individuale: tale aspetto esula da ciò che è direttamente pertinente all'indagine che qui si sta portando avanti. Ai fini della discussione è utile rilevare solo due punti.

Innanzitutto, come già si affermava, inizialmente nel concetto le determinazioni di universalità, particolarità e individualità si trovano in un'unità immediata, per cui «a quel modo che l'universalità è immediatamente in sé e per se stessa particolarità, a quello stesso modo anche la particolarità è immediatamente in sé e per se stessa *individualità*»<sup>11</sup>.

In secondo luogo, l'individualità «deve [...] esser considerata anzitutto come terzo momento del concetto, in quanto vien tenuta ferma *contro* i due primi momenti, ma deve poi anche esser considerata come l'assoluto ritorno del concetto in sé e in pari tempo come la posta perdita del concetto stesso»<sup>12</sup>. Ciò significa che il determinarsi, da parte del concetto, a individualità segna altrettanto la rottura di quell'unità immediata tra le sue determinazioni che è presente nel concetto ancora solo formale. «Mediante l'individualità il concetto, come vi è *in se stesso*, diventa *fuori di sé* ed entra nella realtà»<sup>13</sup>.

Ciò accade perché l'individualità si configura come la riflessione in sé e per sé dell'universalità, e dunque come la negazione della negazione: cioè come la negazione della differenziazione che il concetto aveva posto dentro di sé, determinandosi a universale astratto e particolare. Questo ritorno a sé dell'universale nell'individuale coincide con il porre quell'unità in cui si trovano le sue determinazioni: «Nell'individualità quel vero rapporto, *l'inseparabilità* delle determinazioni del concetto, è *posto*; poiché come negazione della negazione l'individualità contien l'opposizione di esse determinazioni, e la contiene in pari tempo nel suo fondamento e unità, l'essersi ciascuna di esse fusa colla sua altra»<sup>14</sup>. Si vede qui come allora l'individualità costituisca a un tempo il ritorno a sé del concetto e la sua uscita fuori di sé. Infatti, ciascuna determinazione risulta «fusa colla sua altra», ciò significa che ciascuna si pone come totalità del concetto (poiché racchiude in sé anche le altre determinazioni)<sup>15</sup>. Con le parole di Hegel: «è ormai *posto* questo, che *l'esser posto* è *l'essere in sé e per sé*; vale a dire che le determinazioni appartenenti alla differenza son ciascuna appunto la *totalità*»<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 43 (693). Cfr. anche quanto Hegel scrive in una nota: «*Universalità, particolarità e individualità* sono secondo quanto si è detto i *tre* concetti determinati, quando cioè si vogliano *contare*. [...] i diversi concetti determinati sono anzi assolutamente *un unico* e medesimo concetto, nonché cadano nel numero un fuori dell'altro». Ivi, p. 43 (693-694).

<sup>12</sup> Ivi, p. 43 (693).

<sup>13</sup> Ivi, p. 51 (703).

<sup>14</sup> Ivi, pp. 50-51 (703).

<sup>15</sup> Cfr. ivi, p. 51 (703): «Il ritorno in sé del concetto determinato sta in ciò ch'esso ha la determinazione di essere *nella sua determinatezza l'intero* concetto». Ciò significa che sia l'universalità, sia la particolarità, sia l'individualità, sono ora delle totalità che comprendono tutte le determinazioni del concetto, comprendono, cioè, «il vero rapporto, *l'inseparabilità* delle determinazioni del concetto». Ivi, p. 50 (703).

<sup>16</sup> Ivi, p. 51 (703).

Parafrasando, l'esser posto (cioè le determinazioni, le differenze, poste dalla dialettica del concetto come universale puro) ha la determinatezza dell'essere autonomo, auto-sussistente: esso è ormai una totalità. Ciò comporta che le determinazioni del concetto siano ormai per sé stanti.

Ora, il risultato cui si è giunti è precisamente ciò che caratterizza il giudizio, nel quale il concetto è uscito fuori di sé, e in cui le determinazioni appaiono innanzitutto come indifferenti e indipendenti le une rispetto alle altre.

In quanto è questa relazione delle sue determinazioni *per sé stanti*, il concetto si è perduto; poiché così esso non è più la *posta unità* di quelle, e quelle non son più come *momenti*, come la *parvenza* di esso, ma come sussistenti in sé e per sé. – Come individualità il concetto torna in sé nella determinatezza; con ciò il determinato stesso è divenuto totalità. Il suo ritorno in sé è quindi la *sua propria* assoluta, originaria *scissione*, vale a dire che come individualità il concetto è posto come *giudizio*.<sup>17</sup>

Con ciò Hegel ci ha mostrato, almeno nelle sue intenzioni, quale sia il movimento genetico che produce il giudizio come *Denkbestimmung* e che dà luogo alla condizione di indipendenza e separatezza delle determinazioni che compongono gli estremi di quest'ultimo.

Del resto, il movimento del giudizio ha come fine proprio quello di ripristinare l'unità delle determinazioni che nel concetto era ancora immediata (di qui il senso in cui interpretare la copula). Questo ripristinare è però stavolta qualcosa di più che il tornare a una semplice unità immediata: esso è piuttosto il *porre* l'identità fra le determinazioni, la quale, proprio in virtù del movimento dialettico del giudizio (le cui dinamiche si affronteranno in seguito), si è arricchita attraverso l'esplicitazione dei nessi razionali tra le determinazioni stesse. Dire che tale identità è posta equivale a dire (anche) che essa è stata dimostrata e cioè, di nuovo, che sono state mostrate le relazioni razionali che la innervano. Che il dimostrare sia piuttosto un mostrare e che il porre sia, in un certo senso, un ripristinare è, ancora una volta, conseguenza del fatto che il giudizio altro non sia che la prima realizzazione del concetto. Ciò che si ha nel giudizio (le separate determinazioni del concetto, da un lato, la loro relazione, dall'altro) è già presente nel concetto ancora formale, laddove però questi due lati sono in unità immediata e quindi la loro differenza ha piuttosto il senso di una parvenza che dilegua subito. Quanto il movimento del giudizio mira a ripristinare è dunque qualcosa che già c'è nel concetto formale, ma che deve acquisire maggiore concretezza: maggiore determinatezza. Tutto ciò risulta da alcune affermazioni di Hegel:

Ristabilire, o meglio, *porre* questa *identità* del concetto, è la meta del *movimento* del giudizio. Quello che nel giudizio *si ha* già, è da una parte lo star per sé, ma anche la determinatezza reciproca del soggetto e del predicato, dall'altra parte poi è la loro pur tuttavia *astratta* relazione. *Il soggetto è il predicato*, è anzitutto ciò che il giudizio

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 52 (705).

attesta; ma siccome il predicato *non* deve esser ciò ch'è il soggetto, così si ha una *contraddizione* che deve *risolversi* e *passare* in un risultato. Anzi, siccome *in sé e per sé* il soggetto e il predicato sono la totalità del concetto e il giudizio è la realtà di questo, così il suo avanzarsi non è che *sviluppo*; vi si ha già quello che vi vien fuori, e il *dimostrare* non è pertanto se non un *mostrare*, una riflessione come un *porre* quello, che negli estremi del giudizio *si ha* già; ma anche questo *porre* stesso si ha già; è la *relazione* degli estremi<sup>18</sup>.

Tuttavia, il ripristino, o meglio, il *porre* l'identità fra le determinazioni del concetto, non è un risultato cui il giudizio pervenga compiutamente, esso è piuttosto raggiunto nel sillogismo.

Quanto fino ad ora esposto è riassunto nel brano con cui si apre la sezione "La soggettività".

Il concetto è dapprima il concetto *formale*, il concetto nel *cominciamento*, ossia il concetto che è come *immediato*. – Nell'unità immediata la sua differenza o il suo esser posto è *dapprima* anzitutto semplice esso stesso, e non è altro che *una parvenza*, cosicché i momenti della differenza sono immediatamente la totalità del concetto e soltanto il *concetto come tale*.

Ma *in secondo luogo* il concetto, essendo l'assoluta negatività, si dirime e si pone come il *negativo* o come l'*altro* di se stesso; e precisamente, essendo esso soltanto il concetto immediato, questo *porre* o distinguere ha la determinazione che i momenti diventano *indifferenti fra loro* e che ciascuno diventa per sé. L'unità del concetto in questo *dividersi* è soltanto ancora una *relazione* esteriore. Così, come *relazione* dei suoi momenti posti come *per sé stanti e indifferenti*, il concetto è il *giudizio*.

*In terzo luogo*, il giudizio contien bensì l'unità del concetto perduto nei suoi momenti per sé stanti, ma questa unità non è *posta*. Diventa posta mediante il movimento dialettico del giudizio, che è con ciò divenuto il *sillogismo*, cioè il concetto completamente posto. Nel sillogismo infatti son posti tanto i momenti del concetto come *estremi* per sé stanti, quanto anche l'*unità che li media*<sup>19</sup>.

Ora, ciò che si è detto in merito al giudizio in quanto prima realizzazione del concetto fa luce su un aspetto fondamentale ai fini dell'indagine della presente ricerca. Secondo Hegel, il giudizio è un movimento logico attraverso cui è il concetto stesso a determinarsi, a *porre* le proprie determinazioni e a metterle in contrapposizione. Il giudicare è innanzitutto un determinare e cioè un differenziare, ma in questo è il concetto medesimo a differenziarsi internamente a se stesso: a *porre* le proprie distinzioni al proprio interno. Il giudizio è allora, per così dire, una funzione del pensare (del pensiero puro), cioè, è un'attività in cui il concetto si determina e si dà contenuto.

Il giudizio è la *determinatezza* del concetto *posta* nel *concetto* stesso. [...] Se non che il concetto appunto è questo astrarre; il collocare una contro l'altra le determinazioni sue è il suo proprio determinare. Il *giudizio* è questo *porre* i concetti determinati per

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 59 (713).

<sup>19</sup> Ivi, p. 31 (677-678).

opera del concetto stesso. Il giudicare è pertanto *un'altra* funzione che il concepire, o meglio, è *l'altra* funzione del concetto, essendo il *determinarsi* del concetto per se stesso, e l'ulteriore procedere del giudizio nella diversità dei giudizi è questa progressiva determinazione del concetto. [...] Il giudizio si può quindi chiamare la prima *realizzazione* del concetto [...] <sup>20</sup>.

Il medesimo ragionamento è espresso anche in altri luoghi, in cui Hegel chiarisce come il concetto, in quanto negatività assoluta, sia un distinguere in se stesso, un porre le proprie determinazioni e dunque un 'creare', un 'generare' il proprio stesso contenuto.

Il vero universale, l'universale infinito, che è immediatamente in se stesso tanto particolarità quanto individualità, [...] si *determina* liberamente; il suo rendersi finito non è un passare, che ha luogo soltanto nella sfera dell'essere; è una *potenza creativa* come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa. È come tale il distinguere in se stesso, e questo è un *determinare* perciò che il distinguere è uno coll'universalità. È così un porre le differenze stesse come universali, riferentisi a sé. Con ciò esse diventano differenze *fissate, isolate*. L'isolato *sussistere* del finito [...] è nella sua verità l'universalità, colla qual forma il concetto infinito riveste le sue differenze, – forma che è appunto una delle sue differenze stesse. In ciò consiste il *creare* del concetto, che non può comprendersi altro che in questa sua stessa intimità <sup>21</sup>.

Tali considerazioni valgono, ancora una volta, contro l'interpretazione di Halbig: la rilevanza del giudizio nei confronti del processo della verità non sta nel prendere questa forma come un che di proposizionale, o di primariamente importante sul piano epistemologico del soggetto finito, ma nel considerarla come momento del processo della 'verità ontologica', così come la definisce Halbig stesso. Il giudizio è certo una *Denkbestimmung*, ma è innanzitutto un'attività di differenziazione che il concetto, da se stesso, rivolge verso se stesso, generando così al proprio interno le proprie stesse determinazioni, in cui esso si sviluppa.

Questi brani esplicitano dunque il tipo di relazione che Hegel riconosce tra il giudizio e il concetto. Per Hegel è il concetto a 'contenere' (termine, questo, da prendersi con tutte le specificazioni fatte) il giudizio come momento del proprio auto-sviluppo. Non è, viceversa, il giudizio a 'contenere' il concetto.

Inoltre, Hegel ammette una relazione di necessità fra i due: il concetto, per determinarsi, deve necessariamente dividersi in se stesso e darsi quindi il *Dasein* del giudizio. Non sembra invece esserci alcuna relazione di questo tipo in ciò che propone la *identity theory of truth*. Si tornerà più approfonditamente su questo punto, qui solo accennato, nel paragrafo 8 del presente capitolo, in cui ci si soffermerà sulla distinzione tra giudizio e proposizione, che Hegel opera nella trattazione del giudizio interna alla *Scienza della logica*.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 53 (705-706).

<sup>21</sup> Ivi, p. 36-37 (684-685).

### 3.1. Considerazione oggettiva vs. considerazione soggettiva del giudizio

Si torni ora alla distinzione tra la considerazione soggettiva e quella oggettiva del giudizio. Essa permetterà di evidenziare altri elementi significativi, che illustrano la peculiarità della proposta hegeliana.

Si propone ora un brano la cui lettura dovrebbe essere abbastanza facilitata dalle analisi svolte nel paragrafo precedente. Afferma Hegel:

Ora la considerazione del giudizio può prender le mosse dall'unità originaria del concetto, oppure dallo star per sé [*Selbstständigkeit*] degli estremi. Il giudizio è il dirimersi del concetto per opera di se stesso; *questa unità* è quindi fondamento movendo dal quale il giudizio vien considerato secondo la sua vera *oggettività*. Esso è pertanto la *primitiva divisione* [*die ursprüngliche Teilung*] dell'uno primitivo; la parola *giudizio* [*Urteil*] si riferisce così a ciò che il giudizio è in sé e per sé. Che poi il concetto sia nel giudizio come *apparenza o fenomeno* [*als Erscheinung*], in quanto i suoi momenti vi hanno raggiunto l'indipendenza, – questo è il lato dell'*esteriorità*, cui di preferenza si attiene la *rappresentazione*.

Secondo questa considerazione *soggettiva* soggetto e predicato vengono quindi considerati ciascuno come già dato per sé fuori dell'altro, il soggetto come un oggetto che sarebbe, anche se non avesse predicato, il predicato come una determinazione universale che sarebbe, quand'anche non convenisse a questo soggetto. Col giudicare è quindi connessa la riflessione, se questo o quel predicato che si ha in *testa* possa e debba essere *apposto* [*beigelegt*] all'oggetto, che è *là fuori* per sé; il giudicare stesso consiste in ciò che solo per mezzo di esso viene *unito* [*verbunden*] un predicato col soggetto, in modo che, se questa unione [*Verbindung*] non avesse luogo, il soggetto e il predicato rimarrebbero pur nondimeno ciascuno per sé quello che è, il primo un oggetto esistente [*ein existierender Gegenstand*], il secondo una rappresentazione nella nostra testa [*eine Vorstellung im Kopfe*]. – Il predicato, che viene apposto al soggetto, gli deve però anche *convenire* [*zukommen*], vale a dire, dev'essere in sé e per sé identico con esso. Con questo significato dell'*apporre* [*des Beilegens*] vengono tolti [*aufgehoben*] daccapo il senso *soggettivo* del giudicare e l'indifferente sussistenza esteriore del soggetto e del predicato. [...]. Nel senso *grammaticale* quel rapporto soggettivo, in cui si parte dall'indifferente estrinsecità del soggetto e del predicato, ha il suo pieno valore, perché son *parole*, quelle che qui si uniscono estrinsecamente<sup>22</sup>.

Sulla base di questo brano, si possono schematizzare le principali caratteristiche delle considerazioni oggettiva e soggettiva del giudizio.

Considerazione <i>oggettiva</i> del giudizio	Considerazione <i>soggettiva</i> del giudizio
Prende le mosse dall'unità originaria del concetto.	
Nel fare ciò, essa riconosce che il	

<sup>22</sup> Ivi, p. 55 (708-709).

giudizio è il «dirimersi del concetto per opera di se stesso», la «primitiva divisione dell'uno primitivo».

Considerare il giudizio nella sua vera oggettività significa considerarlo come derivante dall'unità del concetto.

Il concetto è presente nel giudizio solo come apparenza a causa dell'auto-sussistenza dei suoi componenti.

Ciò può portare a fissare i due estremi del giudizio, dimenticando la sua origine così come la sua appartenenza al movimento del concetto.

È proprio a questo livello che la considerazione soggettiva del giudizio può affermarsi.

→

Prende le mosse dallo star per sé degli estremi.

Coincide con la rappresentazione ordinaria del giudizio, che si fissa sulla reciproca exteriorità di soggetto e predicato.

Conseguentemente, sia il soggetto sia il predicato sono concepiti come già dati per sé, fuori dell'altro, quindi come reciprocamente indipendenti e indifferenti.

Con l'atto del giudicare si intende qui meramente il valutare se si possano combinare, affiancare (*beilegen*), due termini esterni l'uno all'altro: se cioè un predicato (che indica una determinazione/ rappresentazione universale 'nella nostra testa') possa essere accostato a un soggetto (preso come un oggetto esistente là fuori per sé).

Questa relazione estrinseca fra gli estremi, su cui si appoggia la considerazione soggettiva del giudizio, più che cogliere quanto si verifica a livello logico, rispecchia piuttosto una

struttura grammaticale, secondo cui due parole o nomi sono uniti per mezzo di una combinazione operata da una riflessione esterna a essi.

È tuttavia celata anche in questa considerazione soggettiva del giudizio quella che è la vera natura di esso. Infatti, nel valutare se un predicato possa essere apposto a un soggetto, si esige che tale predicato *convenga* al soggetto: che gli sia identico. In questa esigenza è racchiuso quindi il senso propriamente speculativo dell'apporre, ovvero quello dell'essere identico. Ma tale identità, una volta realizzata<sup>23</sup>, toglie tanto l'apparenza della indifferente sussistenza di soggetto e predicato, quanto la considerazione soggettiva del giudizio che su tale apparenza si basava.

Molti degli aspetti ora emersi saranno ripresi in seguito. Per ora è opportuno richiamare l'attenzione su due specifici punti, di cui l'uno proietta verso considerazioni ancora da svolgere e l'altro torna a ciò che si era affermato nel secondo capitolo, discutendo la posizione di Halbig.

Innanzitutto, emerge qui, sebbene di sfuggita, un elemento molto importante, su cui si tornerà più approfonditamente nella conclusione al capitolo: la distinzione tra l'aspetto *grammaticale* del giudizio (inteso proprio come sua 'veste' linguistica) e il carattere *logico* dello stesso.

Il giudizio, sebbene abbia pur sempre una forma grammaticale in cui linguisticamente si esprime, non deve essere valutato in base a questo suo aspetto per così dire 'superficiale'. Anzi, potremmo perfino dire che il giudizio *in quanto tale* non è affatto questa espressione linguistica, ma, piuttosto, un movimento logico attraverso cui il pensiero si determina. A tal proposito, Hegel ribadisce spesso la necessità di intendere il giudizio come una relazione tra determinazioni del concetto e non tra due nomi. Ciò significa che quanto, da un punto di vista grammaticale, si esprime come 'il soggetto è predicato' deve piuttosto essere inteso come, ad esempio, 'l'individuo è un universale'. Quei nomi, in altre parole, devono subito essere rideterminati come determinazioni del concetto.

Venendo ora al secondo punto che si vuole porre in risalto, può essere di aiuto vedere come Hegel presenti qui il modo in cui il giudizio, preso come momento del processo della verità, *non* debba essere considerato. Nello specifico, il giudizio

---

<sup>23</sup> Si vedrà in seguito in cosa consista la realizzazione di tale identità.

non deve essere inteso come l'unione estrinseca tra qualcosa che è nella nostra testa (una rappresentazione, una determinazione universale) e un soggetto concepito come oggetto esistente (fuori dalla nostra testa). Da questo quadro, che ritrae il modo comune di intendere la verità, cioè quanto Hegel definisce come *Richtigkeit*, pare che 'ciò che è nella nostra testa' definisca una rappresentazione soggettiva. È tale rappresentazione che deve in qualche modo essere assegnata correttamente (convenire) a un soggetto. Ora, a ben guardare, ciò non può corrispondere in alcun modo a quanto la *identity theory of truth*, nelle sue diverse versioni, vuole proporre, e le si farebbe un torto a voler sostenere il contrario.

Secondo quest'ultima, infatti, nel caso di un giudizio vero, la proposizione è dichiarata come *identica* a un fatto ed è escluso che essa possa consistere in qualcosa di simile a una rappresentazione mentale soggettiva (la proposizione non è una rappresentazione *del* fatto, ma è il fatto stesso). Lo stesso Halbig, presentando la questione del realismo epistemologico diretto, scartava dal panorama della *identity theory of truth* e da quello di ciò che per lui è la versione hegeliana di questa teoria – la verità proposizionale come *Richtigkeit* – la presenza di 'adattatori epistemici' (quali potrebbero essere, appunto, delle rappresentazioni mentali) tra il soggetto e il mondo. Non si darebbe, in altre parole, qualcosa come una rappresentazione che faccia da medio interposto tra le cose e i nostri pensieri su di esse.

Tuttavia, ciò che qui si vuole sostenere è che il modello della *Richtigkeit* è per Hegel molto più simile a qualcosa che coinvolge un certo soggettivismo: la rappresentazione di un soggetto, la quale non può ambire all'oggettività e all'universalità di quanto è invece posto in forma di pensiero<sup>24</sup>. La *Richtigkeit*, allora, da un punto di vista speculativo, non si pone come reale alternativa alla *Wahrheit*, cioè come un concetto di verità che possa in qualche modo sussistere accanto a quest'ultima, sebbene a essa gerarchicamente inferiore e in essa fondato.

Si potrebbe a questo punto obiettare che, se si vuole rimanere fedeli all'intento sistematico hegeliano, la *Wahrheit* non sarebbe tale, non sarebbe *completamente* verità, se non rendesse conto anche della *Richtigkeit*, cioè, se in qualche modo non la comprendesse in sé. Di conseguenza, proseguirebbe l'obiezione, non si può semplicemente escludere la *Richtigkeit* dal campo della verità, poiché significherebbe non averci fatto i conti ed essa rimarrebbe, inspiegata, come qualcosa che persiste accanto alla *Wahrheit* e la limita esternamente, de-assolutizzandola: rendendola un che di relativo.

L'unica soluzione possibile a questo tipo di problema è allora che la *Wahrheit* superi (cioè tolga, conservando) la *Richtigkeit*, dimostrandone l'unilateralità. Ma, questa la contro-obiezione che qui si vuol difendere, tale togliimento è già avvenuto nella *Fenomenologia*. La *Richtigkeit* esprime infatti la prospettiva della coscienza ordinaria sulla verità, e, come visto, l'esposizione della *Scienza della logica*

---

<sup>24</sup> Rilevante per questo discorso, in cui si distingue tra la forma della rappresentazione e quella del concetto, sono i paragrafi iniziali dell'*Enciclopedia*, in particolare dal § 1 al § 18.



ha a proprio presupposto (dimostrato) il superamento dell'opposizione della coscienza.

Questo, in definitiva, vorrebbe essere un ulteriore argomento contro l'interpretazione che legge nel paradigma della *Richtigkeit* una versione hegeliana della *identity theory of truth*.

#### 4. *Contenuto logico vs. contenuto rappresentativo*

Ciò che ora va valutato è la specificità dell'approccio di Hegel alla forma del giudizio nel contesto della *Scienza della logica*, con particolare riferimento al tipo di contenuto che tale forma si dà e che solo è rilevante ai fini del discorso sulla verità.

L'aspra critica che Hegel formula nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* nei confronti del giudizio, insieme alla dichiarazione che una singola proposizione fondamentale (*Grundsatz*) non può in alcun modo esprimere l'intero della verità filosofica, potrebbe indurre a pensare che considerazioni analoghe appaiano anche nella sezione della Dottrina del Concetto che tratta di tale problema.

In minima parte ciò è vero, anche se, come già si accennava, queste critiche sono per lo più rivolte a una considerazione *soggettiva* del giudizio. Per la maggior parte, invece – in linea con lo scopo che Hegel sta perseguendo in quest'opera – nella *Scienza della logica* egli considera il giudizio da una prospettiva differente, vale a dire, da un punto di vista puramente logico<sup>25</sup>. Questa rinnovata prospettiva si rivela di grande importanza. Infatti, mentre seguendo la critica presente nella *Fenomenologia* potremmo essere tentati di credere che il giudizio non giochi alcun ruolo in relazione alla verità, nel passare alla *Scienza della logica* scopriamo che non solo esso definisce un momento dello sviluppo della verità filosofica, ma anche che costituisce un momento *necessario* di tale processo.

Il punto sta nel riconoscere che la relazione propria tra giudizio e verità emerge se (e solo se) il primo è considerato da una prospettiva logica (non empirica né grammaticale<sup>26</sup>). Guardare al giudizio attraverso questa lente significa esporre le successive trasformazioni del suo contenuto logico, un contenuto che è prodotto dallo sviluppo della forma del giudizio<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Si è qui d'accordo con le affermazioni secondo cui «Nelle opere della maturità [...] la teoria del giudizio s'inserisce in un cammino, il cui carattere predominante è la costruttività e l'espansione in vista della piena trasparenza del pensiero a se stesso nell'idea assoluta». Chiereghin (1994), p. 62.

<sup>26</sup> Si specificherà nel corso del capitolo in che senso nella considerazione del giudizio in relazione alla verità non si debba prendere quest'ultimo dal lato del suo contenuto empirico né da quello della sua forma linguistico-grammaticale.

<sup>27</sup> Anche qui, la forma logica non deve essere considerata separata rispetto al contenuto logico, ma piuttosto come un tutt'uno con esso: è la forma stessa che si determina e questa sua determinazione è in pari tempo il suo contenuto. Per meglio capirsi: non si deve prendere, ad esempio, una forma "A" e vedere questa come un qualcosa di statico che rimanga uguale a sé e

Secondo Hegel, solo questo tipo di indagine è in grado di portare alla luce la natura speculativa della relazione tra verità e giudizio e di riuscire, al contempo, a chiarire in che senso il giudizio possa essere vero o non vero (*wahr* o *unwahr*) e non semplicemente corretto o scorretto (*richtig* o *unrichtig*).

Come Hegel afferma nell'Introduzione alla *Scienza della logica* e ripete nella prima sezione della Dottrina del Concetto, indagare la verità delle determinazioni di pensiero è una questione che non implica alcun riferimento a un contenuto esterno, 'già pronto', al quale la forma logica dovrebbe essere applicata in modo estrinseco. Al contrario, si tratta di valutare se la determinazione di pensiero di volta in volta presa in considerazione abbia verità di per se stessa. In linea con ciò, quando Hegel procede all'esposizione del giudizio, è interessato a stabilire se esso abbia verità di per se stesso.

Come si è visto dal capitolo precedente, il progetto che Hegel si impegna a realizzare è quello che, a suo parere, Kant non ha intrapreso, vale a dire il compito di assoggettare «le forme stesse [...] come anche le loro ulteriori determinazioni [...] alla critica per vedere se siano in sé e per sé un che di vero»<sup>28</sup>. Cercare di rispondere a questa domanda in riferimento al giudizio significa, appunto, sviluppare il suo contenuto logico e verificare quale ne sia il risultato.

Ma in cosa consiste, propriamente, il contenuto logico del giudizio? Prima di rispondere, è opportuno soffermarsi su brano che compendia molti degli elementi già accennati e che ne introduce altri, funzionali alla risposta che si deve dare alla domanda appena formulata.

Le leggi logiche per sé (senza tener conto di ciò ch'è d'altronde eterogeneo, della logica applicata e del rimanente materiale psicologico e antropologico) vengono di solito limitate, oltreché al principio di contraddizione, ad alcune meschine proposizioni [*Sätze*] riguardanti la conversione dei giudizi e le forme dei sillogismi. Le forme stesse che a questo proposito si affacciano, come anche le loro ulteriori determinazioni, non vengono considerate che quasi storicamente; non vengono assoggettate alla critica per vedere se siano in sé e per sé un che di vero. Così, p. es. la forma del giudizio positivo vale come qualcosa di perfettamente giusto in sé [*für etwas an sich völlig Richtiges*], dove dipenda soltanto dal contenuto, se un tal giudizio sia vero. Se questa forma sia *in sé e per sé* una forma della verità, se la proposizione [*Satz*] ch'essa enuncia, *l'individuo è un universale*, non sia in sé dialettica, a questa ricerca non si va a pensare. Si ritiene senz'altro che questo giudizio sia capace di per sé di contenere una verità, e che quella proposizione, che è enunciata da ogni giudizio positivo, sia una proposizione vera, quantunque sia immediatamente chiaro che le manca ciò che è richiesto dalla definizione della verità, vale a dire la coincidenza del concetto e del suo oggetto [*die Übereinstimmung des Begriffs und seines Gegenstandes*]. Preso il predicato, che qui è l'universale, come il concetto, e il soggetto, che è l'individuo,

---

produca in qualche modo un contenuto, che potremmo indicare con: {B; C; D; E}. Piuttosto, è A stessa a modificarsi, determinandosi in B che si sviluppa in C che si sviluppa in E. Questo intero sviluppo costituisce il contenuto che la forma si è data, il contenuto che essa stessa è.

<sup>28</sup> *WdL III*, p. 27 (672).

come l'oggetto, l'uno di essi non combacia [*stimmt... nicht überein*] coll'altro. Ma se *l'universale astratto*, che è il predicato, non costituisce ancora un concetto (poiché a questo appartiene ad ogni modo anche altro), come pure se un tal soggetto non è gran cosa più che un soggetto grammaticale, come dovrebbe il giudizio poter contenere verità, poiché il suo concetto e l'oggetto non coincidono, ovvero gli manca affatto il concetto, e ben anche l'oggetto? – Questa è quindi piuttosto *l'impossibilità e l'assurdità* di voler afferrare la verità in forme tali, quali sono un giudizio positivo e così anche il giudizio in generale. Come la filosofia kantiana non considerò le categorie in sé e per sé, ma solo per la non buona ragione che fossero forme soggettive della coscienza di sé le dichiarò determinazioni finite, incapaci di contenere il vero, così ancor meno assoggettò essa alla critica le forme del concetto, che sono il contenuto della logica ordinaria; anzi, una parte di esse, cioè le funzioni dei giudizi, le accolse per la determinazione della categoria, ritenendole come presupposti validi. Quando anche nelle forme logiche non si dovesse vedere altro che delle funzioni formali del pensiero, già per questo sarebber degne che si cercasse fino a che punto corrispondano [*entsprechen*] per sé alla verità<sup>29</sup>.

Questo brano offre già una panoramica variegata dei punti che si analizzeranno da qui alla conclusione del capitolo.

La prima questione riguarda proprio quale sia il tipo di *contenuto* del giudizio che, solo, è rilevante nel processo di costituzione della verità, e la sua relazione alla forma. Nel passo sopra citato, emerge l'avversione di Hegel nei confronti di un modo di concepire la forma logica del giudizio come depositaria della sola 'esattezza' formale<sup>30</sup>, mentre la verità dipenderebbe interamente dal contenuto esterno, di cui tale forma dovrebbe riempirsi.

È questa la visione della coscienza ordinaria, così come della logica formale tradizionale, che Hegel si propone di confutare. Qui la *forma* del giudizio (nel caso sopra presentato, del giudizio positivo) è lasciata 'intoccata' e semplicemente assunta come corretta. L'unica condizione richiesta ai fini dell'ottenimento della verità è che il contenuto, preso esternamente come trovato, non contraddica se stesso<sup>31</sup>. In tale quadro, forma e contenuto sono concepiti come separati. Da un

---

<sup>29</sup> Ivi, pp. 27-28 (671-672).

<sup>30</sup> Di che tipo di 'esattezza' si tratta qui? Non della *Richtigkeit* per come è stata presentata nel secondo capitolo. A tale proposito, vale la pena riportare un'osservazione di Aschenberg in merito alla nozione di *Richtigkeit*. Nel ridefinire ciò che la tradizione riconosceva come 'verità' (l'accordo di una rappresentazione con un oggetto) attraverso il termine 'correttezza', Hegel reinterpreterebbe tale termine rispetto al suo uso tradizionale. «Poiché comunemente con 'correttezza' si intendeva e si intende non l'accordo delle 'nostre' rappresentazioni (giudizi) con un oggetto (stato di cose), bensì l'accordo delle 'nostre' rappresentazioni (giudizi, sillogismi) con le regole della logica formale. [...] Anche J. Hoffmeister (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 529 f) caratterizza la correttezza come l'accordo formale con le leggi della logica». Aschenberg (1976), p. 221. Quest'ultimo significato di correttezza è allora quello che Hegel sembra qui impiegare a proposito della modalità della logica formale di intendere la correttezza in riferimento alla forma del giudizio.

<sup>31</sup> Cfr. a questo proposito anche *WdL III*, p. 64 (720): «Già in addietro si parlò dell'ordinaria rappresentazione secondo cui dipenderebbe soltanto dal contenuto del giudizio ch'esso sia vero o

lato la forma permane nella propria fissità e auto-eguaglianza, dall'altro il contenuto è l'unico elemento che possa mutare e da cui dipenda la verità o la falsità del giudizio.

Al contrario, come più volte ripetuto, la considerazione appropriata del giudizio è quella che si interroghi sul contenuto che questa stessa forma genera da sé. Dal capitolo precedente sappiamo che questo contenuto altro non è che lo svilupparsi della forma, la quale passa attraverso diverse 'figure', per così dire, di se stessa. Considerare questo sviluppo dialettico equivale a indagare fino a che punto, di per sé, la forma logica del giudizio corrisponda alla verità, e quindi in che misura essa realizzi «la coincidenza del concetto e del suo oggetto». È allora in base all'inadeguatezza del giudizio rispetto a quest'ultimo criterio che Hegel afferma l'assurdità di prendere tale forma logica come il luogo della verità realizzata. Ciò non equivale, tuttavia, a dichiarare l'irrelevanza del giudizio rispetto al processo veritativo.

Ma si proceda con ordine. Prima di tutto, occorre tornare alla domanda presentata più sopra: in cosa consiste il contenuto del giudizio che Hegel giudica rilevante ai fini della verità? E in che senso in tale contenuto si dovrebbe realizzare la coincidenza del concetto e del suo oggetto?

Alla prima domanda Hegel risponde che, propriamente, il contenuto del giudizio è costituito dalle determinazioni del concetto – universalità, particolarità e individualità – e dalle reciproche relazioni tra queste determinazioni<sup>32</sup>.

Cosa significa dire questo? Significa che il contenuto logico del giudizio coincide con formulazioni del tipo 'l'individuo è un universale'. Questo esempio coglie quanto è espresso dal giudizio positivo (ma, in realtà, dal giudizio in generale, attraverso sue varie rideterminazioni)<sup>33</sup>. Nel corso del processo dialettico del giudizio, tale contenuto sviluppa se stesso attraverso una serie di riconfigurazioni che lo porteranno da un grado di iniziale astrazione a uno di maggiore concretezza, nel quale saranno sviluppati i nessi razionali tra le diverse determinazioni del concetto<sup>34</sup>. Per ora si può quindi dire che lo sviluppo del contenuto logico del giudizio consiste in una rideterminazione dialettica di 'l'individuo è un universale'<sup>35</sup>.

Fin qui, la trattazione del problema pare abbastanza autonoma rispetto a quanto, del medesimo problema, è detto dai sostenitori delle varie versioni della *identity theory of truth*.

---

no, in quanto che la verità logica non riguarderebbe che la forma e richiederebbe soltanto che quel contenuto non si contraddica».

<sup>32</sup> Vedi su questo punto, ad esempio, Düsing (1978), p. 13.

<sup>33</sup> Cfr. *WdL III*, p. 61 (716): «Ma in ogni giudizio, anche nel giudizio più riccamente determinato nella sua forma, viene affermata la proposizione avente questo determinato contenuto: *l'individuo è universale*; in quanto cioè ogni giudizio è anche in generale giudizio astratto». «[...] il giudizio affermativo ("il singolare è l'universale") è in realtà la forma più generale e astratta della relazione tra soggetto e predicato presente in ogni tipo di giudizio [...]». Chiareghin (1994), pp. 62-63.

<sup>34</sup> Più sotto si faranno alcuni esempi per chiarire questo punto.

<sup>35</sup> Si approfondirà questa affermazione a breve.

Vi sono tuttavia alcune dichiarazioni di Hegel che, sebbene egli certo non potesse prevederlo, sembrano porlo in diretto confronto con la *identity theory of truth* e, in generale, con tutte le teorie proposizionali della verità.

Già in addietro si parlò dell'ordinaria rappresentazione secondo cui dipenderebbe soltanto dal contenuto del giudizio ch'esso sia vero o no, in quanto che la verità logica non riguarderebbe che la forma e richiederebbe soltanto che quel contenuto non si contraddica. Per la forma del giudizio stesso non si tien conto d'altro se non di ciò che il giudizio è la relazione di *due* concetti. Si è però mostrato che questi due concetti non hanno semplicemente la determinazione irrelativa di un *numero di volte* [*Anzahl*], ma si riferiscono l'uno all'altro come *individuo* e *universale*. Queste determinazioni costituiscono il vero *contenuto* logico, e precisamente in quest'astrazione il contenuto del giudizio positivo. Qualsiasi *altro contenuto* intervenga in un giudizio (*il sole è tondo, Cicerone fu un grande oratore romano, ora è giorno* etc.), non tocca il giudizio come tale; questo non esprime se non che: *Il soggetto è predicato*, ovvero (poiché questi non son che nomi) più determinatamente: *L'individuo è universale* e viceversa. – A cagione di questo *puro contenuto logico* il giudizio positivo *non è vero*, ma ha la verità sua nel giudizio negativo. [...] – Nondimeno è affatto indifferente che quel contenuto logico venga chiamato anche forma, e che per contenuto s'intenda soltanto il rimanente riempimento empirico [*empirische Erfüllung*]. Così la forma non contien soltanto la vuota identità, fuor della quale starebbe la determinazione di contenuto<sup>36</sup>.

Anche qui, Hegel rifiuta la visione secondo cui la verità o falsità di un giudizio dipenderebbe dal suo contenuto inteso come 'riempimento empirico', al quale la forma logica, di per sé vuota, si applicherebbe. Di contro, la posizione hegeliana sostiene che l'unico contenuto rilevante per la verità, sia quello logico, non quello empirico o quello che potrebbe essere identificato con una rappresentazione del soggetto. Precisa Hegel: «Chi chiamasse *verità l'esattezza* di una *intuizione* o di una *percezione*, la corrispondenza della *rappresentazione* all'oggetto, non avrebbe per lo meno più alcuna espressione da poter adoprare per quello che è oggetto e scopo della filosofia. Bisognerebbe almeno dare a quest'ultimo il nome di verità razionale; e allora ognuno converrà che dei giudizi, come quello che Cicerone fu un grande oratore, che ora è giorno etc. non sono verità razionali»<sup>37</sup>.

Il «vero contenuto logico» del giudizio, ribadisce Hegel, è costituito dalle determinazioni del concetto e dalle loro relazioni (cfr.: «Si è però mostrato che

---

<sup>36</sup> *WdL III*, pp. 64-65 (720). Per riflessioni di analogo tenore, cfr. anche ivi, p. 61 (716): «Se d'altronde appunto non si pensa che con ogni giudizio, e prima di tutto almeno con ogni giudizio positivo, si fa l'affermazione che l'individuo è un universale, ciò accade perché da una parte non si presta attenzione alla *forma determinata* per cui si distinguono il soggetto e il predicato (poiché si suppone che il giudizio non sia che la relazione di *due* concetti), dall'altra parte poi anche perché sta in certo modo dinanzi alla coscienza quell'altro *contenuto* del giudizio: *Caio è dotto*, ovvero *la rosa è rossa*, e la coscienza, occupata colla rappresentazione di *Caio* etc., non riflette alla forma (quantunque un contenuto tale, qual è quel *Caio logico*, cui di solito tocca servir come esempio, sia un contenuto molto meno interessante, e anzi venga appunto scelto di così poco interesse perché, tirando a sé l'attenzione, non la distolga dalla forma)».

<sup>37</sup> Ivi, p. 65 (721).

questi due concetti non hanno semplicemente la determinazione irrelativa di un numero di volte [*Anzahl*], ma si riferiscono l'uno all'altro come *individuo* e *universale*. Queste determinazioni costituiscono il vero contenuto logico, e precisamente in quest'astrazione il contenuto del giudizio positivo»<sup>38</sup>).

Se, del resto, il giudizio positivo (cioè il giudizio nella sua determinazione più astratta) esprime 'l'individuo è universale', il giudizio *come tale*, cioè considerato nel complesso delle configurazioni attraverso cui si sviluppa, non dice altro se non che «*Il soggetto è predicato, ovvero [...] L'individuo è universale e viceversa*». Da ciò si comprende come lo sviluppo dialettico di 'l'individuo è universale' debba arrivare a porre anche quel 'viceversa': così come l'individuo è universale, l'universale è individuo. Il senso di questo sarà oggetto del prossimo paragrafo, quando si tratterà di ciò che Hegel definisce come 'il significato oggettivo del giudizio' (*die objektive Bedeutung des Urteils*). Prima, però, è necessario completare il discorso qui iniziato.

Hegel ci dice che *qualsiasi* altro tipo di contenuto, diverso da quello logico, sia presente nel giudizio, non gioca alcun ruolo nel determinarne la verità o falsità. Quali sono i contenuti esclusi? Quelli del tipo 'il sole è tondo', 'Cicerone fu un grande oratore romano', 'ora è giorno' ecc. Questo comporta che per valutare la verità o la non verità di un giudizio non si debba verificare, ad esempio, se il sole sia effettivamente tondo o se Cicerone fu effettivamente un grande oratore romano, poiché queste considerazioni pertengono al modello tipico della *Richtigkeit*. Al contrario, per valutare la verità o non verità di un giudizio, se ne deve analizzare il contenuto logico: quali determinazioni del concetto vi compaiano (e secondo quali gradi di astrazione o concretezza) e in che relazione reciproca<sup>39</sup>.

Supponiamo, per esempio, di voler valutare la verità (la *Wahrheit*) del giudizio 'il sole è tondo'. Tale giudizio risulta falso (nel senso di *non vero* come controconcetto di *wahr* – e *non* di *richtig* – cioè, come scriveva Halbig, nel senso di 'F<sub>W</sub>'). Per quale ragione risulta falso? Non perché il sole non sia effettivamente tondo, bensì perché tale giudizio è solo un giudizio *positivo*, il cui contenuto logico comprende un'individualità astratta e un'universalità altrettanto astratta, legate attraverso una relazione estrinseca. L'astrattezza dei termini e della loro relazione è dunque inadeguata a esprimere la verità come Idea: come assoluta unità di concetto e realtà. Ecco, dunque, secondo Hegel, il reale motivo per cui tale giudizio è falso. Con le sue parole: «giudizi, come quello che Cicerone fu un grande oratore, che ora è giorno etc. non sono verità razionali. Ma non son tali, non perché abbiano quasi accidentalmente un contenuto empirico, sibbene perché son soltanto dei giudizi positivi, che non possono né debbono avere altro contenuto che un individuo immediato e una determinazione astratta»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 64 (720).

<sup>39</sup> Si amplierà questo punto nei paragrafi dedicati alla rideterminazione dialettica del contenuto logico del giudizio (§§ 6 – 6.3).

<sup>40</sup> *WdL III*, p. 65 (721). Cfr. anche ivi, pp. 64-65 (720-721): «A cagione di questo *puro contenuto logico* il giudizio positivo *non è vero*, ma ha la verità sua nel giudizio negativo. [...] Nondimeno è

Se anche fosse il contenuto empirico di questi giudizi a mostrarli come scorretti, se cioè, ad esempio, il sole non fosse davvero tondo, come invece si affermava nel giudizio preso in esame, comunque la falsità di quest'ultimo non deriverebbe da tale scorrettezza, ma sarebbe, ancora una volta, motivata dalla *non verità* che costituisce strutturalmente il giudizio positivo.

Ora, come si colloca questo discorso rispetto a quello portato avanti dalla *identity theory of truth*?

Come già si è avuto modo di dire, contenuti come 'il sole è tondo', 'Cicerone fu un grande oratore romano', 'ora è giorno', che Hegel definisce al pari di contenuti empirici, non sarebbero interpretati dai sostenitori della *identity theory of truth* come rappresentazioni del soggetto (o mediatori epistemici), ma piuttosto come proposizioni identiche a fatti (in caso si dia verità). È però fuor di dubbio che queste proposizioni non sarebbero 'ritagliate' sulle determinazioni del concetto e sulle relazioni tra di esse. Anzi, di fronte a giudizi del tipo di quelli enunciati, tali proposizioni sarebbero identiche, rispettivamente, al fatto che il sole è tondo, al fatto che Cicerone fu un grande oratore, al fatto che ora è giorno.

Questo segna una grande differenza tra Hegel e la *identity theory of truth* rispetto al tipo di contenuto del giudizio rilevante per la verità: da un lato abbiamo un contenuto logico, articolato in determinazioni del concetto e reciproche relazioni, dall'altro un contenuto concepito come proposizione identica a un fatto. La distanza tra le due posizioni dovrebbe ora essere evidente.

Anche in questo frangente, si può aggiungere qualche completamento alla critica della proposta di Halbig. Come si evince dai brani citati, il contenuto che Halbig stesso individuerrebbe come proposizionale (per esempio la proposizione che Cicerone fu un grande oratore) non ha per Hegel alcuna pertinenza con la verità. Non solo. Nel dire che «Chi chiamasse *verità l'esattezza* di una *intuizione* o di una *percezione*, la corrispondenza della *rappresentazione* all'oggetto, non avrebbe per lo meno più alcuna espressione da poter adoprare per quello che è oggetto e scopo della filosofia»<sup>41</sup>, Hegel sta chiaramente contrapponendo la propria considerazione del giudizio, come inserito nel processo della *Wahrheit*, a quella ordinaria per cui, invece, il giudizio è letto secondo il modello della *Richtigkeit*. Qui, addirittura, Hegel convoglia nel paradigma della correttezza intuizioni, percezioni, rappresentazioni. Come si può apprendere dai paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia*, tutte queste mantengono per Hegel una componente soggettiva che impedisce loro di ambire a essere conoscenza oggettiva e universale. Quest'ultima è effettiva conoscenza quando sia un conoscere concettuale, vale a dire, espresso in forma di pensiero, non di rappresentazioni, né di intuizioni, né come sentimento<sup>42</sup>. Quei saperi che si basino su intuizioni, rappresentazioni ecc.

---

affatto indifferente che quel contenuto logico venga chiamato anche forma, e che per contenuto s'intenda soltanto il rimanente riempimento empirico [*empirische Erfüllung*]. Così la forma non contien soltanto la vuota identità, fuor della quale starebbe la determinazione di contenuto. Il giudizio positivo non ha allora per via della sua *forma* come giudizio positivo alcuna verità».

<sup>41</sup> Ivi, p. 65 (721).

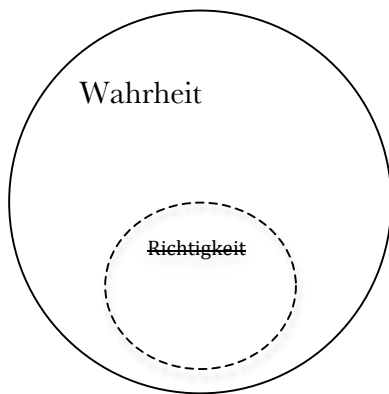
<sup>42</sup> Cfr. ad esempio *Enz.*, § 2 e § 3.

non costituiscono per Hegel la forma più alta di sapere. Essi, pur potendo mantenere una certa validità nel loro specifico ambito di applicazione, da un punto di vista filosofico devono essere superati nel vero sapere concettuale. Questo significa che il modello conoscitivo che si organizza attorno a una nozione di verità come *Richtigkeit* deve essere superato nella *Wahrheit*. Allora, ancora una volta, si dirà che la concezione di verità come esattezza non è tanto parte integrante della teoria della verità di Hegel in quanto costituirebbe un significato epistemologico di verità, il quale può permanere accanto (anche se in posizione subordinata) a quello ontologico. Piuttosto, il paradigma della verità come *Richtigkeit* rientra nella concezione hegeliana della verità perché esso è tolto e superato nella *Wahrheit*.

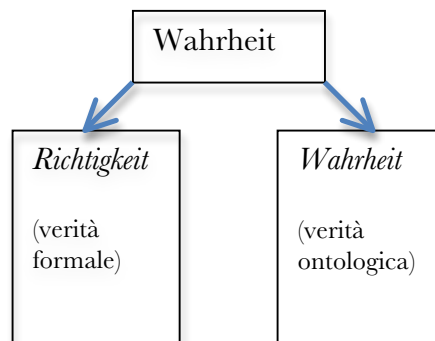
Forse può aiutare una riformulazione, anche se un po' rozza, di questo discorso: quando ci si trova al livello della *Wahrheit*, essa è 'tutto ciò che c'è'. Non le troviamo accanto un ulteriore senso di verità, per quanto si giudichi quest'ultimo come fondato in essa. Piuttosto, troviamo la *Richtigkeit* come tolta dentro la *Wahrheit*.

Un'immagine potrebbe aiutare a visualizzare le due proposte concorrenti. La prima figura rappresenta l'interpretazione che qui si vuole sostenere, la seconda, invece, la lettura fornita da Halbig, che ricalca lo schema che egli stesso fornisce in uno dei suoi scritti<sup>43</sup>.

1.



2.



Queste osservazioni hanno immediate conseguenze anche per la tesi secondo cui la *Richtigkeit*, interpretata come verità proposizionale, sarebbe espressione dell'epistemologia di Hegel, sulla scia di un realismo diretto. Anche ammesso che Hegel sostenga tale tipo di realismo, quest'ultimo non dovrebbe forse esprimersi come un sapere concettuale e non come un sapere che si basi (solo) su rappresentazioni, intuizioni, percezioni? Detto in altri termini, non potrebbe

<sup>43</sup> Cfr. Halbig (2002), p. 217.



essere che l'epistemologia che Hegel intende proporre sia piuttosto da considerare come un superamento del modello della *Richtigkeit*?

La rappresentazione costituisce per Hegel una forma in cui si veicola ancora il senso di una separazione dell'oggetto rispetto al soggetto conoscente. Si potrebbe dire, impiegando un lessico non hegeliano, che in un certo senso la rappresentazione funge sì da 'adattatore epistemico': attraverso di essa il soggetto cerca di rendersi conoscibile l'oggetto, ma questa non è che un intermediario fra i due. Al contrario, la verità dell'oggetto è attinta quando questo sia colto in forma di pensiero: vale a dire tramite l'esplicazione della sua struttura razionale, cioè in concetti. Solo in questo caso l'oggetto non avrà più l'apparenza di una separazione rispetto al soggetto, quest'ultimo lo avrà infatti penetrato riconoscendone l'identica struttura razionale con sé. La differenza qui sta tra il rappresentare un oggetto e il concepire un oggetto.

Secondo questa spiegazione è l'unità del concetto quello per cui qualcosa non è semplice *determinazione sensibile, intuizione*, ovvero anche semplice *rappresentazione*, ma *oggetto*, la quale unità oggettiva è l'unità dell'Io con se stesso. – Il *concepire* un oggetto non consiste infatti in altro, se non in ciò che l'Io se lo *appropria*, lo penetra, e lo porta *nella sua propria forma*, vale a dire nell'*universalità* che è immediatamente *determinatezza*, o nella *determinatezza* che è immediatamente *universalità*. Nella intuizione, o anche nella rappresentazione, l'oggetto è ancora un che di *esteriore*, di *estraneo*. Mediante il concepire, quell'*essere in sé e per sé*, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, vien trasformato in un *esser posto*; l'Io penetra l'oggetto *pensandolo*. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così *esso è in sé e per sé*; com'è nell'intuizione o nella rappresentazione, l'oggetto è *apparenza o fenomeno*; il pensiero toglie via l'*immediatezza* dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un *esser posto*, ma questo suo *esser posto* è il suo *essere in sé e per sé*, ovvero la sua *oggettività*. Quest'oggettività l'oggetto l'ha pertanto nel *concetto*, e questo è l'*unità della coscienza di sé*, nella quale l'oggetto è stato accolto. L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé, non ha altri momenti o determinazioni che l'Io stesso<sup>44</sup>.

L'argomentazione in risposta agli interrogativi qui sollevati è già in grossa parte contenuta nel capitolo precedente, dove si è trattato dell'inscindibilità di ontologia ed epistemologia nella concezione hegeliana della verità. La stessa epistemologia di Hegel (non separabile dall'ontologia, appunto), avendo come fine quello di costituirsi come vero sapere, deve realizzarsi come sapere *concettuale*, superando il livello della rappresentazione. Ma sapere concettualmente non è altro che conoscere la verità, e cioè conoscere le cose nella loro verità, ovvero nel loro concetto<sup>45</sup>.

In altre parole, l'epistemologia hegeliana si costituisce semmai come il riconoscimento dell'idealismo del finito. 'Conoscenza vera' non significa per

---

<sup>44</sup> *WdL III*, pp. 18-19 (660).

<sup>45</sup> Cfr. su questi temi in particolare: *Enz.*, § 2; § 3 Anm.; § 5; § 7 Anm.; § 9 Anm.; § 21 e relativa Anm.; § 22.

Hegel dominare tutti gli aspetti accidentali e contingenti dei fenomeni naturali e spirituali; al contrario, significa conoscere la struttura logico-razionale come sola vera realtà, in cui il finito si toglie nelle sue pretese di autosussistenza e si mostra come ideale: come avente il concetto a propria realtà e verità.

Invece, in un contesto in cui si abbia una concezione di verità come accordo della rappresentazione del soggetto con un oggetto esteriore (cioè come ciò che Hegel chiama *Richtigkeit*), anche conoscenze di tipo empirico sarebbero considerate a tutti gli effetti conoscenze vere. Affermare che una certa pianta è alta 8 cm, laddove la pianta è in effetti alta 8 cm, costituirebbe, ad esempio, una conoscenza vera.

Ma non è certo questo il tipo di epistemologia che Hegel vorrebbe difendere. Se conoscere con verità è propriamente conoscere qualcosa nel suo concetto, allora una pianta è piuttosto 'saputa' con verità nel riconoscerla in quanto essere *vivente*, in quanto vita, la quale però non è ancora dispiegata e articolata, poiché in essa il rapporto tutto-parti è ancora formale (tanto che una parte separata dal tutto può dar vita a sua volta a un altro tutto). È questa, dunque, la determinazione logica di una pianta, che esprime ciò che essa è.

Ora, sapere che una pianta è vita non dà alcuna informazione sulla forma delle foglie di una determinata pianta, sul numero di specie delle piante che rientrano nello stesso genere e via dicendo. Ma tutti questi aspetti non sono per Hegel *vera* conoscenza razionale. Il tipo di conoscenza empirica basata sull'osservazione e sulla raccolta dei dati, sulla classificazione, non garantisce completezza, esaustività e soprattutto non mostra l'autodeterminazione del contenuto (ad esempio non mostra il genere universale come avente immanentemente a sé il principio della propria auto-differenziazione in specie particolari). Conseguentemente, questo sapere empirico non può definirsi come conoscenza compiutamente razionale, poiché gli manca un elemento indispensabile alla scientificità del sapere stesso: l'auto-movimento del metodo.

Si può ora riprendere il discorso incentrato sulla trattazione hegeliana del giudizio nella *Scienza della logica*. Si notava in precedenza, con riferimento al contenuto logico del giudizio, che lo sviluppo dialettico di 'l'individuo è universale' deve arrivare a porre anche che 'l'universale è individuo'. Cosa significa ciò? Come va collocato nell'analisi che qui si sta svolgendo?

##### 5. Il 'significato oggettivo' del giudizio

Cosa vuol dire, nel contesto della concezione hegeliana fin qui presentata, valutare la verità di un giudizio? Qualcosa è già emerso nel paragrafo appena concluso: valutare la verità di un giudizio significa indagare la natura del suo contenuto logico, cioè delle determinazioni del concetto in gioco e della relazione tra di esse. Ora si può aggiungere un elemento che completa quanto già è stato detto: valutare la verità di un giudizio comporta esaminare *se* (oppure, *fino a che*

*punto*) il suo contenuto logico realizzi il significato oggettivo del giudizio in generale

Al fine di comprendere e chiarire questa affermazione, si devono riprendere in mano alcuni elementi introdotti ancora all'inizio del presente capitolo.

Si è più volte richiamata l'attenzione sui due principali caratteri che distinguono il giudizio in quanto tale. Da un lato esso afferma l'*identità* del soggetto e del predicato («*il soggetto è predicato*»<sup>46</sup>), dall'altro presenta la *separazione* tra i due termini, i quali sono presi come estremi autosussistenti, indifferenti l'uno all'altro. Questo star per sé degli estremi è ciò che impedisce alla relazione di identità affermata nel giudizio di essere realmente tale: essa è infatti più che altro una mera unità estrinseca. Se però l'autosussistenza degli estremi è quanto impedisce al giudizio di porre effettivamente la loro identità, bisogna altrettanto dire che il giudizio stesso necessita di questa separazione per essere un giudizio. Infatti, una volta che essa sia stata tolta e superata, non si avrà più la determinazione logica del giudizio ma un'altra struttura logica: il sillogismo.

La contraddizione tra l'identità affermata nella copula e l'astratta separazione del soggetto e del predicato costituisce il 'motore dialettico' che guida il processo del giudizio attraverso le sue varie forme (positivo, negativo, infinito, singolare, particolare, universale, categorico, ipotetico, disgiuntivo, assertorio, problematico, apodittico). Il fine di tale processo costituisce ciò che Hegel individua come il significato oggettivo del giudizio: il *porre* l'identità espressa dalla copula. Questo risultato si costituisce attraverso lo svilupparsi del giudizio nelle sue forme fino a che l'identità tra le determinazioni dell'universalità, della particolarità e dell'individualità sia completamente determinata e concreta, ovvero, fino a che queste determinazioni abbiano esplicitato i nessi razionali che fanno sì che l'una sia compenetrata dalle altre e viceversa.

Ma è l'*identità priva di differenza*, che costituisce propriamente la *vera* relazione del soggetto verso il predicato. La determinazione concettuale è essenzialmente appunto *relazione*, essendo un *universale*. Dunque le medesime determinazioni, che hanno il soggetto e il predicato, le ha anche la loro relazione stessa. È *universale*, poiché è l'identità positiva dei due, soggetto e predicato; ma è anche *determinata*, poiché la determinatezza del predicato è quella del soggetto; inoltre è anche *individuale*, poiché in lei gli estremi per se stanti son tolti come nella loro unità negativa. – Nel giudizio però questa identità non è ancora posta. La copula è come l'ancora indeterminata relazione dell'*essere* in generale:  $A \text{ è } B$ ; infatti lo star per sé delle determinatezze del concetto, ossia degli estremi, è nel giudizio la *realtà* che il concetto ha in lui. Se l'*È* della copula fosse già *posto* come quella determinata e piena *unità* del soggetto e del predicato, come il loro *concetto*, cotesto sarebbe già il *sillogismo*<sup>47</sup>.

A un livello generale, porre l'identità espressa dalla copula significa porre l'identità di soggetto e predicato. Questa affermazione va però precisata attraverso un'altra, in grado di illustrare il ruolo del contenuto logico

---

<sup>46</sup> *WdL III*, p. 64 (720).

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 58-59 (712-713).

internamente al processo della verità. La formulazione ‘il soggetto è predicato’ diventa infatti più appropriata quando, invece di mantenere i due nomi di ‘soggetto’ e ‘predicato’, li si sostituisce con le determinazioni del concetto che costituiscono il contenuto logico del giudizio. Il risultato è il seguente: il giudizio «non esprime se non che: *Il soggetto è predicato*, ovvero, (poiché questi non son che nomi) più determinatamente: *L’individuo è universale e viceversa*»<sup>48</sup>. Conseguentemente, l’identità tra soggetto e predicato, che il processo del giudizio dovrebbe realizzare, altro non è che l’identità concreta dell’individuale e dell’universale (mediante il particolare, come mostrerà il movimento dialettico del giudizio). Questa identità si esprime nel porre, nel medesimo processo, tanto che ‘l’individuo è universale’ quanto che ‘l’universale è individuo’.

In principio, individuale e universale si presentano come ancora astratti e indipendenti, di conseguenza la loro identità non è realmente tale, ma costituisce meramente un’unità formale. Come detto, lo scopo del movimento del giudizio è quello di determinare completamente questa identità<sup>49</sup> (di riempirla di contenuto). Come può avvenire ciò? Mediante un duplice movimento attraverso cui l’universale si individualizza e, al tempo stesso, l’individuo si universalizza (ci si passino queste espressioni). Questi due lati appartengono a un medesimo processo. Il porre tale identità di individualità e universalità (posizione che è, dunque, *mediata* da un *processo*) coincide con la realizzazione, appunto, del significato oggettivo del giudizio.

Con le parole di Hegel:

Ci si parte pertanto dall’individuo come dal primo, dall’immediato, e quello stesso viene *elevato*, mediante il giudizio, nell’*universalità*, come viceversa l’universale, che è soltanto in sé, scende nell’individuo nell’esserci, ossia diventa un *esser per sé*.

Questo significato del giudizio è da prendersi come il suo senso *oggettivo* e in pari tempo come la *verità* delle precedenti forme di passaggio. [...] nell’essere v’è *passaggio* in altro, nell’essenza v’è *parere* o *rispecchiarsi* in un altro, per cui si palesa la relazione *necessaria*. Questo passare e parere è ora passato nell’*originario dividersi del concetto*, il qual concetto, in quanto riconduce l’individuo nell’*essere in sé* della sua universalità, in pari tempo determina l’universale come *reale*. Queste due cose sono un’unica e medesima cosa, che cioè l’individualità venga posta nella sua riflessione in sé, e l’universale venga posto come determinato<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Ivi, p. 64 (720).

<sup>49</sup> Cfr. ivi, p. 59 (713): «Ristabilire, o meglio, *porre* questa *identità* del concetto, è la meta del *movimento* del giudizio. Quello che nel giudizio si *ha* già, è da una parte lo *star per sé*, ma anche la determinatezza reciproca del soggetto e del predicato, dall’altra parte poi è la loro pur tuttavia *astratta* relazione».

<sup>50</sup> Ivi, p. 57 (710-711). Sullo stesso piano si collocano le seguenti riflessioni (in cui viene riproposto questo duplice movimento, con esplicito riferimento al significato oggettivo del giudizio come contemporanea posizione di ‘l’individuo è universale’ e ‘l’universale è individuo’: «Come si è già data occasione di notare, la proposizione *che l’individuo è universale* indica, nel suo significato oggettivo, da un lato la caducità delle cose singole, dall’altro il loro positivo sussistere nel concetto in generale. Il concetto stesso è immortale, ma quello che nel suo dividersi ne vien fuori è soggetto al mutamento e al ritorno nella sua natura *universale*. Ma viceversa l’universale si dà un *esserci*. A

Si può, in conclusione, affermare un primo senso in cui un giudizio è vero: esso è tale se realizza il significato oggettivo del giudizio, vale a dire, se pone l'identità di individuale e universale (mediante il particolare). Questa identità non è altro che «l'accordo [*Übereinstimmung*] del concetto con la realtà»<sup>51</sup>, il quale costituisce proprio il risultato in cui si è concretizzato il contemporaneo individualizzarsi dell'universale (il darsi un *Dasein* da parte dell'universale) e universalizzarsi dell'individuale (l'elevarsi a universalità, il ritorno alla propria natura universale, da parte dell'individuo). Questo accordo, come si vedrà, ha luogo nel giudizio di concetto (che Hegel chiama anche giudizio soggettivo), specificamente, nel giudizio apodittico.

Nel giudizio soggettivo si vuol prendere in *doppia* maniera *un unico e medesimo oggetto*, una volta nella sua realtà individuale, l'altra volta nella sua identità essenziale nel suo concetto: l'individuo innalzato nella sua universalità o, ch'è lo stesso, l'universale individualizzato nella sua realtà. Il giudizio è in questo modo *verità*, essendo l'accordo [*Übereinstimmung*] del concetto colla realtà. *Ma sulle prime* il giudizio non è di tal fatta, perché *sulle prime è immediato*, non avendovi ancora avuto luogo alcuna riflessione né movimento delle determinazioni<sup>52</sup>.

Non si deve però prendere questa realizzazione come un risultato definitivo, né come il completo dispiegamento dell'assoluta unità di concetto e realtà (che sarà effettiva solo nell'Idea). Al contrario, questa realizzazione comporta piuttosto lo svilupparsi del giudizio nel sillogismo, e quindi, in un certo senso, il tramontare del giudizio stesso come forma che possa articolare pienamente la verità dell'Idea. Tuttavia, non si deve sottovalutare il fatto che ciò cui tende il movimento dialettico del giudizio è proprio il porre l'accordo di concetto e realtà<sup>53</sup>. Il giudizio si costituisce quindi come un momento, o, se si vuole, un grado parziale di attuazione della verità. Detto in altri termini, esso può realizzare solo in una certa misura la struttura della verità assoluta: il suo dispiegamento arriva solamente fino a un certo punto dell'esplicitazione dei nessi razionali tra le determinazioni del concetto e questa sua 'inabilità' si vede proprio nel suo passare al sillogismo, il cui avanzamento rispetto al giudizio consiste principalmente nella comparsa e nello sviluppo del termine medio.

Queste considerazioni dovrebbero mettere ulteriormente in luce come il giudizio sia, nella concezione hegeliana della verità, non tanto da prendersi (non

---

quel modo che l'essenza vien fuori e diventa la *parvenza* nelle sue determinazioni, la ragion d'essere esce nell'*apparenza* dell'esistenza, la sostanza nella manifestazione, nei suoi accidenti, così l'universale si schiude all'individuo. Il giudizio è questo suo *schiuersi*, *lo sviluppo* di quella negatività che l'universale è già in sé. – Quest'ultimo rapporto viene espresso dalla proposizione inversa: *L'universale è individuo* [...]» Ivi, p. 61 (716).

<sup>51</sup> Ivi, p. 60 (714).

<sup>52</sup> Ivi, pp. 59-60 (714).

<sup>53</sup> In questo senso, «l'identità di soggetto e predicato espressa dalla copula è essa stessa un'espressione dell'identità speculativa di essere e pensiero». Redding (2014a), p. 288.

primariamente, almeno) come strumento epistemologico del soggetto finito, ma piuttosto come inserito nel processo della ‘verità ontologica’, in quanto costituisce esso stesso un tentativo di attuare la verità assoluta come accordo di concetto e realtà.

Ciò che ora resta da chiarire è come si presenti, nello specifico, il movimento dialettico nel quale l’universale si determina come individualità e l’individualità si eleva a universalità. Ciò avviene, ci dice Hegel, attraverso una progressiva rideterminazione dialettica degli estremi (quindi delle determinazioni del concetto) e delle loro relazioni. In breve: attraverso il rideterminarsi del contenuto logico del giudizio.

#### 6. *La rideterminazione del contenuto logico del giudizio*

Dall’esposizione del giudizio condotta nella *Scienza della logica* dovrebbe risultare il processo attraverso cui questa forma determinata si costituisce come lo sviluppo di un contenuto: il contenuto che essa stessa è. Per comprendere speculativamente di cosa qui si tratti, Hegel ritiene fondamentale che il giudizio sia riconosciuto come la divisione che il concetto pone, da se stesso, internamente a sé, vale a dire, come la *Ur-teilung* del concetto.

Conseguentemente, lo sviluppo dialettico del giudizio attraverso le sue varie configurazioni è da prendersi come il determinarsi stesso del concetto.

Il giudicare è [...] l’altra funzione del concetto, essendo il *determinarsi* del concetto per se stesso, e l’ulterior procedere del giudizio nella diversità dei giudizi è questa progressiva determinazione del concetto. Quali concetti determinati *si diano*, e come risultino necessariamente tali determinazioni del concetto, questo si deve mostrar nel giudizio<sup>54</sup>.

È proprio questo elemento a far sì che Hegel metta *innanzitutto* l’accento sul carattere del giudizio in quanto *separazione* delle determinazioni del concetto (è infatti il concetto stesso, nel giudizio, a essersi differenziato internamente nelle sue determinazioni) e solo *secondariamente* sul lato della relazione tra esse.

Riprendendo un brano già citato:

Il giudizio si può quindi chiamare la prima *realizzazione* del concetto [...]. Più in particolare la natura di questa realizzazione risultò tale, che i momenti del concetto, a cagione della sua riflessione in sé o della sua individualità, sono *anzitutto* delle totalità per sé stanti, e che *poi* l’unità del concetto è come la *lor relazione*. [...] Il determinare [*das Bestimmen*] stesso è solo la totalità in quanto contiene queste totalità e la lor relazione. Questa totalità è il giudizio. – Il giudizio contiene dunque primieramente quei due per sé stanti, che si chiamano *soggetto e predicato*<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> *WdL III*, p. 53 (705).

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 53 (706).

La considerazione ordinaria, invece, interpreta il giudizio innanzitutto come *l'unione* di due concetti<sup>56</sup> ed è, paradossalmente, proprio il concentrarsi sull'unione di *due* termini a corroborare la convinzione che essi siano originariamente per sé stanti e che sia solo un'unità estrinseca, operata *su* di loro in un secondo momento, a porli in relazione<sup>57</sup>. In questo modo, la considerazione ordinaria del giudizio non «presta attenzione alla *forma determinata* per cui si distinguono il soggetto e il predicato (poiché si suppone che il giudizio non sia che la relazione di *due* concetti)»<sup>58</sup>.

La *forma* determinata in cui il giudizio si presenta è quindi, per Hegel, prima di tutto quella della *separazione* tra soggetto e predicato e in secondo luogo quella della loro *unione*<sup>59</sup>. Questa forma è però altrettanto un contenuto. Il contenuto che essa – *immediatamente* – costituisce è, come già si è osservato, 'l'individuo è universale'. A doversi rideterminare nel movimento del giudizio è appunto tale contenuto. Questo stesso movimento rispecchia la struttura per cui nel giudizio inizialmente 'prevale' il lato della separazione su quello dell'unione. Infatti, come

---

<sup>56</sup> Vi è poi da dire che Hegel ridimensiona di molto le pretese della considerazione ordinaria che vedrebbe nel giudizio l'unione di due *concetti*. Questi ultimi, ci dice Hegel, non sono qui che determinazioni della *rappresentazione*. Se davvero fossero determinazioni del concetto, esse mostrerebbero un movimento immanente, mostrerebbero cioè di avere in sé e di porre la determinazione opposta. Ma in quei termini che la considerazione soggettiva del giudizio prende per soggetto e predicato ciò non accade: essi figurano come rappresentazioni fisse, immobili, su cui agisce una riflessione estrinseca, cioè la riflessione di un terzo rispetto a quelle stesse determinazioni. Del resto, se gli estremi del giudizio fossero realmente colti come determinazioni del concetto, sarebbe la stessa considerazione soggettiva del giudizio a togliersi. Cfr. *ivi*, p. 56 (709-710): «Definendosi ordinariamente il giudizio come una *unione di due concetti*, si può bene lasciar valere per la copula estrinseca l'espressione indeterminata di *unione*, e si può inoltre ammettere che quelli che vengono uniti *debbano* per lo meno esser dei concetti. Non v'è dubbio peraltro che questa definizione è estremamente superficiale, non solo perché per es. nel giudizio disgiuntivo sono uniti più di *due* cosiddetti concetti, ma perché anzi la definizione è molto migliore che la cosa. Non sono infatti per nulla dei concetti quelli che si hanno costì in mente; sono appena delle determinazioni del concetto, e propriamente non sono che *determinazioni della rappresentazione*. Trattando del concetto in generale e poi del concetto determinato venne notato che questi che si soglion così denominare, non meritano per nulla il nome di concetti; di dove dovrebbero ora venire nel giudizio i concetti? – In quella definizione, soprattutto, è trascurato l'essenziale del giudizio, cioè la differenza delle sue determinazioni; meno ancora vi si tien conto del rapporto del giudizio verso il concetto». Vedi inoltre *ivi*, p. 54 (706-707): «la natura della determinazione del concetto si manifesta come quella che non è un che di astratto e fisso, ma che ha anzi in sé e pone in sé la sua opposta».

<sup>57</sup> Si ricorderà che per la considerazione soggettiva del giudizio «soggetto e predicato vengono [...] considerati ciascuno come già dato per sé fuori dell'altro, il soggetto come un oggetto che sarebbe, anche se non avesse predicato, il predicato come una determinazione universale che sarebbe, quand'anche non convenisse a questo soggetto. [...] il giudicare stesso consiste in ciò che solo per mezzo di esso viene *unito* un predicato col soggetto, in modo che, se questa unione non avesse luogo, il soggetto e il predicato rimarrebbero pur nondimeno ciascuno per sé quello che è, il primo un oggetto esistente, il secondo una rappresentazione nella nostra testa». *Ivi*, p. 55 (708).

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 61 (716).

<sup>59</sup> Cfr.: «Il giudizio contiene dunque primieramente quei due per sé stanti, che si chiamano *soggetto* e *predicato*». *Ivi*, p. 53 (706).

si avrà modo di mostrare, nel processo attraverso i primi due raggruppamenti del giudizio (il giudizio dell'esserci e quello della riflessione) sarà proprio tale separazione a essere man mano superata e tolta, e negli ultimi due raggruppamenti (il giudizio della necessità e il giudizio del concetto) protagonista diventerà lo sviluppo della *relazione* fra i termini fino al raggiungimento di un'identità concreta. In altre parole, il *focus* non sarà più una volta sul termine del soggetto e una volta su quello del predicato, ma sulla loro relazione.

Si è detto che il movimento dialettico del giudizio procede attraverso una rideterminazione della forma generale 'il soggetto è predicato', la quale immediatamente si presenta come il contenuto logico 'l'individuo è universale'. In tal senso, allora, la prima operazione consiste proprio nel disfarsi dei *nomi* di 'soggetto' e 'predicato', che altro non sono che termini grammaticali, del tutto astratti e generali, e considerare, piuttosto, gli estremi del giudizio per quello che sono secondo la loro «vera *oggettività*»<sup>60</sup>, cioè come determinazioni del concetto. Questi nomi, ci dice Hegel, sono tuttavia, almeno in uno stadio iniziale, utili, poiché proprio per la loro 'vuotezza' si prestano a definire le posizioni e i 'ruoli' degli estremi all'interno del giudizio (i ruoli, appunto, di soggetto e predicato nella relazione del termine più determinato a quello più universale), essendo al contempo suscettibili di essere rideterminati nelle determinazioni del concetto che, nei vari tipi di giudizio, occupano quei ruoli. In tutto ciò è del resto fondamentale che la comprensione speculativa del giudizio riconosca in esso una forma che separa e unisce determinazioni di concetto e non semplici nomi. Nello specifico, quali determinazioni di concetto, in che relazione e con quale grado di astrazione o integrazione reciproca incontriamo? Questo è precisamente ciò che il movimento del giudizio attraverso lo sviluppo del suo contenuto logico deve (di)mostrare<sup>61</sup>.

Il giudizio contiene dunque primieramente<sup>60</sup> quei due per sé stanti, che si chiamano *soggetto* e *predicato*. Quel che sia ciascun di essi, non lo si può propriamente ancora dire; sono ancora indeterminati, perché devono essere determinati solo mediante il giudizio. In quanto questo è il concetto come determinato, si ha soltanto fra loro questa universale differenza, che il giudizio contiene il concetto *determinato* di fronte al concetto ancora *indeterminato*. Il soggetto può dunque anzitutto essere preso rispetto al predicato come l'individuo rispetto all'universale, oppure anche come il particolare rispetto all'universale, ovvero come l'individuo rispetto al particolare, in quanto cioè soggetto e predicato si contrappongono fra loro solo come il più determinato e il più universale. È quindi opportuno e indispensabile di possedere per le determinazioni del giudizio questi nomi di *soggetto* e *predicato*. Come nomi essi sono qualcosa d'indeterminato, che ancora aspetta di avere la sua determinazione; epperò non sono altro che nomi. L'espressione stessa di determinazioni del concetto, per i due lati o termini del giudizio, non si potrebbe adoperare, e ciò in parte per la ragione anzidetta, in parte poi, e più ancora, perché la natura della determinazione del

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 55 (708).

<sup>61</sup> «Quali concetti determinati *si diano*, e come risultino necessariamente tali determinazioni del concetto, questo si deve mostrar nel giudizio». Ivi, p. 53 (705).



concetto si manifesta come quella che non è un che di astratto e fisso, ma che ha anzi in sé e pone in sé la sua opposta. In quanto i lati o termini del giudizio sono appunto dei concetti, epperò son la totalità delle determinazioni del concetto, essi debbon percorrere tutte queste determinazioni e mostrarle in sé, sia poi in una forma astratta ovvero in una forma concreta. Per fermare ora in una maniera generale i termini del giudizio in questo stesso mutarsi della lor determinazione, opportunissimi sono i nomi, che in quel mutarsi restano eguali a se stessi<sup>62</sup>.

Questo brano chiarisce a cosa si assisterà nella sezione della *Scienza della logica* dedicata al giudizio: i termini ‘soggetto’ e ‘predicato’ fungeranno solo da ‘posizioni’ interne al giudizio che verranno di volta in volta occupate da diverse determinazioni del concetto (universalità, particolarità, individualità), il cui succedersi avverrà in virtù di un movimento dialettico necessario. In questo modo, ciascuna determinazione, secondo gradi più o meno astratti (cioè secondo una maggiore o minore integrazione con le altre determinazioni) si troverà sia nel ruolo di soggetto sia in quello del predicato (cfr.: «In quanto i lati o termini del giudizio sono appunto dei concetti, epperò son la totalità delle determinazioni del concetto, essi debbon percorrere tutte queste determinazioni e mostrarle in sé, sia poi in una forma astratta ovvero in una forma concreta»). In tale processo, ciascuna determinazione del concetto abbandonerà progressivamente la propria astrattezza iniziale e si svilupperà acquisendo sempre maggiore concretezza, grazie al suo ‘fondersi’ con le altre determinazioni. Ad esempio, l’universale presente nel giudizio del concetto può essere considerato concreto perché si è completamente determinato incorporando l’individualità e la particolarità, o, meglio, poiché ha posto queste determinazioni all’interno della propria unità, un’unità che è pertanto diventata una totalità concreta: la totalità del concetto. Si approfondirà questo aspetto in un paragrafo successivo.

Fino a qui, si può completare quanto è stato evidenziato poco sopra con le considerazioni fatte sul significato oggettivo del giudizio, che ne definisce la meta: l’identità (posta, e quindi mediata) tra le determinazioni del concetto deve risultare dalla dialettica del giudizio, ma perché una tale identità sia effettivamente realizzata, essa deve acquisire concretezza, deve cioè determinarsi. Ciò comporta che il soggetto e il predicato debbano a loro volta determinarsi attraverso il processo che porta le determinazioni del concetto (universalità, particolarità, individualità) ad occupare, di volta in volta, quelle posizioni, mostrando progressivamente una relazione reciproca via via più concreta<sup>63</sup>. La vera natura della determinazione del concetto, ci dice infatti Hegel, è quella di essere essa stessa la totalità delle determinazioni del concetto. Essa «non è un che di astratto e fisso, ma [...] ha anzi in sé e pone in sé la sua opposta»<sup>64</sup>. Che ciascuna determinazione del concetto abbia in sé e ponga la sua opposta è proprio

---

<sup>62</sup> Ivi, pp. 53-54 (706-707). Vedi anche ivi, p. 60 (715): «Il soggetto e il predicato sono dapprima [...] dei nomi, la cui effettiva determinazione non viene ottenuta che attraverso al corso del giudizio».

<sup>63</sup> Sul tema della rideterminazione di soggetto e predicato, cfr. Redding (2014a), pp. 288-289.

<sup>64</sup> *WdL III*, p. 54 (706-707).

quanto deve risultare dalla dialettica del giudizio, solo così sarà ripristinata l'originaria unità del concetto di cui il giudizio è realizzazione, divisione immanente.

Ora che si è chiarito l'intento che guida l'esposizione del giudizio, resta da vedere come avvenga specificamente la rideterminazione del contenuto logico cui si accennava.

Riassumendo quanto appena detto, il processo dialettico del giudizio determinerà l'iniziale indeterminatezza del soggetto e del predicato così come la loro reciproca relazione. Questo processo di determinazione è progressivamente realizzato attraverso i vari tipi di giudizio, in cui le determinazioni del concetto di individualità, particolarità e universalità presenteranno la serie completa dei loro possibili rapporti, con gradi sempre minori di astrazione, fino alla loro totale integrazione. La copula sarà allora 'sciolta' nei nessi razionali tra di esse, cioè, invece di porsi come un terzo termine rispetto al soggetto e al predicato, sarà tolta nell'unità ripristinata delle determinazioni del concetto<sup>65</sup>.

Ora, soggetto e predicato, in principio, sono l'astratta individualità e universalità, congiunte in un'unità solo formale: 'l'individuo è universale'.

Per quanto riguarda l'ulterior determinazione del soggetto e del predicato si è fatto osservare ch'essi hanno propriamente da ottenere la determinazione loro soltanto nel giudizio. In quanto il giudizio è la posta determinatezza del concetto, questa ha le assegnate differenze in maniera *immediata ed astratta* come *individualità e universalità*<sup>66</sup>.

Ciò che inizialmente si ha nel giudizio è solo questa 'universale differenza' per cui i termini di soggetto e predicato stanno nella relazione del più determinato al più universale. 'L'individuo è universale' esprime precisamente questa condizione, la quale è altrettanto il contenuto logico del giudizio positivo e di ogni altro giudizio (sebbene secondo determinazioni più concrete)<sup>67</sup>. Come visto, però, ciò che nella dialettica del giudizio deve essere posto è anche che 'l'universale è individuo'. Non solo, 'l'individuo è universale' e 'l'universale è individuo' devono essere concepiti come lati di un unico e medesimo processo in cui si afferma l'identità concreta tra le determinazioni del concetto.

Ciò che si dovrà verificare è allora come 'l'individuo è universale' si sviluppi in 'l'universale è individuo' e come l'identità (posta) di queste affermazioni vada poi a costituire il risultato del processo del giudizio. Hegel sosterrà (e su questo ci si soffermerà a breve) che il giudizio positivo stesso contiene in un'unità immediata

---

<sup>65</sup> «[...] l'insieme dei nessi razionali sviluppati dalla realizzazione del soggetto e del predicato prende il posto della copula [...]». Chiereghin, (1994), p. 57.

<sup>66</sup> *WdL III*, p. 56 (710).

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, p. 61 (716): «[...] con ogni giudizio, e prima di tutto almeno con ogni giudizio positivo, si fa l'affermazione che l'individuo è un universale».

tanto che l'individuo è universale quanto che l'universale è individuo<sup>68</sup>. Quest'ultimo aspetto, però, non è, per così dire, 'visibile' nel giudizio positivo per come esso si presenta immediatamente, ma risulta dalla riflessione in sé degli estremi dell'individualità e dell'universalità astratte. Tale riflessione in sé da parte degli estremi avviene per una ragione principale: la loro mutua determinazione. Esplicitando meglio: essi sono sì termini per sé stanti, ma nel giudizio sono anche messi in relazione, e tale relazione ha necessariamente degli 'effetti' su entrambi gli estremi. Il soggetto, infatti, si determina *per mezzo* del predicato, così come il predicato si determina *per mezzo* del soggetto. Tradotto: l'individualità astratta del soggetto del giudizio positivo si determina per mezzo dell'universalità astratta del predicato, e viceversa. Questo 'incontrarsi' nella copula ha quindi delle 'ricadute' logiche, tanto il soggetto quanto il predicato si ridetermineranno in se stessi attraverso la relazione all'altro e in questo rideterminarsi sarà la medesima relazione a rideterminarsi a propria volta<sup>69</sup>. Nel caso del giudizio, positivo, ad esempio, Hegel ci mostra come l'individualità astratta del soggetto si ridetermini, attraverso la sua relazione al predicato, come universalità. Viceversa, il predicato, come universale astratto, nella sua relazione al soggetto, si ridetermina come individuo. Ciò che qui è importante sottolineare è che, senza questa reciproca relazione, individualità astratta e universalità astratta rimarrebbero tali. Se cioè si prendesse isolatamente solo il termine del soggetto, non si farebbe che fissare tale estremo, il quale, rimarrebbe uguale a se stesso. Ma è proprio la sua relazione al predicato ciò che, in un certo senso, gli 'ritorna indietro' rideterminandolo *rispetto a* questo medesimo predicato. Se l'individualità astratta non fosse messa in relazione all'universalità astratta, non potrebbe mai mostrarsi essa stessa come universalità.

Ma se l'individualità si è qui mostrata come universalità e l'universalità come individualità, e questo mediante la loro relazione, non è con ciò raggiunto il significato oggettivo del giudizio? Notoriamente, la risposta è negativa. Quest'identità, infatti, non è che un'espressione astratta, oltre che intimamente contraddittoria, di quanto dovrà essere realizzato.

I dettagli di questa dialettica del giudizio positivo saranno esposti a breve. Ora è però necessario fissare alcuni punti che coinvolgono il processo del giudizio nella sua interezza, in modo da fornire un quadro generale entro cui collocare i singoli passaggi che saranno analizzati in seguito.

---

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, p. 61 (716-717): «Il giudizio è [...] lo *sviluppo* di quella negatività che l'universale è già in sé. – Quest'ultimo rapporto viene espresso dalla proposizione inversa: *l'universale è individuo*, proposizione che parimenti si trova enunciata nel giudizio positivo».

<sup>69</sup> Cfr. cosa scrive Hegel a proposito della relazione fra gli estremi e di come attraverso questa relazione passi la stessa rideterminazione di soggetto e predicato: «Bisogna ora in *secondo luogo* considerare più in particolare in che modo sia determinata la *relazione* del soggetto e del predicato nel giudizio, e in che modo vengano appunto così ad essere anzitutto determinati il soggetto e il predicato stessi». *Ivi*, p. 54 (707-708).

1.

Come avviene la posizione dell'identità concreta di 'l'individuo è universale' e 'l'universale è individuo'? Si è detto: attraverso il processo di rideterminazione del contenuto logico del giudizio. Questa rideterminazione coinvolge tanto soggetto e predicato (che sono in realtà le determinazioni del concetto) quanto la loro relazione. Nei primi due raggruppamenti del giudizio – il giudizio dell'esserci o essere determinato (che comprende i giudizi positivo, negativo e infinito) e il giudizio della riflessione (che accoglie i giudizi singolare, particolare, universale) a emergere è più che altro la determinazione degli estremi (che, certo, avviene comunque attraverso il loro reciproco determinarsi per mezzo della copula). Negli ultimi due raggruppamenti invece – il giudizio della necessità (comprendente i giudizi categorico, ipotetico, disgiuntivo) e il giudizio del concetto (che include i giudizi assertorio, problematico, apodittico) – a emergere è piuttosto il determinarsi della relazione fra i termini, in quanto in tale relazione diviene sempre più evidente il mutuo 'incorporarsi' a vicenda delle determinazioni del concetto di universalità, particolarità e individualità.

Cosa comporta tutto ciò? Tutto ciò comporta che, fino al concludersi della dialettica del giudizio della riflessione, il rideterminarsi del contenuto logico sarà esprimibile attraverso formule in cui i protagonisti sono per lo più gli estremi del giudizio, ad esempio:

- nel giudizio positivo: 'l'individuo è universale'<sup>70</sup>, 'l'universale è individuo'<sup>71</sup>;
- nel giudizio negativo: 'l'individuo non è astrattamente universale' cioè 'l'individuo è anzitutto un particolare' e 'l'universale non è astrattamente un individuale' cioè 'l'universale è anzitutto (anch'esso) un particolare'<sup>72</sup>, e via dicendo per gli altri tipi di giudizio a seguire.

Invece, una volta approdati al passaggio dal giudizio della riflessione a quello della necessità, il contenuto logico sarà meglio espresso attraverso formulazioni che pongono in risalto il lato della relazione fra i termini, ad esempio:

- nel giudizio categorico: «Ciò che conviene a tutti gl'individui di un genere conviene per sua natura al genere»<sup>73</sup>;
- nel giudizio ipotetico: «Se A è, è B; ossia, l'essere di A non è il suo proprio essere, ma è l'essere di un altro, cioè di B»<sup>74</sup>;
- nel giudizio disgiuntivo: «A è o B o C»<sup>75</sup>, e via dicendo.

Per quanto poco esplicitiva dei nessi tra i vari passaggi, la seguente tabulazione può essere utile per avere una panoramica, seppure fissata in formule, della

---

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, p. 61 (716).

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, p. 62 (717).

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 65 (721).

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 77 (737).

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 79 (739).

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 80 (741).

progressiva rideterminazione del contenuto logico del giudizio. Sarà compito di successiva trattazione chiarire cosa avvenga in alcuni dei passaggi salienti di tale rideterminazione. In questo breve schema si omette deliberatamente la parte riguardante il ‘giudizio del concetto’, poiché in esso, proprio per la progressiva complessificazione dell’integrarsi l’una nell’altra delle determinazioni del concetto, non ‘funzionano’ più molto bene delle ‘formule’ che possano riassumere quanto avviene nei giudizi assertorio, problematico, apodittico, ma bisogna, al contrario, ricorrere ad una spiegazione più estesa. Si lascia dunque al paragrafo dedicato al giudizio del concetto il compito di articolare tale spiegazione.

### Giudizio dell’esserci o essere determinato

<i>giudizio positivo</i>	L’individuo è universale <sup>76</sup>	L’universale è individuo <sup>77</sup>
<i>giudizio negativo</i>	L’individuo non è astrattamente universale <sup>78</sup>  cioè  L’individuo è anzitutto un particolare	L’universale non è astrattamente un individuale <sup>79</sup>  cioè  L’universale è (anch’esso) anzitutto un particolare
	↓	↓
	L’individuo è	un particolare
<i>giudizio infinito</i>	giudizio infinito negativo:  L’individuo è individuo <sup>80</sup>	giudizio infinito positivo:  L’universale è universale <sup>81</sup>

### Giudizio della riflessione

<i>giudizio singolare</i>	L’individuo è universale <sup>82</sup>  cioè
---------------------------	--

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, p. 61 (715).

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 61 (716).

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, p. 65 (721).

<sup>79</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, p. 70 (728).

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, p. 72 (731).

	Questo è un universale essenziale ↓ Non un questo è un universale della riflessione
<i>giudizio particolare</i>	Alcuni questi (una particolar moltitudine d'individui), ovverosia alcuni individui sono un universale della riflessione <sup>83</sup>
<i>giudizio universale</i>	Tutti gli individui sono un universale della riflessione <sup>84</sup> ↓ La totalità degli individui... (è un universale della riflessione) ↓ Il genere... (è un universale della riflessione)

### Giudizio della necessità

<i>giudizio categorico</i>	«Ciò che conviene a tutti gl'individui di un genere conviene per sua natura al genere» <sup>85</sup>
<i>giudizio ipotetico</i>	«Se A è, è B; ossia, l'essere di A non è il suo proprio essere, ma è l'essere di un altro, cioè di B. – Ciò che è posto in questo giudizio è il nesso necessario di determinatezze immediate, che non è ancora posto nel giudizio categorico» <sup>86</sup>
<i>giudizio disgiuntivo</i>	A è o B o C <sup>87</sup>  «Eso contien dunque in primo luogo l'universalità concreta ossia il genere in forma semplice come soggetto; in secondo luogo contien quella stessa ma come totalità delle sue diverse determinazioni» <sup>88</sup>

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 73 (731).

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, p. 74 (733).

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 77 (737).

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 79 (739).

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, p. 80 (741).

<sup>88</sup> *Ibid.*

Quanto detto trova riscontro anche in un altro elemento che distingue i primi due raggruppamenti del giudizio dagli ultimi due.

Nel giudizio dell'esserci il soggetto come individuo per sé funge da base ed è il predicato a doversi adeguare a esso. In tal modo, il movimento coinvolge principalmente il predicato, sebbene anche il soggetto venga a rideterminarsi nella relazione al predicato, e cioè *rispetto a esso*<sup>89</sup>. Questa situazione esprime un rapporto di *inerenza* del predicato al soggetto.

Nel raggruppamento del giudizio della riflessione, invece, avviene il contrario. Stavolta è il predicato a costituire la base rispetto a cui il soggetto deve adeguarsi<sup>90</sup>. In questo caso si è di fronte a un rapporto di *sussunzione* del soggetto da parte del predicato. Qui, dunque, è principalmente il soggetto a mostrare un movimento che lo porta a rideterminarsi, ciò non toglie che anche il predicato, indirettamente, si ridetermini per via della propria relazione al soggetto. Come già si notava in precedenza, il giudizio è anche la *relazione* tra gli estremi e proprio questo lato fa sì che, necessariamente, nel momento in cui il soggetto si ridetermina, debba rideterminarsi anche il predicato e viceversa.

Ora, per i giudizi della necessità e del concetto non vale un discorso analogo, per cui uno dei due estremi funge da base rispetto al quale l'altro deve commisurarsi. Questo perché, con il giudizio dell'esserci e quello della riflessione, soggetto e predicato hanno percorso le loro possibili rideterminazioni rispetto all'altro termine, in un'ottica in cui ancora prevaleva il lato della separatezza tra soggetto e predicato. Ma proprio questo movimento, da parte sia del soggetto sia del predicato, di 'adeguazione' rispetto all'altro ha fatto sì che la presunta autosussistenza degli estremi si togliesse in un tipo di giudizio, quello della necessità, appunto, in cui la relazione assume un ruolo di primo piano rispetto all'indipendenza degli estremi (in cui, cioè, la reciproca compenetrazione delle determinazioni del concetto si sostituisce in modo sempre più evidente all'indipendenza ed esclusione di queste determinazioni fra loro)

---

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 60 (714): «Il giudizio dell'esserci è anche il giudizio dell'*inerenza*. Siccome l'immediatezza è la sua determinazione, e siccome nella differenza di soggetto e predicato quello è l'immediato epperò il primo e l'essenziale in questo giudizio, così il predicato ha la forma di qualcosa che non sta per sé e che ha la sua base nel soggetto».

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, p. 72 (730): «V'è ancora da far quest'osservazione intorno alla *determinazione*, così come appare nel suo movimento nel giudizio della riflessione, che cioè nel giudizio dell'esser determinato il *movimento* della determinazione si mostrava nel *predicato*, perché cotesto giudizio era nella determinazione dell'immediatezza e quindi il soggetto appariva come quello che stava per base. Per una ragione analoga nel giudizio della riflessione il movimento progressivo del determinare si verifica *nel soggetto*, poiché questo giudizio ha per sua determinazione il *riflesso essere in sé*. L'essenziale è qui pertanto l'*universale* ossia il predicato. Il predicato costituisce qui *ciò che sta per base*, cui occorre commisurare il soggetto, col determinar questo in maniera corrispondente a quello. – Pur tuttavia anche il predicato acquista coll'ulteriore sviluppo della forma del soggetto una determinazione ulteriore, ma però *indirettamente*, mentre quell'altra, per la ragione accennata, si mostra come una determinazione progressiva *diretta*».

2.

Nei suoi tratti più generali, come evolve la *relazione* di soggetto e predicato (evoluzione che è tesa a, ricordiamolo, porre l'identità concreta tra le determinazioni del concetto)?

Nel giudizio dell'esserci la relazione espressa dalla copula identifica un'unità solo formale, estrinseca rispetto ai termini messi in rapporto.

In secondo luogo, nel giudizio della riflessione «*appare* anzitutto la determinazione dell'uno nell'altro»<sup>91</sup> da parte degli estremi. Si potrebbe dire che qui si accenna un primo 'internarsi' l'una nell'altra delle determinazioni coinvolte, ma questo è ancora un «incontrarsi più che altro estrinseco»<sup>92</sup>.

Nel giudizio della necessità si ha un significativo cambiamento poiché la relazione tra le determinazioni del concetto che sono estremi del giudizio passa «nell'*identità essenziale* di un *nesso* sostanziale, *necessario*»<sup>93</sup>. Qui il soggetto ha nel predicato la propria sostanzialità, la quale, poiché ci si trova nella sfera del concetto e non più dell'essenza, coincide con l'«universalità *in sé e per sé*»<sup>94</sup> del genere.

Nel giudizio del concetto, tale identità sostanziale è sviluppata all'«opposizione del *concetto* e della sua *realtà e*» al «*confronto* dei due»<sup>95</sup>. A questo livello emerge con chiarezza che il movimento del giudizio preso nella sua interezza si configura come un tentativo di realizzare quello che è stato definito come il concetto di verità materiale.

Questo breve quadro delle modalità più generali attraverso cui si sviluppa la relazione tra i termini del giudizio riflette quanto si è enunciato poco sopra: più il rapporto fra gli estremi presenta la natura di un'unità formale, estrinseca, e più a risaltare sono questi stessi estremi nella loro separatezza. Laddove invece inizia a porsi un'unità realizzata dal reciproco compenetrarsi o 'fondersi' delle determinazioni del concetto, si assiste a un ritrarsi sullo sfondo da parte degli estremi e alla dimostrazione di come a essere originaria sia la loro unità e non la rispettiva autosussistenza.

3.

In generale, si è ripetuto, la meta del giudizio è quella di mostrare la simultanea realizzazione di due lati di un medesimo processo: che l'individuo è universale e che l'universale è individuo. Ciò, si diceva, si traduce nell'individualizzarsi dell'universale (il darsi un *Dasein* da parte dell'universale) e nell'universalizzarsi dell'individuo (cioè, l'elevarsi, da parte di esso, alla propria universalità, al proprio concetto). Questo movimento è un unico e coincide con il porre l'identità tra realtà (come *Dasein*, come individuo concreto) e concetto (come universalità

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 59 (713).

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ivi, p. 77 (737).

<sup>95</sup> Ivi, p. 59 (714).



concreta, vale a dire, compenetrata dall'individualità, non, quindi, un'universalità vuota).

Questi due lati, ci dice Hegel, sono già presenti nel giudizio positivo, il quale è immediatamente come unione di 'l'individuo è universale' e 'l'universale è individuo'. Tutto quanto seguirà sarà quindi lo sviluppo (il porre) dell'identità tra questi due lati, che in principio si danno come astrattamente uniti.

Nelle pagine introduttive alla sezione sul giudizio, Hegel fornisce la chiave di lettura generale attraverso cui guardare questo simultaneo dispiegarsi dell'individualizzazione dell'universale e dell'universalizzazione dell'individuo, che definisce il significato oggettivo del giudizio stesso.

Poiché il giudizio si costituisce come il *Dasein* del concetto, come la sua interna differenziazione, con ciò è rotta l'unità immediata in cui universalità, particolarità e individualità si trovavano nel concetto come universale puro. Questo comporta che nel giudizio vi sia «la determinatezza che è inconcettuale, cioè l'opposizione dell'*essere* e della riflessione o dell'*essere in sé*»<sup>96</sup>. Tale opposizione è 'inconcettuale' proprio perché in essa è 'spezzata' l'unità del concetto come totalità delle proprie determinazioni.

Prosegue Hegel a questo proposito: «Se non che in quanto il concetto costituisce il *fondamento* essenziale del giudizio, quelle determinazioni son per lo meno indifferenti in modo che, mentre l'una conviene al soggetto e l'altra al predicato, questo rapporto ha del pari luogo anche inversamente»<sup>97</sup>.

Qui ci viene detto che sia il soggetto sia il predicato possono presentarsi tanto come *essere* quanto come *essere in sé*, anche se non contemporaneamente con la stessa determinazione: se il soggetto figura come *essere*, il predicato figurerà come *essere in sé*; se invece il soggetto figura come *essere in sé*, il predicato sarà come *essere*. Ma cosa significano queste diciture?

Per 'essere' si intende qui l'individuo come *essere per sé*, come un oggetto reale. Per 'essere in sé' si intende invece l'universale riflesso in se stesso, che si è elevato rispetto ai singoli oggetti e alla loro immediatezza, e che operando questo movimento di astrazione dall'immediatezza e dal sensibile, si è posto come *essere in sé* di quegli stessi oggetti: come il loro universale, appunto.

Ora, inizialmente è il termine del soggetto a presentarsi come *essere per sé* (quindi come 'oggetto reale') e il predicato a comparire come *essere in sé*. Ciò riflette, anche se in modo ancora da determinare, che 'l'individuo è universale'.

Il *soggetto* come *individuo* appar dapprima come *l'essere o l'esser per sé* secondo la determinata determinatezza dell'individuo (come un oggetto reale, quando anche non sia oggetto che nella rappresentazione, – quali sono p. es. la bravura, il diritto, l'armonia etc.) sul quale si giudica; il *predicato* al contrario, in quanto è *l'universale*, appare come questa riflessione sopra cotesti oggetti, o meglio ancora come la sua riflessione in se stesso la quale oltrepassa quell'immediatezza e toglie via le determinatezze come semplicemente *essenti*, appare cioè come *l'essere in sé dell'oggetto*.

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 56 (710).

<sup>97</sup> Ibid.

Ci si parte pertanto dall'individuo come dal primo, dall'immediato, e quello stesso viene *elevato*, mediante il giudizio, nell'*universalità*, come viceversa l'universale, che è soltanto in sé, scende nell'individuo nell'esserci, ossia diventa un *esser per sé*. Questo significato del giudizio è da prendersi come il suo senso *oggettivo* [...] <sup>98</sup>.

Aggiunge Hegel qualche paragrafo dopo, continuando ad argomentare su questa linea:

Ora a questo significato oggettivo appartien anche che le differenze accennate [cioè, l'*essere per sé* e l'*essere in sé*], in quanto si presentano daccapo nella determinatezza del concetto, siano in pari tempo poste solo come apparenti, vale a dire che non siano un che di fisso, ma convengano egualmente così all'una determinazione del concetto come all'altra. Quindi è che il soggetto si deve anche prendere a sua volta come l'*essere in sé*, e il predicato all'incontro come l'*esserci* <sup>99</sup>.

Se, per un verso, nella sua immediatezza il giudizio presenta il soggetto come *essere per sé* e il predicato come *essere in sé* e procede così a sviluppare un lato del proprio significato oggettivo – che, cioè, l'individuo è universale –, dall'altro, il movimento del giudizio arriva a porre anche il soggetto come *essere in sé* e il predicato come *essere per sé*, mostrando dunque come l'universale sia individuo. In altre parole: il *per sé* dell'individuo deve altrettanto divenire l'*in sé* e l'*in sé* dell'universale un *per sé*. Questo significa che il soggetto dovrà porsi come un universale che è determinato attraverso un predicato che ne costituisce la determinatezza: una sua differenza interna. Il soggetto figura cioè come un universale che, per avere un contenuto, deve differenziarsi nelle sue determinatezze, le quali, in questo modo, costituiscono l'esserci (il *Dasein*) stesso di quel soggetto universale.

Per far comprendere questo, Hegel propone l'esempio di un soggetto senza predicato. Di per sé, tale soggetto è «nell'apparenza la *cosa senza proprietà*, la *cosa in sé*, un vuoto fondamento indeterminato; è così il *concetto in se stesso*, che soltanto nel predicato ottiene una differenziazione e una determinatezza; questo costituisce pertanto il lato dell'*esserci* del soggetto». Che cioè il soggetto (che preso isolatamente sarebbe vuoto, indefinibile) riceva (o meglio, si dia) la propria determinazione attraverso il predicato, fa del predicato stesso una determinatezza, cioè qualcosa di individuale, un esserci.

Questo è un passaggio chiave per comprendere come il movimento del giudizio conduca, già nel giudizio positivo, sebbene in modo ancora parziale, il contenuto logico (che immediatamente si presenta come 'l'individuo è universale') a svilupparsi altrettanto in 'l'universale è individuo'.

Qui infatti, ciò che prima si presentava come predicato universale (ad esempio, il colore rosso nel giudizio positivo 'la rosa è rossa') si rivela essere (*attraverso* la sua relazione al soggetto) un universale *determinato* (in questo caso: il rosso *di quella*

---

<sup>98</sup> Ivi, pp. 56-57 (710).

<sup>99</sup> Ivi, p. 57 (711).

*specifica* rosa, un rosso, tra l'altro, che è solo una fra le molte proprietà di tale rosa). In questo modo, il predicato universale (che figurava come *in sé*) si ridetermina per via della sua relazione al soggetto come, appunto, un universale *determinato*, il quale però altro non è che un particolare. L'*universale* 'rosso' si è cioè *particolarizzato* in quella specifica rosa (*individuo*). Come detto e come si argomenterà più approfonditamente a breve, nel giudizio positivo la compenetrazione di universale, particolare e individuo presenta ancora un alto grado di astrazione.

Tuttavia, già in esso si mostra la dinamica per cui l'universale si particolarizza in un individuo, cosa che lo rende un universale concreto, e non un mero concetto vuoto di cui venga giudicata una maggiore 'estensione' (quantitativa) rispetto al particolare e all'individuo. La chiave sta allora proprio nel comprendere questa 'universalità *determinata*' poiché è tale determinazione dell'universale rispetto a (e attraverso) l'individuo, che permette di capire in cosa consista il contemporaneo universalizzarsi dell'individuo e l'individualizzarsi dell'universale.

Da un lato, l'universale determinato si è particolarizzato nell'individuo. Dall'altro, l'individuo ha in sé il proprio universale (il proprio concetto) e tale universale è ciò che fa sì che l'individuo si continui in altro: l'individuo è cioè, mediante il proprio universale, posto in un nesso di relazioni in cui esso va oltre la propria immediata, astratta, individualità.

Per mezzo di questa universalità determinata il soggetto sta in relazione coll'esterno, è aperto all'influsso delle altre cose ed entra così in attività rispetto a quelle. Ciò che *esiste* entra dal suo *esser dentro se stesso* nell'elemento *universale* del nesso e dei rapporti, nelle relazioni negative e nell'avvicendamento della realtà, ch'è una *continuazione* dell'individuo in altri individui e quindi una universalità<sup>100</sup>.

Conclude Hegel:

L'identità or ora appunto mostrata, che la determinazione del soggetto conviene egualmente anche al predicato e viceversa, non cade però soltanto nella considerazione nostra; non è soltanto *in sé*, ma è anche posta nel giudizio. Infatti il giudizio è la relazione di quei due; la copula esprime che *il soggetto è il predicato*. Il soggetto è la determinatezza determinata, e il predicato è questa sua determinatezza *posta*; il soggetto è determinato soltanto nel suo predicato, ossia è soggetto soltanto in quello; è tornato in sé nel predicato e vi è l'universale<sup>101</sup>.

### 6.1. *Lo sviluppo del contenuto logico: 'l'individuo è universale' e 'l'universale è individuo'*

Dopo aver esposto questi aspetti, che danno il senso generale di quanto è in gioco nella sezione della *Scienza della logica* ora a tema, ci si può calare in alcuni specifici

---

<sup>100</sup> Ivi, p. 57 (711).

<sup>101</sup> Ivi, pp. 57-58 (711-712).

passaggi del processo dialettico del giudizio. In particolare, sarà interessante seguire la dialettica del giudizio positivo, per vedere come avvenga lo sviluppo del contenuto 'l'individuo è universale' in 'l'universale è individuo'.

In secondo luogo, ci si soffermerà sul passaggio dal giudizio della riflessione a quello della necessità, in cui si rende maggiormente visibile il reciproco 'fondersi' delle determinazioni del concetto.

Si può ora procedere con il primo di questi due punti da esaminare.

Il giudizio è innanzitutto giudizio positivo. Quest'ultimo ha come soggetto un'individualità astratta e come predicato un'universalità altrettanto astratta. Qui prevale il lato della separatezza (e quindi dell'opposizione) degli estremi, i quali, per quanto concerne la loro relazione, si trovano congiunti in un'unità estrinseca. A questo livello, non vi è ancora mediazione fra essi: nessuno dei due si è riflesso in se stesso attraverso il proprio altro<sup>102</sup>. Come vedremo, è proprio questa riflessione in sé mediante la relazione ad altro che porterà gli estremi del giudizio positivo (e in generale del giudizio) a rideterminarsi.

Hegel ci dice che questa condizione iniziale rappresenta la forma immediata in cui il giudizio si presenta. Tale forma coincide con il contenuto 'l'individuo è universale'.

Come esempio di giudizio positivo, Hegel propone 'la rosa è rossa'. In esso, il soggetto 'rosa' figura come individuo astratto e il predicato 'rossa' come universale astratto. Questo giudizio, in quanto giudizio dell'esserci, esprime una relazione di *inerenza* del predicato al soggetto: il colore rosso pertiene al soggetto 'rosa', è cioè una delle sue proprietà.

Ora, immediatamente qui è il soggetto a figurare come individuo reale, come *essere per sé*, e il predicato si mostra come l'universale che ha fatto astrazione dalle singole esistenze degli oggetti e si è riflesso in se stesso, esso compare cioè come *essere in sé*. Tutto ciò è espresso nel contenuto 'l'individuo è universale'.

Quanto è importante sottolineare è che il soggetto si mostra come individuo astratto fintanto che esso è preso per come si presenta immediatamente, separatamente rispetto al predicato. È, cioè, come se noi qui avessimo solo 'la rosa'.

Altrettanto, il predicato è un universale astratto fintanto che è preso nella sua immediatezza, isolato rispetto al soggetto. In altre parole, è come se avessimo solo il predicato 'rosso', un universale che ha fatto astrazione da tutti i singoli rossi determinati (cioè quei rossi per come sono nei singoli oggetti esistenti di colore rosso) e si è riflesso in se stesso.

Tuttavia, ciò che il giudizio pone, seppure secondariamente rispetto all'iniziale separatezza degli estremi, è la loro relazione.

---

<sup>102</sup> Cfr. ivi, p. 60 (715): «[Il soggetto e il predicato] come termini del giudizio, che è il concetto determinato *posto*, hanno la determinazione dei momenti di quello, ma a cagione dell'immediatezza, la determinazione ancora affatto *semplice*, per una parte non arricchita dalla mediazione, per l'altra poi anzitutto secondo l'opposizione astratta come *astratte individualità e universalità*».

La relazione altro non significa che questo: il soggetto si determina rispetto al predicato e il predicato si determina rispetto al soggetto. Ma ciò vuol dire a sua volta che il soggetto si determina *mediante* il predicato e il predicato *mediante* il soggetto. La relazione tra essi è ciò che fa sì che gli estremi si medino a vicenda, cosa che porta, come si anticipava più sopra, alla *mutua determinazione* di soggetto e predicato.

In cosa si traduce tutto ciò nel caso del giudizio positivo? Come si pone il soggetto una volta che sia coinvolto nella relazione al predicato e, viceversa, come si pone il predicato una volta che sia determinato rispetto al soggetto?

Hegel ci dice che qui l'individuo (ad esempio 'la rosa') è nei confronti del predicato una totalità di molteplici proprietà. (Si pensi, per rimanere sull'esempio, al profumo, alla forma e alla morbidezza dei petali, oltre che, appunto, al colore). Il soggetto è allora come la riflessione *in sé* nelle sue proprietà: è come *essere in sé*. Per converso, il predicato (nell'esempio, 'rosso', cioè l'universale del colore rosso) non è che una fra le proprietà che ineriscono al soggetto (alla rosa). Nella relazione del soggetto rispetto al predicato, allora, il primo, in quanto totalità di molteplici proprietà, figura piuttosto come universale *in sé* riflesso<sup>103</sup>. Il predicato, invece, nella relazione al soggetto, si mostra come una sola fra le sue proprietà e dunque come, piuttosto, un individuo astratto (astratto perché la proprietà che esso enuncia è stata isolata rispetto alle altre proprietà del soggetto, ma nel soggetto si troverebbe 'saldato' con esse)<sup>104</sup>.

Questo passaggio è fondamentale per un motivo: si ha qui il primo affacciarsi di un universale *determinato*. Ritornando all'esempio, il colore rosso che di per sé preso è solo un'universalità astratta, nella relazione al soggetto, cioè alla rosa, si determina come il rosso *di quella specifica* rosa, non, quindi, un rosso 'in generale', ma proprio quello specifico rosso, con una certa intensità, brillantezza ecc.: un rosso, appunto, determinato. Se vogliamo, un rosso individualizzato. È proprio questo suo essere il rosso determinato di quella specifica rosa a renderlo una fra le proprietà di quest'ultima.

---

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, pp. 61-62 (717): «Il soggetto, anzitutto *l'individuo immediato*, è riferito appunto nel giudizio *al suo altro*, cioè all'universale; è posto pertanto come il concreto, – secondo l'essere, come un qualcosa *avente molte qualità*, ovvero come il concreto della riflessione, *una cosa avente molteplici proprietà*, un *reale* dalle *molteplici possibilità*, una sostanza avente appunto tali *accidenti*. Siccome questi molteplici appartengono qui al soggetto del giudizio, così il qualcosa ovvero la cosa ecc. son riflessi *in sé* nelle loro qualità, proprietà o accidenti, ossia si *continuano* attraverso a quelli, conservandovisi e parimenti conservandoli *in sé*. L'esser posto ossia la determinatezza appartiene all'essere *in sé* e per sé. Il soggetto è quindi in se stesso *l'universale*».

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 62 (717): «Il predicato al contrario, in quanto è questa universalità non reale o concreta, ma *astratta*, è di fronte al soggetto la determinatezza, e non contiene che *un solo momento* della totalità di quello ad esclusione degli altri. A cagione di questa negatività, che in pari tempo come estremo *del* giudizio si riferisce a sé, il predicato è un individuo *astratto* - Per es. nella proposizione: *la rosa è odorosa*, esso non esprime che *una sola* delle *molte* proprietà della rosa; la isola, mentre, nel soggetto si è venuta saldando colle altre, a quel modo che vengono isolate, quando si dissolve la cosa, le molteplici proprietà che le sono inerenti, in quanto si riducono a star per sé come *materie*».

Mettendo dunque insieme questa *mutua determinazione*, nel giudizio, del soggetto e del predicato, ne vien questo doppio: 1. che il soggetto è bensì immediatamente come l'essente o come l'individuo, e il predicato invece è l'universale; ma siccome il giudizio è la *relazione* dei due, e il soggetto è determinato mediante il predicato come universale, così il soggetto è l'universale; 2. il predicato è determinato nel soggetto, poiché non è una determinazione in *generale*, ma una determinazione *del soggetto*. La rosa è odorosa; quest'odore non è un odore qualunque indeterminato, ma è quello della rosa. Il predicato dunque è un individuo<sup>105</sup>.

Ora, tale mutua rideterminazione dei due estremi per mezzo della relazione al proprio altro, fa sì che il contenuto logico del giudizio si sviluppi in 'l'universale è individuo'<sup>106</sup>. Nell'esempio: la rosa come totalità di proprietà (e quindi come universale in sé riflesso) è di un colore rosso determinato (individuo).

Questo mostra come da 'l'individuo è universale' si sia sviluppato 'l'universale è individuo'. Il giudizio positivo conteneva in unione immediata entrambe queste condizioni. Ma solo il movimento di riflessione in sé da parte degli estremi attraverso il proprio altro (e cioè, il rideterminarsi degli estremi mediante la loro reciproca relazione) ha permesso che emergesse anche quanto è espresso da 'l'universale è individuo'.

Il porre questo secondo lato è stato possibile, quindi, grazie a una mediazione, che si è verificata in modo immanente al movimento del giudizio. È infatti la relazione presente in esso a far sì che *necessariamente* gli estremi debbano rideterminarsi attraverso questo loro rapporto ad altro. In altre parole, è lo stesso processo logico del giudizio a muoversi in tal senso: la forma immediata del giudizio, che si presentava come innanzitutto separazione delle determinazioni del concetto e in secondo luogo come loro unione, e che nell'immediatezza iniziale si esprimeva in 'l'individuo è universale', ha ora posto il contenuto (che già era implicito in essa, che cioè era ancora solo *in sé*) espresso da 'l'universale è individuo'.

Significativamente, Hegel afferma che 'l'individuo è universale' definisce il giudizio dal punto di vista della sua *forma* immediata, mentre 'l'universale è individuo' identifica il giudizio dal punto di vista del suo *contenuto*.

Di quelle due proposizioni l'una, cioè *l'universale è individuo*, esprime il giudizio nel suo *contenuto*, che nel predicato è una determinazione isolata, nel soggetto invece è la totalità della determinazione; l'altra, *l'individuo è universale*, esprime la *forma*, che è indicata immediatamente dalla proposizione stessa. — Nel giudizio positivo immediato gli estremi sono ancora semplici; forma e contenuto sono quindi ancora uniti. Ossia, il giudizio positivo immediato non consta di due proposizioni; la doppia relazione, che in esso si dette a scorgere, costituisce immediatamente l'*unico* giudizio positivo. Poiché da un lato i suoi estremi si presentano come le determinazioni autonome e astratte del giudizio, e dall'altro si presentano in modo tale che ciascun lato del giudizio è determinato dall'altro per mezzo della copula che li mette in

---

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Cfr. ibid.: «Il principio del giudizio suona quindi da questo lato così: *L'universale è individuo*».

relazione. *In sé* però vi si trova, come si è mostrato, la differenza di forma e contenuto, e precisamente ciò ch'è racchiuso nella prima proposizione, *l'individuo è universale*, appartiene alla forma, perché questa proposizione esprime la *determinatezza immediata* del giudizio. Al contrario il rapporto espresso dall'altra proposizione, *l'universale è individuo*, ossia che il soggetto venga determinato come universale e il predicato invece come particolare o individuale, riguarda il *contenuto*, perché le sue determinazioni vengono a mettersi in rilievo solo colla riflessione in sé, per cui vengono tolte le determinatezze immediate e con ciò la forma si riduce ad essere una identità andata in sé che sussiste a fronte della differenza di forma, fa cioè di sé un contenuto<sup>107</sup>.

In questo brano è confermato che nel giudizio per come si presenta immediatamente (il giudizio positivo immediato) la forma del giudizio ha già *in sé*, in unità immediata, quello che sarà sviluppato come suo contenuto. I due lati si trovano in tale unità perché, per un verso gli estremi del giudizio sono delle determinazioni autonome (lato della forma immediata: della determinatezza immediata del giudizio), ma per l'altro essi sono in relazione e quindi si mediano l'uno con l'altro: ciascuno «è determinato dall'altro per mezzo della copula che li mette in relazione» (lato dello sviluppo del contenuto). Lo sviluppo del contenuto, allora, consiste nella mediazione che la forma attua in se stessa e si concreta nella riflessione in sé attraverso l'altro che ciascun estremo attua. La riflessione in sé mediante l'altro da parte degli estremi, cioè il loro rideterminarsi attraverso la relazione reciproca, costituisce un movimento che fa sì che la forma immediata si sviluppi nel suo contenuto. Come dice Hegel, in questo processo la forma immediata «va in sé», si media in sé, «fa cioè di sé un contenuto». Un contenuto, questo, che «sussiste a fronte della differenza di forma». Se infatti, da un lato, la relazione fra gli estremi ha fatto in modo che questi si rideterminassero reciprocamente, resta tuttavia la differenza tra di essi. In questa maniera, il giudizio positivo si esprime tanto in 'l'individuo è universale' quanto in 'l'universale è individuo' e la successiva dialettica del giudizio porterà a un ulteriore sviluppo di ciò<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 63 (718-719).

<sup>108</sup> Hegel commenta che «Se ora le due proposizioni della forma e del contenuto:

(Soggetto)      (Predicato)

L'individuo è universale,

L'universale è individuo,

per ciò che son contenute in *un solo* giudizio, il giudizio positivo, fossero unite, cosicché tutti e due, tanto il soggetto quanto il predicato, fossero determinati come unità dell'individualità con l'universalità, allora tutti e due sarebbero il *particolare*, quale infatti è da riconoscere che è *in sé* la loro interna determinazione». Ivi, p. 63 (719). Qui Hegel ci dice che se si unissero le due proposizioni, se cioè le si concepisse speculativamente nella loro identità, verrebbe fuori come sia il soggetto sia il predicato siano l'unità dell'individualità e dell'universalità. Ma nella sezione precedente della *Scienza della logica* – quella dedicata al concetto – si è visto che queste determinazioni sono mediate attraverso la particolarità, che è dunque contenuta come un *in sé* tanto nel soggetto quanto nel predicato. In questo modo, si vedrebbe come *entrambi* gli estremi siano in realtà la totalità delle determinazioni del concetto (universalità, particolarità, individualità) e ciò sarebbe ripristinata l'unità stessa del concetto. Ma, ci avverte Hegel, il

Ricapitolando, quanto emerge nella dialettica del giudizio positivo è ciò che segue: il soggetto, che immediatamente era un individuo (un *essere per sé*), è altrettanto (determinandosi *rispetto al* predicato – e quindi *mediante* esso) un universale (un *essere in sé*). Il predicato, invece, che era un universale è altrettanto (determinandosi *rispetto al* soggetto – e quindi *mediante* esso) un individuo. Ecco che allora, nella loro mutua determinazione – nella loro entrata in relazione – l'uno si dimostra identico all'altro. Ciò che era universale è individuo, ciò che era individuo è universale. Tuttavia, questo è solo un primo momento della determinazione dell'identità di soggetto e predicato, essa qui non è ancora effettivamente posta. Infatti, quando il soggetto è un individuo, il predicato è un universale e quando, invece, il soggetto si determina a universale, il predicato si è determinato a individuo. Ciò comporta che si abbia, appunto, che l'individuo è universale e che l'universale è individuo. Da questa dialettica non risulta 'l'individuo è individuo' né 'l'universale è universale', cosa che, del resto, se si verificasse, toglierebbe la forma stessa del giudizio, poiché esso, per essere giudizio in quanto tale, abbisogna della separatezza degli estremi<sup>109</sup>. (È per questo motivo che Hegel commenta che non solo il giudizio positivo, ma il giudizio in generale mantiene una certa astrattezza<sup>110</sup>: tale astrattezza consiste nella separazione fra gli estremi che, seppure portata a gradi sempre minori, definisce pur sempre un carattere *distintivo* della forma del giudizio. Non a caso, quando la dialettica del giudizio condurrà al ripristino dell'unione – stavolta

---

giudizio non è qui ancora arrivato a questo sviluppo: «Se non che da un lato questa unione non sarebbe stata posta in essere che per mezzo di una riflessione esterna, dall'altro lato la proposizione che ne risulterebbe: *il particolare è il particolare*, sarebbe non più un giudizio, ma una vuota proposizione identica [...] L'individualità e l'universalità non possono ancora essere unite nella particolarità, perché nel giudizio positivo sono tuttora poste come *immediate*. – Ossia, il giudizio dev'essere ancora distinto secondo la sua forma e il suo contenuto, appunto perché soggetto e predicato sono tuttavia distinti come l'immediatezza e il mediato, o perché il giudizio secondo la sua relazione è entrambe le cose: è lo star per sé dei riferiti ed è il lor mutuo determinarsi o mediarsi». Ivi, pp. 63-64 (719).

<sup>109</sup> Cfr. in merito a questo intero discorso, ivi, pp. 62-63 (717-718): «Stando ora il soggetto e il predicato nel rapporto del giudizio, debbon rimanere opposti secondo le determinazioni del concetto: [...] prima che abbian raggiunta la lor verità, i due lati debbono ancora rimaner per sé stanti ed opposti di fronte all'eguaglianza della lor determinazione. Allorché quindi il soggetto è determinato come universale, non si deve prendere anche del predicato la sua determinazione di universalità (altrimenti non si avrebbe alcun giudizio) ma si deve prender soltanto la sua determinazione d'individualità; a quel modo stesso che in quanto il soggetto è determinato come individuo, il predicato bisogna pigliarlo come universale. – riflettendo a quella semplice identità, ci si offrono le due proposizioni identiche:

L'individuo è individuo,

L'universale è universale,

dove le determinazioni del giudizio sarebber cadute intieramente una fuori dell'altra, trovandosi espressa soltanto la lor relazione a sé, mentre la lor relazione mutua sarebbe risolta e il giudizio quindi sarebbe tolto».

<sup>110</sup> Cfr. ivi, p. 61 (716): «Ma in ogni giudizio, anche nel giudizio più riccamente determinato nella sua forma, viene affermata la proposizione avente questo determinato contenuto: *l'individuo è universale*; in quanto cioè ogni giudizio è anche in generale giudizio astratto».



concreta – delle determinazioni del concetto, con ciò la forma del giudizio sarà superata nel sillogismo).

Perché, ci si può chiedere, nel giudizio positivo non è ancora posta l'identità di soggetto e predicato? Infatti, i due si sono pur mostrati come aventi la medesima determinazione del proprio altro.

La risposta di Hegel è che qui il contenuto si contraddice. Si ricorderà che, secondo Hegel, anche per il comune modo di intendere la logica, la 'verità' di un giudizio richiede solo che il contenuto non si contraddica. Hegel gioca su questo fatto, mostrando come tale opinione si ritorca contro chi la sostiene. Continuiamo con il giudizio 'la rosa è rossa'. Se la rappresentazione che il soggetto finito ha di questa rosa fosse in accordo con la rosa realmente esistente, ciò basterebbe alla considerazione comune per ritenere che il giudizio 'la rosa è rossa' sia vero (per Hegel, esatto). Hegel ci dice, invece, che questo giudizio è falso, poiché, appunto, in esso non è posta l'identità di soggetto e oggetto, e ciò non per via di un eventuale mancato accordo tra rappresentazione del soggetto e oggetto esistente, ma perché le determinazioni logiche che strutturano questo giudizio non sono davvero 'fuse' insieme. Per svelare l'errore insito nella stessa considerazione comune del giudizio, Hegel gioca sullo stesso campo di questa, mostrando come in realtà il vero contenuto (cioè il contenuto logico) del giudizio positivo *sia* contraddittorio<sup>111</sup>. Ciò significa che qui Hegel procede sfruttando lo stesso argomento della considerazione ordinaria (cioè, la necessità che il contenuto di un giudizio non si contraddica, affinché tale giudizio sia vero), ma lo trasla di piano.

Hegel spiega a tale proposito che nel giudizio positivo da un lato il soggetto è 'più ampio' del predicato, in quanto quest'ultimo non esprime che una proprietà del soggetto e quindi non può essere detto identico con esso; dall'altro lato, il predicato non inerisce unicamente al soggetto considerato, poiché copre un più ampio numero di oggetti che possono essere sussunti sotto di esso<sup>112</sup>.

In linea con quanto si è sostenuto in precedenza circa l'importanza del contenuto logico per la concezione hegeliana della verità, l'incapacità del giudizio positivo di esprimere l'identità effettiva e concreta di individualità e universalità è imputabile proprio alla parzialità dello sviluppo del suo contenuto logico (che consiste nella connessione immediata di 'l'individuo è universale' e 'l'universale è individuo'), e non a un'inadeguatezza del suo potenziale contenuto

---

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 64 (720): «Basta soltanto, suol chiedersi, che nel giudizio il contenuto non si contraddica. Ma in quel giudizio si contraddice, come si è mostrato».

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, p. 64 (719-720): «Il giudizio dunque, considerato *in primo luogo* secondo la sua forma, significa: *L'individuo è universale*. Ma anzi cotesto individuo *immediato* non è universale; il suo predicato è di maggior estensione; dunque non gli corrisponde. Il soggetto è *un immediato esser per sé* e quindi l'*opposto* di quell'astrazione, di quell'universalità posta dalla mediazione che di esso si dovrebbe enunciare. *In secondo luogo*, considerando il giudizio secondo il suo *contenuto*, o come la proposizione: *L'universale è individuo*, il soggetto è un universale di varie qualità, un concreto che è infinitamente determinato; e siccome le sue determinazioni non sono che qualità, proprietà, o accidenti, così la totalità sua è la loro *falsamente infinita pluralità*. Quindi un soggetto simile è tutt'altro che *una sola* di coteste proprietà, come il suo predicato vuol attestare».

rappresentativo (la rappresentazione nella testa di qualcuno) a un oggetto esistente. In altre parole, la ‘non-verità’ del giudizio positivo dipende unicamente dalla sua incapacità di realizzare il significato oggettivo del giudizio e non dal fatto che esso possa non corrispondere alla realtà esterna.

Per via di questa parzialità del giudizio positivo, ciò che in esso è risultato deve essere negato. Cosa significa questo nello specifico?

Significa che si deve negare tanto che ‘l’individuo è universale’, quanto che ‘l’universale è individuo’, o meglio, bisogna negare che l’individuo sia astrattamente universale e che l’universale sia un individuo astratto.

Questo passaggio, questa negazione che è il giudizio stesso a operare su di sé poiché deve togliere la contraddizione cui è giunto, consiste nel superamento del giudizio positivo in quello negativo, in cui ora il contenuto logico ha assunto questa determinazione:

«*L’individuo non è astrattamente universale*» e «*L’universale non è astrattamente individuale*», ovvero: «*l’individuo è anzitutto un particolare*» e «*l’universale [...] è anch’esso anzitutto un particolare*». Tutto ciò secondo Hegel si riduce a «*L’individuo è un particolare*»<sup>113</sup>.

Ecco allora che nel giudizio negativo entra esplicitamente in scena la determinazione della *particolarità*.

Si può notare [...] che per predicato si affaccia qui la *particolarità*, della quale fu già parlato in addietro; qui però non è posta da una riflessione estrinseca, ma è sorta mediante la relazione negativa indicata nel giudizio<sup>114</sup>.

Il predicato si è rideterminato dall’immediata universalità astratta (ad esempio: il rosso, preso isolatamente, come colore che si è riflesso in sé, facendo astrazione dai singoli rossi degli oggetti esistenti), passando per un’universalità determinata che è un’individualità però ancora astratta (il rosso *di quella specifica* rosa, proprietà, questa, che è solo una tra le molte, ed è isolata rispetto a queste) alla particolarità (il ‘non rosso’ – si vedrà ora in che senso).

Questa rideterminazione del predicato è in linea con il tratto distintivo del giudizio dell’esserci: qui è il predicato a mostrare direttamente la propria

---

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, p. 65 (721): «Il giudizio positivo ha anzitutto la sua verità nel giudizio negativo: *L’individuo non è astrattamente universale*, – ma il predicato dell’individuo, essendo un tal predicato ovvero (considerandolo per sé senza riferirlo al soggetto) poiché è un universale *astratto*, è appunto un determinato; quindi *l’individuo è anzitutto un particolare*. Secondo l’altra proposizione inoltre, che è contenuta nel giudizio positivo, il giudizio negativo suona così: *L’universale non è astrattamente individuale*, ma questo predicato, già perché è un predicato, o perché sta in relazione con un soggetto universale, è più ampio che non la semplice individualità, e *l’universale* quindi è anch’esso *anzitutto un particolare*. – In quanto questo universale, come soggetto, è esso stesso nella determinazione di giudizio dell’individualità, entrambe le proposizioni si riducono all’unica proposizione: *L’individuo è un particolare*».

<sup>114</sup> *Ibid.*

rideterminazione, in quanto deve adeguarsi al soggetto che sta per base, quest'ultimo, invece, si ridetermina solo indirettamente<sup>115</sup>.

Il rideterminarsi da parte di una determinazione del concetto significa però anche (proprio perché tale rideterminarsi avviene per il tramite della relazione posta nel giudizio) incorporare man mano le determinazioni opposte. In questo caso, di fronte a che tipo di particolarità ci troviamo? Una particolarità che ha incorporato l'universalità astratta<sup>116</sup>. Come si deve intendere questo? E perché la determinazione della particolarità diviene qui evidente?

Essa diviene evidente per via della negazione che il giudizio stesso ha attuato nel proprio movimento. Questa negazione è insita nella mediazione che è la stessa *relazione* fra gli estremi a esprimere: essi si rideterminano l'uno attraverso l'altro, ma poiché il risultato cui si giunge ancora non realizza l'identità di soggetto e oggetto, tale risultato si nega e dà luogo a un nuovo sviluppo. Questo significa che la rideterminazione delle determinazioni che compaiono nel giudizio è al tempo stesso la rideterminazione della relazione loro. Pertanto, dire che la particolarità si manifesta ora come prima determinazione mediata equivale altrettanto a dire che il giudizio negativo e la relazione che esso esprime si pongono come il primo giudizio e la prima relazione mediata: se inizialmente, nel giudizio positivo, si aveva una relazione tra immediati, ora, per lo meno il lato del predicato, si presenta come una determinazione risultata da una mediazione<sup>117</sup>.

Tornando ora alla domanda che è stata posta più sopra, come dobbiamo intendere questa particolarità che ha incorporato l'universalità astratta?

---

<sup>115</sup> Cfr. *ibid.*: «Questa determinazione [della particolarità] risulta qui soltanto per il predicato. Nel giudizio *immediato*, cioè nel giudizio dell'esserci, il soggetto è quello che sta per base».

<sup>116</sup> Cfr. *ivi*, p. 68 (724-725): «*L'individuo è un particolare*, – questa forma positiva del giudizio negativo esprime questo in maniera immediata; il particolare contien l'universalità. Esprime anche, per di più, che il predicato non sia soltanto un universale, ma sia anche un determinato».

<sup>117</sup> Cfr. in merito a questi punti, *ivi*, pp. 65-66 (722): «*L'individuo è un particolare*, è l'espressione *positiva* del giudizio negativo. Questa espressione non è un giudizio positivo vero e proprio, perché questo a cagione della sua immediatezza ha per suoi estremi soltanto l'astratto, mentre il particolare si mostra appunto per il porsi della relazione del giudizio come la prima determinazione *mediata*. – Questa determinazione non si deve però prender soltanto come un momento dell'estremo, ma anche, secondo che propriamente essa è anzitutto, come *determinazione della relazione*. Ossia il giudizio è da considerarsi anche come *negativo*. Questo passaggio si fonda sul rapporto degli estremi e della loro relazione nel giudizio in generale. Il giudizio positivo è la relazione dell'individuo e dell'universale *immediati*, epperò di tali, che l'uno di essi in pari tempo *non* è quel che è l'altro. La relazione è quindi altrettanto essenzialmente una *separazione*, ossia è *negativa*; perciò il giudizio positivo doveva esser posto come negativo. Non era quindi il caso per i logici di far tanto chiasso perché il *Non* del giudizio negativo fosse riferito alla *copula*. Quel che nel giudizio è *determinazione* dell'estremo, è parimenti una *relazione* determinata. [...] La determinazione di giudizio in quanto determinazione di concetto è in lei stessa un universale, posto come tale che si *continua* nella determinazione opposta. Viceversa la *relazione* del giudizio è la medesima determinazione che hanno gli estremi, poiché è appunto questa universalità e continuazione dell'uno di essi nell'altro; in quanto gli estremi son distinti, anche la relazione ha in lei la negatività».

Un esempio può aiutare. La negazione, a livello grammaticale, è ‘fissata’ nel *non*. Nel giudizio negativo avremo qualcosa del tipo ‘la rosa non è rossa’ (l’individuo non è astrattamente universale), che per Hegel equivale a dire che ‘la rosa è non rossa’ (l’individuo è non-universale astratto). Questo perché la negazione che è anteposta alla copula è piuttosto, per quanto chiarito più sopra, sia la negazione della *determinazione* del predicato sia la negazione della *relazione* del soggetto al predicato (nell’esempio: è sia la negazione della determinazione del colore rosso in quanto universale astratto sia la negazione della relazione della rosa al predicato ‘rosso’, come universale astratto)<sup>118</sup>.

Ora, il predicato, il colore rosso, appunto, viene negato.

Ma cosa implica dire che la rosa è ‘non rossa’? Implica dire (1) che la rosa è comunque colorata, cioè il soggetto mantiene positivamente la propria relazione alla sfera universale (in questo caso alla sfera universale del colore); e che (2) tale rosa *avrà* un colore tra i vari che non siano il rosso. Questo ‘avere un colore che non sia il rosso’ è una determinatezza, sebbene qui ancora indeterminata. Essa è però pur sempre una determinatezza in quanto si costituisce attraverso la negazione (o se si vuole, la differenziazione) di qualcosa rispetto ad altro: ‘non rosso’ non ha la stessa determinatezza determinata di ‘giallo’ o ‘verde’, ha però comunque una determinatezza perché contiene tutti i colori *ad esclusione* del rosso, cioè *per negazione* del rosso. Tuttavia, il non precisare di quale colore specifico si tratti, rende questa determinatezza del ‘non rosso’ indeterminata.

Con ciò, però, il soggetto non solo mantiene una relazione all’universale (nell’esempio, all’universale come colore in generale) ma è inoltre un universale determinato, sebbene in una determinatezza indeterminata (nell’esempio, il non-rosso). Tale determinatezza (per quanto indeterminata) è allora un particolare che ha esso stesso in sé il proprio riferimento alla sfera universale (al colore come tale), come dice Hegel: un «particolare [che] contien l’universalità»<sup>119</sup> e che quindi esprime che il predicato oltre a essere un universale (il colore) è un determinato (cioè un colore particolare, *distinto rispetto* agli altri colori particolari)<sup>120</sup>. L’universale che è il colore in generale, per determinarsi, deve

---

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, p. 66 (722-723): «L’indicato passaggio dalla forma della *relazione* alla forma della *determinazione* porta seco la *conseguenza immediata* che il *Non* della copula deve egualmente unirsi al predicato, e questo esser determinato come il *non-universale*. Ma per una conseguenza altrettanto immediata il non-universale è il *particolare*». Vedi anche: *ivi*, p. 67 (724): «Il soggetto in quanto è l’immediato che sta per base rimane non toccato dalla negazione; ritiene pertanto la sua determinazione di avere un predicato, ossia la sua relazione all’universalità. Ciò che vien negato non è quindi l’universalità in generale nel predicato, ma quell’astrazione o determinatezza di esso che di fronte a cotest’universalità appariva qual *contenuto*».

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 68 (724).

<sup>120</sup> In riferimento a tutto questo discorso, cfr. *ivi*, p. 67-68 (724-725): «Il giudizio negativo non è dunque la negazione totale; la sfera generale che contiene il predicato continua a sussistere; la relazione del soggetto al predicato è quindi essenzialmente ancora positiva; la tuttor rimasta *determinazione* del predicato è egualmente una *relazione*. – Quando p. es. si dice: La rosa *non* è rossa, con ciò vien negata soltanto la *determinatezza* del predicato, separandola dall’universalità, che egualmente gli compete. La sfera universale, il *colore*, è conservata. Se la rosa non è *rossa*, con ciò si ammette che abbia un colore e un altro colore. Secondo questa sfera universale il giudizio è

appunto differenziarsi nei suoi particolari: nel rosso, nel giallo, nel verde ecc., o rimarrebbe un universale vuoto e astratto.

Iniziano allora qui a esplicitarsi i vari nessi razionali tra le determinazioni logiche del concetto: sebbene ci troviamo appena al giudizio negativo, sono già visibili alcuni nessi che legano, ad esempio, la particolarità all'universalità, laddove ciò cui Hegel mira è un'universalità che ponga autonomamente le proprie differenze al proprio interno, che dunque abbia in sé il principio della propria differenziazione: che si distingua in sé a opera di se stessa.

La dialettica del giudizio procede proprio su questa linea, di cui ora si è ritratta solo la fase iniziale, in modo tale da dare il senso generale di quanto qui avvenga e di ciò in cui consista, concretamente, la rideterminazione delle determinazioni del concetto l'una attraverso l'altra.

## 6.2. *Dal giudizio della riflessione al giudizio della necessità: la determinazione della relazione contenuta nella copula*

Il secondo passaggio che qui interessa esaminare è quello dal giudizio della riflessione a quello della necessità. In esso, si diceva, avviene il primo significativo ritrarsi sullo sfondo del carattere di separatezza degli estremi e il venire in primo piano della relazione tra essi, in cui sta maturando la reciproca compenetrazione delle determinazioni del concetto. Si potrebbe dire che questa reciproca compenetrazione è ciò che man mano 'consuma' la copula sostituendosi a essa: non più un astratto è, come unità estrinseca, ma l'identità reciproca che le determinazioni del concetto pongono al proprio stesso interno. Più le determinazioni si fondono fra loro e più la copula, che ha senso di essere quando sia posta fra due distinti, cede il campo a una struttura razionale (questo porsi a vicenda da parte delle determinazioni, appunto) che si autodetermina nel movimento del giudizio.

Si ricorderà che nel giudizio dell'esserci è il soggetto a figurare come base. Qui è il predicato a mostrare in sé il movimento: da una situazione iniziale in cui è come universale, esso si ridetermina a particolare e poi a individuo (un individuo, quest'ultimo, che 'conterrà' l'universale e il particolare). Tuttavia, sebbene nel giudizio dell'esserci sia il predicato a rideterminarsi esplicitamente, indirettamente si ridetermina anche l'individualità immediata del soggetto per via della sua relazione al predicato.

---

ancora positivo. *L'individuo è un particolare*, – questa forma positiva del giudizio negativo esprime questo in maniera immediata; il particolare contien l'universalità. Esprime anche, per di più, che il predicato non sia soltanto un universale, ma sia anche un determinato. La forma negativa contien lo stesso; perché in quanto p. es. la rosa non è veramente rossa, non solo deve ritenere qual predicato la sfera universale del colore, ma deve anche avere *un certo altro colore determinato*. È tolta via dunque soltanto la *singola* determinatezza del rosso, e non solo è lasciata la sfera universale, ma è conservata anche la determinatezza, ridotta però a una determinatezza *indeterminata*, a una determinatezza universale, e pertanto alla *particolarità*».

Ciò significa che l'individualità che comparirà nel primo giudizio della riflessione (il giudizio singolare) sarà questa individualità determinatasi attraverso la dialettica del giudizio dell'esserci.

Quella *prima* individualità del giudizio singolare non era l'individualità *immediata* del giudizio positivo, ma era sorta mediante il movimento dialettico del giudizio dell'essere determinato in generale; era già determinata ad essere *l'identità negativa* delle determinazioni di quel giudizio. Questa è la vera presupposizione del giudizio di riflessione<sup>121</sup>.

Viceversa, nel giudizio della riflessione, il predicato fa da base e il soggetto come individuo (cioè come questa individualità sviluppata dalla dialettica del giudizio dell'esserci) si ridetermina a particolare e universale (un universale che conterrà il particolare e l'individuo)<sup>122</sup>.

Nello specifico, il soggetto passa «dal *questo* attraverso l'*alcuno*» e procede «alla *totalità*»<sup>123</sup>.

Il rideterminarsi del soggetto a universale (a totalità) è ciò che avviene nel *giudizio universale*, l'ultimo della serie del giudizio della riflessione.

Inizialmente qui il contenuto logico si esprime come 'Tutti (gli individui) sono un universale della riflessione'<sup>124</sup>.

L'universalità, qual è nel soggetto del giudizio universale, è l'universalità esterna della riflessione, la *totalità* [*Allheit*]. *Tutti* son tutti gl'*individui*; l'individuo vi resta invariato. Questa universalità non è quindi che una *raccolta* [*Zusammenfassen*]

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 76 (735).

<sup>122</sup> Cfr. quanto Hegel scrive all'inizio della sezione dedicata al giudizio della riflessione: «Nel giudizio che è ormai sorto il soggetto è un individuo come tale. L'universale è in pari tempo non più una universalità *astratta* o una *proprietà singola*, ma posto come un universale che si è come raccolto in uno mediante la relazione di diversi, ovvero considerato in generale secondo il contenuto di diverse determinazioni, è l'*assommarsi* di molteplici proprietà ed esistenze». Ivi, p. 71 (719).

<sup>123</sup> Ivi, p. 76 (736). Per un'utile ricognizione sulla rideterminazione di soggetto e predicato nel giudizio dell'esserci, della riflessione, della necessità e del concetto, cfr. Redding (2007), pp. 182-185. Vedi anche Ferrarin (2007), pp. 151-152.

<sup>124</sup> L'universale che figura come predicato del giudizio della riflessione (e che ne funge da base) è da Hegel definito come segue: «L'universale è [...] non più una universalità *astratta* o una *proprietà singola*, ma posto come un universale che si è come raccolto in uno mediante la relazione di diversi, ovvero considerato in generale secondo il contenuto di diverse determinazioni è l'*assommarsi* di molteplici proprietà ed esistenze. [...] Come esempi di giudizi di riflessione possono quindi servire: L'uomo è *mortale*, le cose son *caduche*, questa cosa è *utile, nociva*; la *durezza, l'elasticità* dei corpi, la *felicità* e via dicendo son di cotesti predicati speciali. Essi esprimono una essenzialità, che è però una determinazione nel *rapporto*, ovvero una universalità *comprensiva*. Questa *universalità*, che si determinerà ulteriormente nel movimento del giudizio della riflessione, è ancora distinta dall'*universalità del concetto* come tale. Non è più certamente l'universalità astratta del giudizio qualitativo, ma conserva ancora la relazione all'immediato da cui proviene, e questo le sta in fondo come sua negatività». *WdL III*, p. 71 (729).

degl'individui sussistenti per sé; è una *comunanza* [*Gemeinschaftlichkeit*] che compete loro soltanto nel *confronto*<sup>125</sup>.

Ora, come va intesa l'universalità come 'totalità' che identifica il soggetto del giudizio universale?

Hegel parla qui di 'comunanza', vi sono però due modi per interpretarla.

Per la rappresentazione soggettiva, essa consiste in una raccolta di individui trovati (e dunque presupposti), i quali, per confronto estrinseco, mostrano, appunto, una medesima natura universale. «Come prima ragione per cui una determinazione si debba riguardare come universale, si reca questa, ch'essa *conviene a molti*»<sup>126</sup>. In questo caso, dunque, l'universalità è presa per una somma (indefinita) dei molti, che altro non è se non un progressivo allargamento del numero degli individui (sotto il segno di ciò che Hegel chiama una cattiva infinità). Qui l'universalità resta un progresso all'infinito, l'individuo è presupposto come un che d'immediato che rimane come unità di misura dell'universale. «Quando a proposito di universalità non si ha dinanzi alla mente che la *totalità* [*Allheit*], vale a dire una universalità che si deve esaurire negl'individui come individui, cotesta è una ricaduta in quella cattiva infinità; oppure anche non si fa che prendere la *pluralità* [*Vielheit*] in luogo della totalità»<sup>127</sup>.

In sostanza, secondo la rappresentazione soggettiva, l'universalità si traduce in una considerazione quantitativa: una somma di individui dati, che fanno da base.

Per la trattazione speculativa, invece, l'universalità non è una somma di individui ma quella che da questi si è riflessa in sé come loro natura oggettiva: come ciò che li rende tali (un singolo uomo – un individuo – è tale perché in lui vi è la natura umana).

Il 'tutti' è cioè qui tolto nella vera totalità, in cui i singoli non rimangono per base, ma sono elevati alla loro natura oggettiva: al genere<sup>128</sup>. Solo così individuo e universalità «si possono fondere in una unità»<sup>129</sup>

Questo è un movimento dovuto alla dialettica immanente che l'individualità (la quale nei giudizi della riflessione figura nella posizione del soggetto), in quanto negatività, dispiega: partendo da *questo* individuo, si ridetermina in *alcuni* individui, fino a *tutti* gli individui, ma quest'ultimo risultato non è che il genere<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> Ivi, p. 74 (733).

<sup>126</sup> Ibid.

<sup>127</sup> Ivi, p. 75 (734).

<sup>128</sup> Cfr. ibid.: «[...] è il concetto, quello che spinge violentemente al di là della persistente individualità, cui la rappresentazione sta attaccata, e al di là dell'estrinseco della riflessione di quella, e sostituisce qui il *tutti come totalità* [*Allheit als Totalität*], o meglio come il categorico essere in sé e per sé.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 75 (735).

<sup>130</sup> Cfr. ivi, pp. 76 (735): «L'individualità, in quanto si è ampliata a totalità, è *posta* come negatività, che è identica relazione a sé. Non è rimasta con ciò quella prima individualità, come p. es. l'individualità di un Caio, ma è la determinazione identica coll'universalità, ossia l'assoluto-esser-determinato dell'universale». Prosegue Hegel qualche paragrafo più avanti: «Così ciò ch'essa è *in sé*, è ora *posto* per mezzo del movimento del giudizio di riflessione, cioè l'individualità

Il passaggio da ‘tutti gli individui’ (che ha ancora i tratti della comunanza e della raccolta) alla vera totalità (cioè all’universalità oggettiva del genere) è ciò che fa sì che quanto nel soggetto era solo presupposto (l’universalità oggettiva, appunto) sia ora nel giudizio universale anche posto.

Considerando più dappresso il *giudizio universale* al quale siamo, il soggetto che, com’è stato dianzi osservato, contiene *come presupposta* l’universalità in sé e per sé, l’ha ora in lui anche come *posta*. *Tutti gli uomini* esprime primieramente il *genere* uomo; in *secondo luogo* poi esprime questo genere nel suo smembramento, ma in modo che gl’individui sono in pari tempo ampliati a universalità del genere; viceversa, per via di questo collegamento coll’individualità, l’universalità è altrettanto interamente determinata quanto l’individualità, e così l’universalità *posta* è divenuta *eguale* alla *presupposta*<sup>131</sup>.

Si vede qui come l’universalità raggiunta abbia ormai acquisito un grado di determinazione ben lontano dall’astrattezza iniziale che l’universalità mostrava nel predicato del giudizio positivo. Ora essa, che si presenta come genere, come universalità oggettiva, comprende anche lo ‘smembramento’ degli individui, ma non nel senso che questi, in quanto somma, la compongano, bensì in un senso molto più vicino al significato oggettivo del giudizio: tali individui sono, nel genere, elevati alla loro universalità oggettiva, così come tale universalità si ‘individualizza’ (e quindi si determina) negli individui, appunto.

L’universalità, che è sorta per questa via, è il *genere*, – l’universalità che è in lei stessa un concreto. Il genere non è *inerente* al soggetto, ossia non è una proprietà singola, e in generale non è una sua proprietà; ogni determinatezza isolata il genere la contien risolta nella sua sostanziale schiettezza. – Poiché è posto come questa negativa identità con sé, il genere è essenzialmente soggetto, ma non è più *sussunto* nel suo predicato<sup>132</sup>.

Questo ‘collegamento’, per cui ora l’individualità «è la determinazione identica coll’universalità, ossia l’assoluto-esser-determinato dell’universale»<sup>133</sup>, non è però ancora interamente sviluppato. Poiché ciò che deve essere posto è come tale universale abbia in sé il principio della propria completa differenziazione e sia in pari tempo la totalità delle sue differenze, cosa che sarà esplicitata nel giudizio disgiuntivo e che segnerà il passaggio al raggruppamento del giudizio del concetto.

Ora, il fatto che il genere sia un’universalità che non è più passibile di essere intesa come una proprietà inerente a un soggetto né come un soggetto sussunto sotto un predicato, comporta che il giudizio di riflessione si tolga in un giudizio in

---

come relazione identica del determinato a se stesso. Quella *riflessione*, che allarga l’individualità a totalità, non le è pertanto una riflessione estrinseca, ma con ciò non fa che diventar *per sé* quello che essa è già *in sé*. – Il risultato è quindi in verità l’universalità oggettiva. [...] Invece di *tutti gli uomini* si deve ormai dire: *l’uomo*». Ivi, p. 76 (736).

<sup>131</sup> Ivi, p. 75-76 (735).

<sup>132</sup> Ivi, p. 76 (736).

<sup>133</sup> Ivi, p. 76 (735).



cui le determinazioni del soggetto e del predicato retrocedono rispetto all'importanza della determinazione della copula. Parlando in modo un po' rozzo, ora tutto si gioca internamente a questa universalità oggettiva: le differenze dovranno risultare dalla sua stessa opera di differenziazione interna, e pertanto andrà sullo sfondo il modello per cui vi sono due distinti che entrano in una relazione che è solo successiva rispetto al loro star per sé. Questo modello, come visto, includeva le relazioni dell'inerenza e della sussunzione.

In altre parole ancora, si può vedere la cosa in questo modo: è come se ora questa universalità fosse essa stessa la relazione (la copula) e i termini distinti che in essa sono compresi si generassero da lei, piuttosto che generarla essi stessi.

Con le parole di Hegel:

Così si muta ora in generale la natura del giudizio di riflessione. Cotesto giudizio era essenzialmente giudizio di *sussunzione*. Il predicato era determinato come l'universale *che era in sé* a fronte del suo soggetto. Secondo il suo contenuto esso poteva esser preso come una essenziale determinazione di rapporto, oppure anche come una nota, – determinazione secondo cui il soggetto è soltanto un *fenomeno* essenziale. Ma determinato come *universalità oggettiva* questo cessa di essere sussunto sotto una tal determinazione di rapporto o sotto una tal riflessione collettiva; di fronte a questa universalità un predicato tale è anzi un particolare. Il rapporto di soggetto e predicato si è con ciò rovesciato, e pertanto il giudizio si è anzitutto tolto.

Questo togliere del giudizio coincide con quello che diventa la *determinazione della copula*, che noi abbiamo ancora da considerare; il togliere delle determinazioni del giudizio, e il passaggio loro nella copula è una medesima cosa. – In quanto cioè il soggetto si è elevato nell'universalità, in questa determinazione è divenuto identico al predicato, che come universalità riflessa comprende in sé anche la particolarità; soggetto e predicato son quindi identici, vale a dire si son fusi insieme nella copula. Questa identità è il genere, ossia la natura in sé e per sé di una cosa<sup>134</sup>.

Nello specifico, la relazione che emerge ora come prioritaria rispetto agli estremi è la relazione di *necessità* «dove quelle determinazioni di giudizio non sono che differenze inessenziali»<sup>135</sup>. Ora è la «*natura* interna, quella per cui soggetto e predicato si riferiscono l'un l'altro» e ciò che conta è proprio la relazione di necessità espressa da questa natura interna, non tanto i termini coinvolti in tale relazione, poiché essi non sono che differenze inessenziali, appunto, cioè differenze che ritornano immediatamente nella relazione che le ha generate e che non si pongono come esterne rispetto a essa.

Questa relazione può essere resa come segue: «*Ciò che conviene a tutti gl'individui di un genere conviene per sua natura al genere*»<sup>136</sup>. Questo, ci dice Hegel, «è una conseguenza immediata e l'espressione di quello che si mostrò dianzi, cioè che il soggetto, p. es. *tutti gli uomini*, si spoglia della sua determinazione di forma, e che bisogna dire invece: *l'uomo*. – Questo nesso in sé e per sé costituisce la base di un

---

<sup>134</sup> Ivi, pp. 76-77 (736-737).

<sup>135</sup> Ivi, p. 77 (737).

<sup>136</sup> Ibid.

nuovo giudizio, – il *giudizio della necessità*»<sup>137</sup>. Come emerge da queste affermazioni, a costituire la base del giudizio della necessità è il *nesso*, cioè la *relazione* tra il soggetto e il predicato<sup>138</sup>.

Tenendo a mente quanto finora esposto, soprattutto a proposito della rideterminazione dei termini del giudizio e della loro relazione, è ora la volta di concentrarsi sul giudizio del concetto, al fine di evidenziare in che modo la dialettica del giudizio compia il proprio significato oggettivo e si mostri così come un momento necessario all'interno del processo della verità.

### 6.3. *Il giudizio del concetto*

Nell'approdare al giudizio del concetto, Hegel inaugura questa nuova parte con un'affermazione che porta a rileggere sotto una diversa luce il percorso svolto fino ad allora: dalle sue osservazioni risulta che *solo* con il giudizio del concetto si è nel campo di un atto giudicativo vero e proprio<sup>139</sup>, al punto che tutti i giudizi considerati in precedenza sono, in confronto, più che altro mere proposizioni<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Cfr. l'inizio della sezione dedicata al giudizio della necessità: «La determinazione alla quale è giunta nel suo sviluppo l'universalità è, come si è mostrato, l'universalità *in sé e per sé*, ossia l'universalità *oggettiva*, alla quale nella sfera dell'essenza corrisponde la *sostanzialità*. Si distingue da questa perché appartiene al *concetto* e quindi non è soltanto la necessità *interna*, ma anche la necessità *posta* delle sue determinazioni, ovvero se ne distingue perché la *differenza* le è immanente, mentre al contrario la sostanza ha la sua differenza soltanto nei suoi accidenti e non l'ha come principio in se stessa. Ora nel giudizio cotesta universalità oggettiva è *posta*, e così *in primo luogo* con questa determinatezza essenziale come a lei immanente, *in secondo luogo* come diversa da lei qual *particolarità* di cui quell'universalità forma la base sostanziale. In questo modo essa è determinata come *genere e specie*». Ibid. Con ciò Hegel passa ad analizzare il giudizio categorico, dove è il genere stesso a dividersi, ovvero a rompersi «essenzialmente *in ispecie*» (ibid.), mostrando così come ora il movimento di differenziazione parta internamente all'universale come totalità e non si abbiano invece delle differenze presupposte (quelle del soggetto e del predicato) che entrano successivamente in relazione. Il genere è tale «solo in quanto comprende sotto di sé delle specie, e la specie è specie solo in quanto da un lato esiste in individui, e in quanto dall'altro lato è nel genere una universalità superiore. – Il *giudizio categorico* ha ora per predicato una universalità tale, che il soggetto ha in cotesto predicato la sua natura *immanente*. È poi appunto il primo o *immediato* giudizio di necessità, epperò è la determinatezza del soggetto, per cui di fronte al genere o alla specie esso è un particolare ovvero un individuo, in quanto appartiene all'immediatezza dell'esistenza esteriore. – Anche l'universalità oggettiva poi ha soltanto qui la sua particolarizzazione *immediata*. [...] Ma ciò che costì è *necessario*, è l'*identità sostanziale* del soggetto e del predicato, di fronte alla quale il proprio, per cui quello si distingue da questo, è soltanto come un inessenziale esser posto, – oppure è soltanto un nome. Il soggetto è riflesso nel suo predicato nel suo essere in sé e per sé». Ivi, pp. 77-78 (737-738). Anche in questo passaggio si ribadisce che ad essere prioritario è il nesso di necessità, che nel giudizio categorico si esprime come identità sostanziale di soggetto e predicato (come il riflettersi dell'uno nell'altro), e non tanto la differenza tra questi ultimi, la quale è invece inessenziale.

<sup>139</sup> «I giudizi del concetto [...] vengono da Hegel nettamente distinti da tutte le altre forme di giudizio. Innanzitutto è solo in essi che si può dire effettivamente esistente la *Urteilkraft*, la facoltà di giudizio intesa in un senso molto prossimo all'“aver giudizio” o alla capacità di discernimento. Infatti è solo con i giudizi del concetto, afferma Hegel, che qualcosa può essere detto buono,

Perché? Principalmente per una ragione: il vero e proprio atto giudicativo è quello che vuole conoscere l'essenza dell'oggetto, vale a dire, il suo concetto, e non si accontenta di ciò che è già contenuto, a livello di mera rappresentazione o di presupposto, nel soggetto del giudizio. In altre parole, nel giudizio, ciò di cui *propriamente* si domanda è l'universale come concetto dell'oggetto<sup>141</sup>.

Ora, secondo Hegel solo nel giudizio del concetto si esprime la relazione dell'oggetto al suo *concetto*. Nello specifico, si giudica se la realtà dell'oggetto considerato sia o meno adeguata al suo concetto.

Che la vera natura del giudizio consista principalmente nella sua capacità di esprimere l'essenza del soggetto nel predicato diventa, quindi, particolarmente chiaro nella sezione che si occupa del 'giudizio del concetto'. L'atto del giudicare realizza pienamente se stesso solo quando il predicato esprime il concetto (cioè l'essenza, la natura) del soggetto. Pertanto, considerati dalla prospettiva del giudizio di concetto, gli altri tipi di giudizio sono più simili a delle proposizioni che a giudizi, poiché essi falliscono nell'esprimere la relazione di necessità che coinvolge soggetto e predicato. Vale a dire, in questi giudizi il predicato non esprime la natura propria del soggetto, non presenta il soggetto nella sua concreta, oggettiva, universalità.

Difficilmente si potrà dire che il saper pronunciare *giudizi dell'esser determinato* o dell'esserci, come: La rosa è rossa, la neve è bianca etc., sia segno di gran forza di giudizio. [...] nel *giudizio della necessità* l'oggetto è bensì nella sua universalità oggettiva, ma soltanto nel giudizio che resta ora a considerare si ha la *relazione sua al concetto*. Il concetto, in questo giudizio, è posto per base e, poiché sta in relazione coll'oggetto, è come un *dover essere*, cui la realtà può corrispondere o anche non corrispondere [*ein Sollen, dem die Realität angemessen sein kann oder auch nicht*]. – Solo un tal giudizio contien quindi un vero e proprio atto giudicativo. I predicati *buono, cattivo, vero, bello, giusto* etc. esprimono che la cosa è stata *messa a confronto* col suo universale *concetto* come con un assolutamente presupposto *dover essere*, e che gli *corrisponde*, oppur no<sup>142</sup>.

Ciò riporta in primo piano la nozione di verità materiale presentata nel secondo capitolo e fornisce la chiave attraverso cui leggere lo sviluppo dialettico

---

cattivo, vero, bello e che si realizza così un vero e proprio atto giudicativo». Chiereghin (1994), p. 63. Commenta Hegel nell'affermare la differenza tra il giudizio del concetto e i precedenti giudizi: «I giudizi precedenti sono soltanto un che di soggettivo in questo senso, poiché riposano sopra un'astrazione e una unilateralità, in cui il concetto è perduto. Il giudizio del concetto è invece, rispetto a quelli, l'oggettivo e la verità, appunto perché ha per base il concetto nella sua determinatezza come concetto, e non in una riflessione esterna, ossia *relativamente* a un *pensiero* soggettivo, cioè accidentale». *WdL III*, p. 84 (746-747).

<sup>140</sup> Il confronto tra giudizio e proposizione è rimandato a un paragrafo successivo.

<sup>141</sup> Cfr. *WdL III*, p. 54 (707): «Che cosa è questo, oppure: che pianta è questa etc.? Per quell'essere, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il *nome*, e quando si è saputo il nome si è soddisfatti e si sa ormai che cosa è la *cosa*. Questo è l'essere nel senso del soggetto. Ma solo il *concetto*, o per lo meno l'essenza e l'universale in generale, danno il predicato, e di questo si domanda nel senso del giudizio».

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 84 (746).

del giudizio in quanto tentativo (parziale) di realizzazione dell'unità di concetto e realtà. In tale unità deve altrettanto realizzarsi il significato oggettivo del giudizio, per cui le determinazioni di universalità, particolarità e singolarità devono porsi nella loro integrazione reciproca e ristabilire così la totalità del concetto, che nel giudizio stesso era stata smembrata nelle singole determinazioni per sé stanti.

Il giudizio del concetto si sviluppa a partire dal giudizio assertorio, attraverso il giudizio problematico, fino al giudizio apodittico.

Inizialmente, nel giudizio assertorio, il soggetto è un *individuo* concreto<sup>143</sup>, mentre il predicato esprime la relazione della *particolare* costituzione di tale individuo (e cioè la sua realtà) al suo concetto *universale*<sup>144</sup>. Quest'ultimo si presenta come un '*dover essere*' – la destinazione (*Bestimmung*) – cui la realtà dell'oggetto può o meno essere adeguata<sup>145</sup>.

Esempi di giudizio assertorio forniti da Hegel sono 'questa casa è mal costruita', 'questa azione è buona'. In tali giudizi il soggetto è un individuo concreto – questa casa, questa azione – e il predicato è in se stesso una *relazione* (di adeguazione o non adeguazione) tra la particolare costituzione della casa o dell'azione e il loro universale. Come dire: questa casa, rispetto al concetto di casa (che prevede che essa debba essere costruita in un certo modo), presenta tale particolare costituzione, per cui si può giudicare che essa è mal costruita. In tali giudizi, dunque, il soggetto (individuo) nella sua particolare costituzione, cioè nella sua realtà, può o meno corrispondere al suo concetto<sup>146</sup>.

Questa articolazione della relazione tra i termini, qui sciolta in alcuni passaggi, è però nel giudizio assertorio contenuta *immediatamente*.

---

<sup>143</sup> In questo giudizio «il soggetto è posto come un individuo concreto, ed è questa determinazione di *individualità* che distingue questa forma di giudizio dal precedente giudizio della necessità. [...]. È solo con il *giudizio del concetto* che il giudizio può essere pensato come in qualche modo diretto verso degli oggetti che abbiano il grado di *indipendenza* dall'universale caratteristico del singolo: *in quanto* singolare, la cosa non è *solo* un'esemplificazione del suo genere». Redding (2007), pp. 183-184. Cfr. *WdL III*, pp. 84-85 (747): «Nel giudizio disgiuntivo il concetto era posto come identità della natura universale colla sua particolarizzazione. [...] Questo *concreto* dell'universalità e della particolarizzazione è dapprima un semplice risultato. [...] Il difetto del risultato si può anche più determinatamente esprimere così, che nel giudizio disgiuntivo l'*universalità* oggettiva è bensì giunta a perfezione nella sua *particolarizzazione*, ma però la negativa unità di quest'ultima ritorna soltanto *in quella*, e non si è ancora determinata come un terzo, cioè come *individualità*».

<sup>144</sup> Cfr. *ivi*, p. 85 (747): «Il soggetto è un individuo concreto in generale; il predicato lo esprime come *relazione* della sua *realtà*, determinatezza, o particolare *costituzione*, al suo *concetto*».

<sup>145</sup> «[...] a differenza del semplice giudizio qualitativo dell'esserci il predicato è ora valutativo invece che descrittivo – 'un *dover essere* cui la realtà può o meno essere adeguata'. Redding (2007), p. 183.

<sup>146</sup> Sono dunque contenuti in questo giudizio l'universalità, la particolarità e l'individualità: «Più precisamente cotesto giudizio contien dunque *a*) che il soggetto *deve* esser qualcosa; la sua *natura universale* si è posta come il concetto per sé stante; contien poi *b*) la *particolarità*, che non solo a cagione della sua immediatezza, ma anche a cagione della espressa distinzione dalla sua per sé stante natura universale, è come *costituzione ed esistenza esteriore*; anche questa, per via dell'*indipendenza* del concetto, è dal canto suo indifferente di fronte all'universale e gli può corrispondere, oppur no». *WdL III*, pp. 85 (747-748).

Sono proprio l'immediatezza qui presente e il fatto che l'individualità (che è questa sua stessa costituzione particolare)<sup>147</sup> sia «indifferente di fronte all'universale» nel senso che «gli può corrispondere, oppur no» a rendere questo tipo di giudizi assertorii. Essi hanno cioè il limite di basarsi su «un'asseverazione soggettiva»<sup>148</sup> che può venire contestata attraverso la sua opposta, la quale ha pari diritto di essere affermata.

‘Questa azione è buona’ vale tanto quanto dire ‘questa azione è cattiva’ proprio perché l'unica garanzia offerta per questi giudizi è la mera assicurazione di un soggetto, che si pone come un terzo rispetto al soggetto e al predicato del giudizio. Ciò che deve essere posto ed esplicitato è allora l'intrinseca connessione razionale che lega soggetto e predicato (qui nelle determinazioni dell'individualità concreta particolarizzata in una certa costituzione e dell'universalità), senza il ricorso a un terzo rispetto a questi termini. Deve cioè porsi l'unità del concetto come totalità concreta delle sue determinazioni.

La semplice soggettività dell'asserzione di questo giudizio consiste dunque in ciò che la connessione *in sé* del soggetto e del predicato non è ancora *posta*, ossia, che è lo stesso, in ciò che quella connessione è soltanto *estrinseca*. La copula è ancora *un essere immediato, astratto*.

All'asseverazione del giudizio assertorio sta quindi collo stesso diritto di contro l'asseverazione opposta. Quando si assicura: Quest'azione è buona, l'assicurazione opposta: Quest'azione è cattiva, è ancora egualmente legittima<sup>149</sup>.

‘Questa azione è buona’ vale tanto quanto ‘questa azione è cattiva’. Entrambi i giudizi, fintanto che rimangano in tale forma, possono arrogarsi un pari diritto. Ciò che qui manca è il medio di una giustificazione razionale, la quale, nei casi presentati, consisterebbe nel fornire le ragioni per cui questa azione è buona (per cui la realtà di essa adempie al suo concetto) o per cui questa casa è mal costruita. Ragioni, queste, che si riconducono all'esplicitare la particolare costituzione del soggetto: «il soggetto del giudizio, essendo un *individuo immediato*, non ha posta peranco *in lui* in quest'astrazione *quella determinatezza* che dovrebbe contenere la relazione sua al concetto universale. Resta così ancora accidentale, che corrisponda al concetto, oppur no»<sup>150</sup>.

Nell'esigenza di esplicitare questo medio razionale<sup>151</sup>, esplicitazione che nel connettere le determinazioni fra loro introduce un *ragionamento*, è latente la spinta

---

<sup>147</sup> Cfr. *ivi*, p. 85 (748): «Questa costituzione è l'*individualità*, che sta al di là della necessaria *determinazione* dell'universale nel giudizio disgiuntivo, determinazione che è soltanto come particolarizzazione delle *specie* e come *principio* negativo del genere».

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 86 (749).

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> Cioè la *particolare* costituzione come medio tra l'*individuo* e il suo concetto *universale*.

del giudizio a mutarsi in sillogismo<sup>152</sup>. La copula tende cioè a ‘sciogliersi’ nei nessi razionali tra le determinazioni del concetto.

Ciò che fa sì che il giudizio assertorio si sviluppi a giudizio problematico è proprio questa accidentalità che segna la relazione tra il soggetto e il predicato, per cui l’individuo può o meno corrispondere al suo concetto, e per cui giudizi assertorii opposti possono vantare pari diritto.

Non interessa ora soffermarsi sul giudizio problematico. Conta piuttosto, ai fini del discorso che si sta qui portando avanti, rivolgersi al giudizio apodittico, che costituisce l’ultimo tipo di giudizio del concetto.

Nel giudizio apodittico è finalmente esplicitato il nesso particolare che lega il soggetto al predicato, è cioè fornita una giustificazione che si basa sulla presentazione della costituzione particolare dell’individuo. Si avrà dunque ‘la casa *così e così fatta* è buona’, ‘l’azione *così e così fatta* è giusta’<sup>153</sup>.

Il soggetto del giudizio apodittico [...] ha in lui *prima di tutto* l’universale, quello ch’esso dev’essere, e *in secondo luogo* la sua *costituzione*. Questa contiene la *ragione* per cui all’intero soggetto conviene o no un predicato del giudizio di concetto, vale a dire che il soggetto corrisponde o no al suo concetto. – Questo giudizio è ora veramente oggettivo; ossia è la *verità del giudizio* in generale<sup>154</sup>.

Dalle precedenti riflessioni riguardanti il significato oggettivo del giudizio e quindi ciò che ne costituisce la verità, sappiamo che tale significato oggettivo è realizzato nel momento in cui l’identità di soggetto e predicato sia concretamente posta. Cioè, quando il contenuto logico di soggetto e predicato non si contraddicano, al modo, per esempio, in cui si contraddicevano gli estremi del giudizio positivo. Lì, il soggetto come individualità astratta non coincideva con l’universale astratto del predicato. Al primo inerivano molte più proprietà che la singola espressa dal predicato, il secondo copriva una più vasta gamma di individui, poiché lo si poteva predicare di più cose.

Ma che il contenuto logico di soggetto e predicato non si contraddica significa che le determinazioni del concetto sono ora poste nella loro unità e che quindi la determinazione del soggetto è identica a quella del predicato.

L’individualità che occupa il posto del soggetto nel giudizio apodittico ha in sé, ci dice Hegel, l’universale come ciò a cui la propria realtà deve adeguarsi (come dover essere) e la propria costituzione particolare. È dunque un’individualità che ha incorporato l’universalità e la particolarità (l’individuo, attraverso la propria particolare costituzione, si eleva al proprio concetto universale), o, viceversa, è un’universalità che si è particolarizzata nell’individuo. Il soggetto è pertanto un’universale concreto. In ciò è posto in un medesimo movimento sia che ‘l’individuo è universale’ sia che ‘l’universale è individuo’, attraverso la

---

<sup>152</sup> «È la stessa *contestabilità* dei giudizi valutativi che permette il loro sviluppo nei sillogismi d’inferenza». Redding (2007), p. 181.

<sup>153</sup> Cfr. *WdL III*, p. 87 (751).

<sup>154</sup> Ivi, pp. 87-88 (751).

mediazione del particolare. Il risultato è quindi la ripristinata unità delle determinazioni del concetto: «soggetto e predicato si mostrano nel giudizio apodittico ciascuno come il concetto intiero»<sup>155</sup>, essi hanno cioè lo stesso contenuto: l'intero del concetto nell'unità concreta di universalità, particolarità e individualità.

Soggetto e predicato si corrispondono ed hanno il medesimo contenuto, e questo contenuto è appunto la posta *universalità concreta*; contien cioè i due momenti, l'universale oggettivo ossia il *genere*, e l'*individualizzato*. È qui dunque l'universale, che è *lui stesso* e si continua attraverso al suo *contrapposto* ed è universale solo come *unità* con questo. – Un universale come i predicati: buono, conveniente, giusto etc., ha per base un *dover essere* e contiene insieme la *corrispondenza* dell'*esser determinato*; non quel dover essere ossia il genere per sé, ma questa *corrispondenza* è l'*universalità* che costituisce il predicato del giudizio apodittico.

Il soggetto contien parimenti questi due momenti in una unità *immediata* come *cosa*. È però verità di essa, che sia *rotta* in sé nel suo *dover essere* e nel suo *essere*. Questo è il *giudizio assoluto sopra ogni realtà*. – Che questa partizione originaria, che è l'onnipotenza del concetto, sia in pari tempo un ritorno nella sua unità e relazione reciproca del *dover essere* e dell'*essere*, questo fa del reale *una cosa*; l'interna relazione di quelli, questa identità concreta, costituisce l'*anima* della cosa<sup>156</sup>.

Questo brano conferma che il predicato del giudizio apodittico, in quanto universale concreto, esprime non tanto il genere per sé, e cioè l'universalità oggettiva che aveva fatto la sua comparsa nei giudizi della necessità, ma propriamente una *relazione* di adeguazione dell'individuo (particolarizzato in una certa costituzione 'così e così fatta') al suo concetto universale.

L'individuo, cioè il soggetto, è a sua volta un universale concreto nel senso che anch'esso contiene tanto l'individualità particolarizzata in una certa realtà quanto l'universalità. L'individuo contiene questi due aspetti in un'unità immediata: esso ha cioè in sé sia il concetto cui deve adeguarsi (il suo dover essere) sia la propria realtà. È un aspetto distintivo delle cose, usando le parole di Hegel: è loro verità, che esse siano divise nel loro essere (cioè nella loro realtà particolare) e nel loro dover essere (vale a dire nel concetto cui la loro realtà dovrebbe adeguarsi). Tale divisione interna alle cose finite, individuali, dice Hegel «è il *giudizio assoluto sopra ogni realtà*». Ma l'anima della cosa, ciò che la rende vera, è l'identità concreta della sua realtà e del suo concetto. Tale identità, che si attua per il medio della particolare costituzione della cosa, è «un ritorno» da questa «partizione originaria» all'unità del concetto. Ritorno che il giudizio apodittico esprime.

Il passaggio dalla semplicità immediata della cosa al *corrispondere*, che è la relazione *determinata* del suo dover essere e del suo essere, – ossia la *copula*, – si dà ora più precisamente a vedere come quello che risiede nella particolare *determinatezza* della

---

<sup>155</sup> Ivi, p. 89 (752).

<sup>156</sup> Ivi, p. 88 (751-752).

cosa. Il genere è l'universale *in sé e per sé*, che appare perciò come l'irrelativo; la determinatezza invece è quello che si riflette in cotesta universalità *in sé*, ma in pari tempo si riflette *in un altro*. Il giudizio ha quindi nella costituzione del soggetto la sua *ragion d'essere* ed è perciò *apodittico*<sup>157</sup>.

La costituzione del soggetto come determinatezza particolare è ciò che media la relazione del soggetto al predicato: è in virtù di essa, infatti, che l'individuo è adeguato al proprio concetto universale ed è sempre attraverso essa che l'universale si individualizza<sup>158</sup>. In altre parole, nella costituzione particolare dell'individuo si attua la relazione *determinata* (una certa particolare relazione, appunto) tra l'essere dell'individuo (la sua realtà) e il dover essere (il concetto), o ancora: è in questa determinazione particolare che individuo e concetto si fondono in unità. La costituzione particolare «è quello che si riflette in cotesta universalità *in sé*, ma in pari tempo si riflette *in un altro*». Con un'altra espressione impiegata da Hegel, essa «è essenzialmente *ciò che riferisce*, non è soltanto cotesta *costituzione* immediata, ma è *ciò che traversa* soggetto e predicato ed è l'*universale*»<sup>159</sup>.

In tale risultato, la copula si è completamente determinata, essa è la costituzione particolare stessa che fonde in sé il soggetto e il predicato, l'individuo e l'universale. In questo 'compiersi' della copula e quindi nel porsi dell'identità di soggetto e predicato «è ristabilita *per intero* la concreta identità del concetto»<sup>160</sup>. Nel giudizio apodittico, infatti, è ripristinato l'universale come concreto: esso si è completamente determinato incorporando l'individualità e la particolarità, e in questo suo determinarsi a individualità mediante la particolarità contiene *le ragioni* per cui l'individuo è l'universale e l'universale è individuo. L'affacciarsi di queste 'ragioni' (o come dice Hegel: della *ragion d'essere del giudizio*) che legano il predicato al soggetto e viceversa 'subentrano' alla copula e segnano il passaggio dal giudizio al sillogismo

Così essa [la determinatezza costituente la copula] contiene in sé entrambe le determinazioni di forma degli estremi ed è la relazione *determinata* del soggetto e del predicato; è la copula del giudizio *adempita* ossia piena *di contenuto*, l'unità del concetto risorta dal *giudizio*, dov'era perduta negli estremi. – *Per mezzo di questo adempimento della copula* il giudizio è diventato *sillogismo*<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 88 (752).

<sup>158</sup> Cioè, «Qui il giudizio non è più inteso nella sua astratta formalità, ma consente di scorgere in ogni cosa un genere universale o uno scopo che è presente in una realtà singola attraverso la mediazione della sua costituzione particolare. Il giudizio è così finalmente il "giudizio della verità", perché l'unità del concetto, frantumata negli altri tipi di giudizio, torna ora a costituire il tessuto connettivo delle determinazioni razionali fondamentali: l'universalità, la particolarità e l'individualità». Chiereghin (1994), p. 63.

<sup>159</sup> *WdL III*, p. 89 (753).

<sup>160</sup> Ivi, pp. 88-89 (752).

<sup>161</sup> Ivi, p. 89 (753). Cfr. anche ivi, p. 88 (752): «Con ciò si ha ormai la *copula determinata e piena*, che prima consisteva nell'astratto *È*, e ora invece si è ulteriormente sviluppata in generale a *ragion d'essere*. Essa è anzitutto come determinatezza *immediata* nel soggetto, ma è parimenti la *relazione* al



Ciò che nel giudizio era solo implicito è ora posto esplicitamente e il passaggio al sillogismo si mostra come già contenuto nel giudizio stesso. Un esempio, per chiudere, può aiutare a comprendere questo passaggio.

Si prenda il giudizio assertorio ‘questa casa è mal costruita’. Si diceva più sopra che tale giudizio contiene in realtà una serie di ragionamenti, che in esso sono però impliciti, in un’unità immediata.

I ragionamenti possono più o meno seguire tale andamento: questa casa, rispetto al concetto di casa (che prevede che essa debba essere costruita in un certo modo), presenta tale particolare costituzione, per cui si può giudicare che essa è mal costruita.

Nel giudizio apodittico è esplicitato il lato della costituzione particolare, che funge da giustificazione razionale del giudizio: ‘questa casa *così e così fatta* è mal costruita’. La comparsa del *perché* la casa sia mal costruita, oltre a richiamare la presenza di un concetto normativo rispetto alla realtà della casa (dire infatti *perché* una casa non sia costruita adeguatamente presuppone che ci sia un concetto di casa come ‘norma’, rispetto al quale si dà giustificazione del fatto che ‘questa casa’ non è ben costruita), si diceva, oltre a fare appello a un concetto normativo, pone anche l’accento sulla stessa attività di *giustificazione* che avviene attraverso un ragionamento, e cioè un sillogismo, il quale può essere reso come segue:

Regola:	Le case sono essenzialmente costituite così e così
Caso:	Questa casa è (non è) costituita così e così
Risultato:	Questa casa è buona (o cattiva) <sup>162</sup>

A seguito di questo percorso attraverso la rideterminazione del contenuto logico del giudizio fino alla concreta unità delle determinazioni di universalità, particolarità e individualità, ci si può concentrare sulla domanda: che cosa significa, dunque, per un giudizio, essere vero.

### 7. Che cosa significa per un giudizio essere vero?

Nel corso della Dottrina del Concetto diviene evidente come ciascuna determinazione di pensiero presenti un ‘senso oggettivo’, che ne costituisce la meta: ciò che quella determinazione deve realizzare, ciò che mediante il suo movimento dialettico deve essere posto. Per definire il ‘senso oggettivo’ di una determinazione del pensiero Hegel usa anche altre espressioni quali ‘la sua verità’ o ‘il suo concetto’.

Ciò che è degno di nota nel processo della verità che Hegel espone nella *Scienza della logica* in generale e nella Dottrina del Concetto in particolare, è che il

---

predicato, il quale non ha altro *contenuto* che questo stesso *corrispondere* ossia il riferimento del soggetto all’universalità».

<sup>162</sup> Redding (2007), p. 188.

momento stesso in cui una determinazione di pensiero realizza il proprio 'segnificato oggettivo' si rivela essere il momento in cui quella determinazione cessa di essere se stessa e viene superata nella successiva, la quale è più ricca e concreta in quanto 'contiene' il grado di verità che è stato posto attraverso il movimento dialettico della precedente determinazione.

Analogamente, il giudizio raggiunge la propria verità quando realizza completamente il proprio senso oggettivo, vale a dire, quando giunge a porre l'identità tra universalità, particolarità e individualità, secondo le modalità esposte nel giudizio apodittico. Tuttavia, questo risultato significa che il giudizio si è sviluppato a sillogismo. Paradossalmente, il momento in cui una determinazione di pensiero è 'completamente' se stessa, è anche il momento in cui non è più se stessa.

Ma è *l'identità priva di differenza*, che costituisce propriamente la *vera* relazione del soggetto verso il predicato. [...] – Nel giudizio però questa identità non è ancora posta. La copula è come l'ancora indeterminata relazione dell'*essere* in generale. [...] Se l'*È* della copula fosse già *posto* come quella determinata e piena *unità* del soggetto e del predicato, come il loro *concetto*, cotesto sarebbe già *il sillogismo*<sup>163</sup>.

In questo frangente, si può tornare alla nozione di verità materiale presentata nel secondo capitolo. Si ricorderà che «la verità è materiale quando è attribuita a qualcosa sulla base dell'accordo della cosa con la sua essenza»<sup>164</sup>. La verità di un oggetto (uno stato, un amico, un'opera d'arte, l'oro ecc.) consiste nell'adeguazione dell'oggetto con il proprio concetto, che stabilisce cosa l'oggetto *debba essere*<sup>165</sup>.

A tal proposito va introdotta una precisazione, già anticipata quando si discuteva della posizione di Halbig. Confinare la nozione di verità materiale agli oggetti dei tipi indicati è restrittivo, essa vale infatti anche per le determinazioni di pensiero nella misura in cui ciascuna di esse presenta un significato oggettivo, la cui realizzazione coincide con il compimento della sua verità (parziale rispetto alla verità dell'Idea) e con il suo 'superarsi' nella determinazione concettuale successiva.

Come detto più sopra, per il giudizio essere vero significa porre il proprio stesso concetto, vale a dire, porre l'identità completamente determinata tra il soggetto e il predicato o, più precisamente, tra individualità e universalità, per mezzo della particolarità. Ciascun tipo di giudizio che non raggiunge questo obiettivo non può essere detto 'vero'. Un esempio chiaro di ciò è fornito dalla trattazione hegeliana del giudizio positivo, su cui si è tornati più volte. Come si è notato in

---

<sup>163</sup> «Ma è *l'identità priva di differenza*, che costituisce propriamente la *vera* relazione del soggetto verso il predicato. [...] – Nel giudizio però questa identità non è ancora posta. La copula è come l'ancora indeterminata relazione dell'*essere* in generale. [...] Se l'*È* della copula fosse già *posto* come quella determinata e piena *unità* del soggetto e del predicato, come il loro *concetto*, cotesto sarebbe già *il sillogismo*». *WdL III*, pp. 58-59 (712-713).

<sup>164</sup> Stern (1993), p. 645.

<sup>165</sup> Cfr. Levey (2008), p. 435.

precedenza, questo tipo di giudizio non è vero *di per sé preso* perché lo sviluppo del suo contenuto logico è ancora inadeguato a esprimere l'identità tra le determinazioni del concetto<sup>166</sup>.

Giunti a questo grado del discorso, si può tornare sulla distinzione tra il contenuto logico e quello rappresentativo del giudizio, laddove solo il primo ha per Hegel rilevanza in seno al processo della verità.

Si prenda il giudizio 'il sole è tondo'.

Se Hegel dovesse valutare la verità di tale giudizio, non si focalizzerebbe sul suo contenuto empirico, cioè, appunto, sulla rotondità del sole. Piuttosto, egli esaminerebbe quali determinazioni concettuali (e secondo quale grado di astrazione o concretezza) occupino il posto del soggetto e del predicato e il tipo di relazione fra di essi. Vale a dire, Hegel ridurrebbe 'l'apparenza empirica', se ci si passa questa espressione, del giudizio 'il sole è tondo' alla sua struttura logica. Ciò significa che 'sole' e 'tondo' verrebbero 'tradotti' (o comunque considerati) come 'individuo' e 'universale'. Inoltre, Hegel valuterebbe se in questo caso l'individualità e l'universalità in gioco si presentino ancora come astratte o contengano già un certo grado di determinatezza acquisita attraverso il movimento dialettico del giudizio in generale.

Mediante questa indagine logica, Hegel assegnerebbe il giudizio 'il sole è tondo' a un particolare tipo di giudizio (verosimilmente, il giudizio positivo).

Tutto questo discorso implica un ulteriore aspetto, sul quale si tornerà in modo approfondito nel prossimo paragrafo, e cioè la 'divaricazione', per così dire, tra l'aspetto sintattico-grammaticale e l'aspetto logico del giudizio. Propriamente, come si vedrà, per Hegel il giudizio è *solo* il suo essere una forma *logica*, la forma grammaticale attraverso la quale esso si articola è invece qualcosa che non lo identifica *in quanto* giudizio, ma che rimane al livello di una proposizione<sup>167</sup>.

Ciò comporta innanzitutto che giudizi aventi la *medesima* forma grammaticale possano essere in realtà molto *diversi* fra loro, proprio in virtù del contenuto logico che essi presentano.

Si prendano i seguenti esempi (proposti dallo stesso da Hegel):

La rosa è rossa.

Giudizio positivo (giudizio dell'esserci)

Questa pianta è curativa.

Giudizio singolare (giudizio della riflessione)

---

<sup>166</sup> Cfr. un passo già commentato in precedenza: «A cagione di questo *puro contenuto logico* il giudizio positivo *non è vero*, ma ha la verità sua nel giudizio negativo. [...] Nondimeno è affatto indifferente che quel contenuto logico venga chiamato anche forma, e che per contenuto s'intenda soltanto il rimanente riempimento empirico. Così la forma non contien soltanto la vuota identità, fuor della quale starebbe la determinazione di contenuto. Il giudizio positivo non ha allora per via della sua *forma* come giudizio positivo alcuna verità. [...] dei giudizi, come quello che Cicerone fu un grande oratore, che ora è giorno etc. non sono verità razionali. Ma non son tali, non perché abbiano quasi accidentalmente un contenuto empirico, sibbene perché son soltanto dei giudizi positivi, che non possono né debbono avere altro contenuto che un individuo immediato e una determinazione astratta. Il giudizio positivo ha anzitutto la sua verità nel giudizio negativo: *L'individuo* non è astrattamente *universale* [...]» *WdL III*, pp. 64-65 (720-721).

<sup>167</sup> Il paragrafo 8 tornerà sulla distinzione giudizio/proposizione in Hegel.

La rosa è una pianta.  
Questa azione è buona

Giudizio categorico (giudizio della necessità)  
Giudizio assertorio (giudizio del concetto)

Ciò che dovrebbe saltare all'occhio è come la forma grammaticale di questi giudizi sia sostanzialmente la medesima. Ciononostante, esaminati secondo le determinazioni del concetto (universalità, particolarità e individualità) e secondo le loro relazioni, essi risultano molto diversi l'uno dall'altro.

Dal punto di vista del suo contenuto logico, 'La rosa è rossa' è un giudizio positivo, in cui il soggetto è un'individualità astratta e il predicato un'universalità altrettanto astratta.

'Questa pianta è curativa' identifica invece un giudizio singolare, che rientra dunque nel giudizio di riflessione<sup>168</sup>. Qui il predicato definisce un'universalità in cui il soggetto si riflette, «una essenzialità, che è però una determinazione nel rapporto»<sup>169</sup>, vale a dire una proprietà che appartiene essenzialmente al soggetto. Quest'ultimo, inoltre, non è più un *mero* individuo, un individuo astratto e immediato, ma deve essere considerato come un individuo che istanzia un certo genere e che è determinato attraverso una qualche potenzialità o disposizione. Tale disposizione emerge nel rapporto ad altro (ad esempio la malattia da curare), poiché la potenzialità in gioco si esprime nei cambiamenti che sono prodotti in altro<sup>170</sup>.

Il giudizio 'La rosa è una pianta' non deve essere confuso con 'La rosa è rossa'. Infatti in 'La rosa è una pianta' il soggetto non è un singolo individuo immediato – una qualche singola rosa, bensì la rosa in quanto tale, la rosa in generale. Il predicato, inoltre, esprime il genere del soggetto: la sua universalità oggettiva<sup>171</sup>.

---

<sup>168</sup> Altri esempi, tratti dall'*Enciclopedia*, sono 'questo corpo è elastico' o 'questo strumento è utile'. Cfr. Enz., § 174 Z.

<sup>169</sup> *WdL III*, p. 71 (729). Cfr. a questo proposito il § 122 dell'*Enciclopedia* del 1817: «Il giudizio dell'immediatezza tolto è il giudizio della *riflessione*, il soggetto con un predicato inteso come con un'esistenza tale che mostra non un'esistenza immediata, ma sé come un'esistenza essenziale che abbraccia una relazione».

<sup>170</sup> Cfr. Redding (2007), p. 182.

<sup>171</sup> Cfr. quanto scrive Hegel al proposito: «Il *giudizio categorico* ha ora per predicato una universalità tale, che il soggetto ha in cotesto predicato la sua natura *immanente*. È poi appunto il primo o *immediato* giudizio di necessità, epperò è la determinatezza del soggetto, per cui di fronte al genere o alla specie esso è un particolare ovvero un individuo, in quanto appartiene all'immediatezza dell'esistenza esteriore. – Anche l'universalità oggettiva poi ha soltanto qui la sua particolarizzazione *immediata*. [...] Ma ciò che costì è *necessario*, è *l'identità sostanziale* del soggetto e del predicato [...]. Il soggetto è riflesso nel suo predicato nel suo essere in sé e per sé. – Un predicato tale non dovrebbe esser messo insieme coi predicati dei giudizi considerati fino a qui. Quando p. es. si mettano insieme in una medesima classe i giudizi:

La rosa è rossa,

La rosa è una pianta,

oppure: Questo anello è giallo,

è oro,

e si prenda una proprietà così estrinseca, com'è il colore d'un fiore, quale un predicato simile alla sua natura vegetale, allora ci si lascia sfuggire una differenza che dovrebbe colpire l'intelligenza più comune. – Il giudizio categorico si deve quindi determinatamente distinguere dai giudizi

Del giudizio ‘Questa azione è buona’ si è in precedenza parlato. Il soggetto è un’individualità concreta e il predicato esprime il concetto del soggetto. Inoltre, la relazione qui espressa è quella della realtà al proprio concetto, cosa che rende il giudizio assertorio (e l’esempio di giudizio assertorio qui considerato) ‘più vero’, in una scala di gradi di verità, rispetto ai giudizi considerati in precedenza.

Propriamente vero è solo il giudizio del concetto e in particolare il giudizio apodittico, ‘vero’ nel senso che realizza il significato oggettivo del giudizio e fa sì che questo si sviluppi nel sillogismo. Non, dunque, vero in quanto ‘ultima’ realizzazione della verità come Idea.

Fino a qui si è argomentato che, secondo la posizione di Hegel, la verità di un giudizio può essere valutata solo analizzando il suo contenuto logico e stabilendo così in che misura esso realizzi il significato oggettivo del giudizio in generale. Dall’altra parte, la questione se il contenuto rappresentativo che esso include corrisponda o no alla realtà ha a che fare con la sfera della *Richtigkeit*.

Conseguentemente, per Hegel un giudizio è vero quando compie il proprio significato oggettivo: quando pone l’identità concreta di soggetto e predicato. Tuttavia, vi è un altro senso in cui il giudizio può essere vero, e cioè come un momento necessario internamente al processo del concetto.

Ciononostante, se pretendessimo di *fixare* la forma del giudizio e prenderla come ‘intera verità’, essa, così isolata rispetto al processo di cui fa parte, diventerebbe qualcosa di ‘falso’. In altre parole, sarebbe sbagliato ridurre il processo della verità sia all’intero sviluppo della forma del giudizio sia a un singolo tipo di giudizio fra quelli presentati. Dall’altro lato, sarebbe altrettanto unilaterale escludere il giudizio dal processo della verità, invece di riconoscere il suo ruolo essenziale all’interno dell’autorealizzazione del pensiero.

Per chiarire questo punto, si potrebbe sfruttare un parallelismo con ciò che Hegel afferma nella sezione introduttiva alla Dottrina del Concetto rispetto alla ‘posizione’ del sistema spinoziano nel processo filosofico.

Per ciò che si riferisce alla confutazione di un sistema filosofico è stata fatta parimenti altrove l’osservazione generale che bisogna sbandirne la rappresentazione storta, come se il sistema si dovesse mostrare interamente *falso*, e come se il sistema *vero* non avesse ad essere che *l’opposto del falso*. Dalla connessione in cui si presenta qui il sistema spinozistico sorge di per sé la sua vera piattaforma, nonché quella della domanda *se quel sistema* sia vero, oppure falso. Il rapporto di sostanzialità si generò per la natura dell’*essenza*. Questo rapporto, come pure l’esposizione sua in sistema, ampliata fino a diventare un tutto, è quindi una *posizione necessaria*, in cui l’assoluto si colloca. Un tal punto di vista non si deve per tanto riguardare come un’opinione, una soggettiva, arbitraria maniera d’immaginare e pensare propria di un individuo, quasi un’aberrazione della speculazione; anzi, la speculazione, nel percorrere la sua

---

positivo e negativo. In questi ciò che vien enunciato del soggetto è un *singolo* contenuto *accidentale*; in quello il contenuto è la totalità della forma riflessa in sé. La copula ha quindi in questo giudizio il significato della *necessità*, in quelli non ne ha altro che quello dell’astratto, immediato *essere*». *WdL III*, p. 78 (738).

via, s'imbatta necessariamente in quel punto di vista, epperò il sistema è perfettamente vero. – *Ma non è il punto di vista più alto*. Se non che perciò non il sistema può esser riguardato come *falso*, come bisognoso e capace di *confutazione*, sibbene soltanto questo è da ritenere costì come il *falso*, che cioè quel sistema costituisce il più alto punto di vista. Quindi è che il sistema *vero* non può nemmeno avere verso di quello il rapporto di essergli soltanto *opposto*; perché così questo opposto sarebbe esso stesso un che di unilaterale. Anzi, essendo il superiore, deve contenere in sé il subordinato<sup>172</sup>.

Il medesimo ragionamento che emerge dal brano appena citato può funzionare per la ‘collocazione’ del giudizio nel processo del concetto. Parafrasando quanto Hegel scrive con riferimento al sistema filosofico di Spinoza, e applicandolo alla determinazione concettuale individuata dal giudizio, potremmo dire che ‘il concetto, nel percorrere la sua via, s'imbatta necessariamente nel giudizio, e per questo il giudizio è perfettamente vero. – *Ma non è il punto di vista più alto*’. Vale a dire, il giudizio non è l'ultima parola per quanto concerne la verità, esso non identifica il risultato ultimo sulla base del quale esporre la natura della verità. Conseguentemente, ‘soltanto questo è da ritenere come il *falso*, che cioè il giudizio costituisca il più alto punto di vista’.

Ciò sarebbe falso anche perché, come è stato sottolineato in precedenza, la verità del giudizio, cioè il suo significato oggettivo, è conquistata nel momento in cui il giudizio cessa di essere tale si sviluppa in un'altra struttura logica: il sillogismo. In questo rispetto, fissare e isolare il giudizio come l'unica determinazione capace di cogliere la verità filosofica significherebbe ‘bloccare’ il suo movimento e impedirgli di realizzare il proprio concetto, cioè impedirgli di essere completamente se stesso, un risultato che paradossalmente coincide con il suo cessare di essere se stesso.

È solo *nel processo* che il giudizio raggiunge la propria verità come posta identità delle determinazioni del concetto. Una tale identità, tuttavia, altro non è se non ciò che definisce il termine medio del sillogismo. È in questo senso, quindi, che la realizzazione del giudizio si rivela essere il passaggio logico dal giudizio al sillogismo. Ciò che era solo implicito nel primo comincia a svilupparsi nel secondo e a determinarsi ulteriormente. Il sillogismo, come verità del giudizio, è ‘più vero’, ma conserva il grado di verità raggiunto nel giudizio: il suo senso oggettivo, per l'appunto, in cui è posta l'identità delle determinazioni del concetto.

*Il sillogismo* è risultato come ristabilimento del *concetto* nel *giudizio*, epperò come unità e verità di quei due. Il concetto come tale tien tolti i suoi momenti nell'*unità*; nel giudizio quest'unità è un interno, o, ch'è lo stesso, è un esterno, ed i momenti son bensì in relazione, ma son posti come *estremi per sé stanti*. Nel *sillogismo* le determinazioni di concetto son come gli estremi del giudizio, ma in pari tempo è posta la loro determinata *unità*.

---

<sup>172</sup> Ivi, p. 14 (655).

Il sillogismo è così il concetto completamente posto, ed è quindi il *razionale*<sup>173</sup>.

In conclusione, né i differenti tipi di giudizio né il giudizio considerato nel suo intero processo dialettico sono veri, se isolati. Al contrario, la loro verità consiste nella loro appartenenza al movimento del concetto e nel fatto che essi siano suoi momenti necessari<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 90 (753).

<sup>174</sup> Secondo l'analisi qui condotta, si è mostrata una particolare accezione secondo cui il giudizio è *necessario* alla verità e, in un certo senso, *costitutivo* di essa. Tale necessità è stata considerata in una prospettiva logica, cioè dal punto di vista dell'autosviluppo del pensiero puro. In questo quadro, si è argomentato, il giudizio è costitutivo del processo della verità nel senso che individua *un momento* necessario del prodursi (del porsi) di questa. L'aggettivo 'costitutivo' non deve qui essere frainteso o caricato di un significato eccessivo rispetto all'effettivo compito della determinazione del giudizio rispetto allo svilupparsi del concetto. Si può infatti affermare che il giudizio sia condizione necessaria ma non sufficiente alla realizzazione dell'autodeterminazione del concetto. Vi è, tuttavia, un'altra prospettiva attraverso cui si può valutare la 'costitutività' e la necessità del giudizio rispetto alla verità. Questa prospettiva affronta il giudizio dal punto di vista del suo essere un'unità linguistica e ha quindi direttamente a che fare con il problema del rapporto tra pensiero logico (*das Logische*) e linguaggio, il quale si declina, in questo specifico caso, nel problema del rapporto tra la verità speculativa e la sua *esposizione* (*Darstellung*). Su tale aspetto si è concentrato il lavoro di Chong-Fuk Lau, *Hegels Urteilkritik. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik* (cfr. Lau, 2004), testo di cui è stata redatta una brillante recensione da Ioannis Trisokkas (cfr. Trisokkas, 2008). Nell'opera di Lau, il problema della 'necessità' del giudizio rispetto alla verità è dunque inquadrato nella questione che concerne la necessità da parte della verità speculativa di esprimersi attraverso il linguaggio. Ciò significa, come detto sopra, che il giudizio è affrontato dal punto di vista dell'esposizione filosofica. Brevemente, la tesi centrale di Lau si articola nel modo che segue: «la presentazione della verità è costitutiva della verità speculativa e poiché la presentazione della verità non può darsi senza l'uso del giudizio, quest'ultimo è altrettanto costitutivo della verità» (Trisokkas 2008, p. 159; cfr. anche Lau 2004, pp. 35-118, in particolare p. 84). Ciò che Lau fa seguire a questa idea generale è ancora più incisivamente orientato, egli sostiene infatti che Hegel abbracci la posizione secondo cui «il giudizio è costitutivo della struttura dinamica della verità speculativa, vale a dire, del movimento dialettico delle categorie logiche. Non si dà il caso che la verità abbia una certa struttura che il giudizio giunge a esprimere solo in un secondo momento; piuttosto, la verità speculativa acquisisce la sua struttura attraverso il giudizio» (Trisokkas 2008, p. 159; cfr. Lau 2004, p. 84). È evidente come qui la necessità del giudizio per la verità sia spinta verso un senso molto più radicale. Il ragionamento sotteso è questo: se la verità deve essere tale e quindi svilupparsi nella sua propria struttura, essa necessita del giudizio, poiché esso è imprescindibile allo svilupparsi di questa stessa struttura: esso è costitutivo del dispiegarsi di tale struttura, vale a dire, quest'ultima si articola (e può articolarsi solo) mediante il giudizio. Conseguentemente, il giudizio (inteso come fenomeno linguistico), in quanto modalità costitutiva attraverso cui la verità si struttura (assumendo che la verità possa strutturarsi solo *nella* sua esposizione), dovrà rientrare nell'articolazione di *tutte* le determinazioni logiche presentate nella *Scienza della logica*. Questo, evidentemente, amplia la portata del giudizio all'intero sviluppo logico e non solo alla determinazione del giudizio affrontata nella Dottrina del Concetto. Ma, ricordiamolo, la amplia a partire da una considerazione del giudizio in quanto espressione linguistica.

Secondo l'analisi che si è svolta nel presente capitolo, si potrebbe dire che, in effetti, il giudizio abbia una portata maggiore rispetto a quella racchiusa nella sezione a esso espressamente dedicata, ma tale portata consiste, piuttosto, nel fatto che esso sia innanzitutto un'operazione di differenziazione di sé da sé che il concetto opera al proprio *interno*. Il giudizio, in quanto *Ur-teilung* è allora la forma 'più vera' di divisione e in tal senso tutte le altre determinazioni della *Scienza della*

---

*logica* che si ponevano sotto il segno del dividere e della differenza trovano il loro inveramento in quest'attività di interna differenziazione che il concetto stesso attua. In tal senso, il giudizio è primariamente da considerare come un'attività logica, come il *giudicare*, e non come la singola 'entità-giudizio' fissata in un qualche tipo specifico di giudizio (per esempio, nel giudizio positivo, negativo etc.). In effetti, questa 'fissazione' che oscura il carattere propriamente dinamico del giudizio in quanto azione del giudicare e quindi in quanto separazione di individualità, particolarità, universalità e loro simultanea unione, è favorita dal fatto che tale attività si presenti in 'concrezioni' dall'apparenza stabile, una stabilità, questa, data proprio dalla forma linguistica (di per sé fissa) in cui i vari tipi di giudizio si presentano.

Si torni ora alla posizione di Lau. Si diceva che secondo questo autore la verità non può essere tale senza il giudizio, poiché quest'ultimo entra direttamente nella strutturazione e nell'articolarsi delle determinazioni logiche. Il giudizio è però inficiato da parzialità, perché la relazione soggetto-predicato che lo definisce esemplifica solo un'unità o identità parziale tra i termini posti in rapporto. Ma siccome il giudizio è costitutivo della verità, si deve mostrare come l'unità parziale di soggetto e predicato possa trasformarsi in un'unità piena. Il risultato di questa operazione non è però più realizzato nel 'luogo' del giudizio (perché, come visto, uno dei tratti costitutivi di quest'ultimo è pur sempre la *differenza* tra i due relata – senza questa differenza non vi sarebbe neppure il giudizio). Secondo Lau, l'unilateralità del giudizio è superata nella proposizione speculativa, in cui esso può dissolvere la parzialità (o non-verità) e aprire alla verità. Per i dettagli di come ciò avvenga si rimanda al testo di Lau (in particolare, pp. 119-192) e all'accuratissima recensione di Trisokkas, i cui rilievi critici sono qui pienamente condivisi (cfr. Trisokkas 2008, in particolare pp. 161-170). Una delle maggiori critiche rivolte da Trisokkas all'impostazione di Lau consiste nell'inadeguatezza dell'assunto secondo cui per Hegel «la verità speculativa non è solo espressa da, ma anche esiste nel linguaggio (considerato qui nella sua essenza, [...] ciò che Chomsky chiamerebbe 'la grammatica universale')». O, per dirla in altro modo, la verità speculativa diventa ciò che essa è nell'essere espressa nel linguaggio. Per lo Hegel di Lau, senza linguaggio non ci sarebbe verità speculativa». (Trisokkas 2008, p. 159). Il limite di tale interpretazione è ben espresso da questa osservazione di Trisokkas: «Tale tesi inficia l'argomento sopra presentato perché l'esposizione (*Darstellung*) della verità, e quindi il giudizio, che ne costituisce il cuore, sono presi da Lau come fenomeni linguistici» (ivi, pp. 159-160). In effetti, ci si sente qui di aggiungere, considerare il giudizio dal punto di vista linguistico, impedisce di fornirne un'analisi in base a ciò che Hegel primariamente ad esso attribuisce: l'essere una determinazione *logica*. La stessa separazione-unione di soggetto e predicato è da leggersi non come la separazione-unione di due nomi, di due termini grammaticali o, in generale, linguistici, ma come quella che si instaura tra determinazioni concettuali (individualità, particolarità, universalità), cioè tra differenze determinate in cui il concetto stesso, in quanto pensiero puro, si divide e che cerca poi, attraverso il proprio movimento dialettico-negativo, di rifondere nell'unità che è loro originaria. La stessa analisi che Lau conduce è mista e in questo senso mal posta. Egli, cioè, considera il giudizio come componente del linguaggio e quindi come essenziale per l'esposizione linguistica filosofica, ma si avvale, nella propria argomentazione, dei caratteri del giudizio che Hegel riconosce innanzitutto e soprattutto dal punto di vista della sua struttura *logica*. Il separare e l'unire le determinazioni concettuali, così come la contraddizione di questo simultaneo unire e separare, sono caratteristiche logiche del giudizio, caratteristiche cioè, che derivano dal movimento logico del pensiero puro, del concetto, e non dalla struttura linguistica in cui un giudizio è espresso. Come si vedrà nel paragrafo che ora seguirà, considerare il giudizio dal punto di vista linguistico-grammaticale significa piuttosto schiacciarlo sulla 'proposizione', dove con essa si intende proprio la congiunzione grammaticale di due nomi, il soggetto e il predicato. A proposito di questo discorso, decisiva è l'obiezione di Trisokkas secondo cui Lau farebbe coincidere il pensiero con il linguaggio, laddove invece per Hegel le due dimensioni, sebbene indispensabili l'una all'altra, non possono essere perfettamente sovrapposte. Certamente il pensiero, inteso come *das Logische*, per portare a coscienza la propria struttura abbisogna del linguaggio, così come il linguaggio è depositario 'inconscio' di categorie logiche che in esso si sono



## 8. Giudizio vs. proposizione

In molti dei passaggi estrapolati dalla sezione della *Scienza della logica* sul giudizio, compare anche il termine ‘proposizione’. Vista l’importanza di questo termine per la *identity theory of truth*, è opportuno tracciare un distinguo tra come esso sia inteso da quest’ultima e come invece sia utilizzato da Hegel. In conclusione del secondo capitolo, si era già fatto riferimento a questa tematica, laddove si prendeva in considerazione la posizione di Puntel, secondo il quale Hegel non avrebbe propriamente sviluppato una teoria semantica. A dimostrazione di ciò vi sarebbe il fatto che Hegel non operi una chiara e univoca distinzione tra il giudizio e la proposizione, ma che anzi su questo punto oscilli. In effetti, in alcuni brani della *Fenomenologia* i due termini sono presi come sinonimi. Nella *Scienza della logica*, al contrario, e in particolare proprio nella parte dedicata al giudizio, Hegel propone una distinzione tra i due termini.

Perché, ci si potrebbe chiedere, Hegel differenzia le due nozioni proprio internamente alla sua scienza logica? Molto probabilmente ciò è dovuto al fatto che qui Hegel abbia ad oggetto di trattazione il puro pensiero nel suo automovimento e che dunque il giudizio stesso sia considerato come una ‘funzione’ logica: come un’operazione in cui è il pensiero medesimo a determinarsi e differenziarsi.

Considerare il giudizio dal punto di vista squisitamente logico significa individuarlo come una differenziazione interna a ciò che Hegel chiama ‘*das Logische*’. Ma questo, come si vedrà, impone una cautela: soffermarsi su una determinazione del pensiero in quanto determinazione *logica* comporta che ci si debba guardare (in particolare nel caso del giudizio e del sillogismo) dal confonderla con la sua espressione sintattico-grammaticale.

---

stratificate (cfr. seconda prefazione alla *Scienza della logica*) e che lo permeano, tuttavia, ciò non implica l’identità del pensiero logico puro con il linguaggio. Secondo Trisokkas, «senza il razionale, vale a dire le categorie logiche, il linguaggio non sarebbe ciò che esso è. Ma non vale l’opposto, poiché le categorie logiche sarebbero ancora ciò che esse sono, cioè determinazioni di cosa c’è in verità, anche se nessun linguaggio esprimesse cosa c’è in verità. In altre parole, pace Lau, il linguaggio non è la condizione della ragione considerata come principio ontologico» (ivi, p. 171). Se infatti valesse il caso che senza il linguaggio il razionale non sarebbe ciò che esso è, allora bisognerebbe ammettere che «senza il linguaggio ciò che c’è in verità non avrebbe la struttura che esso effettivamente ha, il che è assurdo. Piuttosto, la logica speculativa mostra come l’essere si determini indipendentemente dal fatto se questa auto-determinazione sia espressa o no (e il fatto che essa sia espressa attraverso di esso non intacca la validità di tale tesi)» (ibid.). Aggiunge Trisokkas: «La ‘presentazione della verità’ denota innanzitutto lo sviluppo di un primordiale, immediato stato di cose (la ‘certezza sensibile’ nella *Fenomenologia*, ‘l’essere puro, indeterminato’ nella *Logica*), non l’espressione linguistica di tale sviluppo. È corretto dire, quindi, che la ‘presentazione della verità’ è costitutiva della verità, ma questo non implica che il linguaggio sia costitutivo di tale nozione». Su temi affini a quelli riepilogati in questa nota e a quelli affrontati finora nel corpo principale del testo, cfr. anche Trisokkas (2012). Le problematiche riguardanti la proposizione speculativa, il rapporto tra pensiero e linguaggio, e quello tra verità speculativa e sua esposizione, torneranno, seppure solo abbozzate, nei paragrafi che ora seguiranno.

Da un punto di vista speculativo, che riconosce il giudizio come momento del processo di autosviluppo della verità, il giudizio stesso non è una struttura grammaticale (che piuttosto gli deriva dal doversi esprimere nel linguaggio) ma una forma logica.

Cosa opera il giudizio in quanto forma logica? Qual è il suo significato speculativo? La risposta è già stata suggerita nel paragrafo incentrato sul 'giudizio del concetto'. Nel giudizio si richiede che del soggetto (cioè dell'oggetto) sia espresso il suo concetto universale. O ancora, si richiede che l'individuo e l'universale siano posti nel loro nesso necessario, per il quale sono entrambi concreti e non mere astrazioni. Solo in ciò, si osservava, è dato un vero e proprio atto giudicativo.

Che cosa è questo, oppure: che pianta è questa etc.? Per quell'*essere*, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il *nome*, e quando si è saputo il nome si è soddisfatti e si sa ormai che cosa è la *cosa*. Questo è l'*essere* nel senso del soggetto. Ma solo il *concetto*, o per lo meno l'essenza e l'universale in generale, danno il predicato, e di questo si domanda nel senso del giudizio<sup>175</sup>.

Il 'vero essere' dell'oggetto che funge da soggetto del giudizio (e qui ci si ricollega sotteraneamente a quanto si è argomentato nel terzo capitolo circa il 'vero essere' e l'idealismo del finito) è il suo proprio concetto: la sua essenza o universale. Che del soggetto si esprima meramente ciò che è già presupposto nella rappresentazione del soggetto stesso, non costituisce un atto giudicativo nel senso speculativo del termine.

Un esempio di soggetto particolarmente frequente in Hegel è 'Dio': quando di esso si deve predicare qualcosa in un giudizio si fa usualmente ricorso a quanto è già presupposto nella rappresentazione di Dio (che esso sia infinito, che esso sia l'essere ecc.) e il predicato che viene espresso si riduce esso stesso a un mero nome, a qualcosa di vuoto (in contrapposizione al concetto in quanto universale concreto).

*Dio*, lo *spirito*, la *natura* od altro che sia, son quindi come soggetto di un giudizio nient'altro che il nome. Che cosa *sia*, secondo il concetto, un soggetto simile, si ha soltanto nel predicato. Quando si ricerca qual predicato convenga a cotesto soggetto, per giudicare vi dovrebb'esser già per base un *concetto*; ma, appunto, il concetto è enunciato soltanto dal predicato. È perciò propriamente la semplice *rappresentazione*, che costituisce il significato presupposto del soggetto e che conduce a una spiegazione nominale, al qual proposito è accidentale e si risolve in un fatto storico, che cosa venga o no inteso sotto un certo nome. Così molte dispute, se a un certo soggetto convenga o no un predicato, non sono altro che dispute verbali, appunto perché prendon le mosse da quella forma. Ciò che sta sotto (*subiectum*, [...]) non è ancora altro che il nome<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> *WdL III*, p. 54 (707).

<sup>176</sup> *Ibid.* Cfr. su questo punto anche quanto Hegel scrive nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: «Oltre al *Sé* sensibilmente intuito o rappresentato, quello che indica il puro soggetto, il

L'atto giudicativo, che dovrebbe connettere un individuo al suo universale necessario (necessario perché tale universale è il concetto stesso dell'individuo, la sua natura, ciò in virtù di cui esso è ciò che è), viene snaturato, nella considerazione comune, a spiegazione nominale. Essa parte dalla presupposizione del nome che funge da soggetto, vale a dire, dal contenuto rappresentativo in esso presupposto e giudica, sulla base di questa rappresentazione presupposta, se un predicato convenga o meno al soggetto. Conseguentemente, la relazione tra soggetto e predicato si rivela accidentale e contingente, poiché quanto ci si rappresenta sotto un nome dipende (anche) dal periodo storico e da una serie di variabili soggettive.

Ora, che la vera natura del giudizio consista principalmente nella sua capacità di esprimere il concetto del soggetto, diventa esplicito nella sezione sul 'giudizio del concetto'. Qui, si ricorderà, Hegel afferma che dalla prospettiva di questo tipo di giudizio, tutti i precedenti tipi sono più simili a delle *proposizioni*. Perché? Perché essi falliscono nell'esprimere la relazione di necessità che coinvolge soggetto e predicato: in questi giudizi il predicato non esprime la natura propria del soggetto, non presenta il soggetto nella sua concreta, oggettiva, universalità. In tal senso, il predicato stesso non è un universale che abbia in sé il proprio principio di specificazione e cioè di individualizzazione. Ciò equivale a dire che in questi giudizi non si inverte quello che è stato chiamato il 'significato oggettivo' del giudizio: il simultaneo universalizzarsi dell'individuo e individualizzarsi dell'universale.

Nel fallire in questo scopo, quei giudizi sono (più) carenti dal punto di vista di quella che dovrebbe essere la loro 'potenza' logica, cioè il loro esser posti come determinazioni dell'elemento logico in quanto '*das Logische*'. Per tale motivo, essi – sembra dirci Hegel – sono quasi più mere strutture sintattico-grammaticali (proposizioni) che operazioni concettuali.

Ciò ci introduce a una più precisa trattazione concernente la differenza tra giudizio e proposizione, che Hegel propone in questa parte della *Scienza della logica*.

A questo riguardo, egli nota che nella comprensione ordinaria può verificarsi una confusione tra i due termini. Mentre per la comune considerazione di questi, essi sono fondamentalmente la stessa cosa, dalla prospettiva della logica speculativa, essi sono radicalmente differenti. La loro distinzione deriva dalla diversa relazione alla *necessità*. Infatti, quanto ci si aspetta che il giudizio esprima è precisamente una relazione di necessità tra il soggetto e il predicato, più precisamente, esso dovrebbe far emergere la relazione di necessità tra l'individuo, o il particolare, e l'universale.

---

vuoto uno aconcettuale, è prevalentemente il nome come nome. Onde può tornare utile evitare, per esempio, il nome *Dio*, perché questa parola non è immediatamente e in pari tempo concetto, ma è il nome propriamente detto, è la rigida quiete di quel soggetto che sta a fondamento [...]». *PhG*, pp. 45-46 (I/55).

Al contrario, una proposizione non esprime alcuna relazione di necessità poiché essa mette in rapporto semplicemente un individuo a un'altra individualità accidentale, mancando in tal maniera un qualsiasi riferimento all'universale.

La comprensione comune non riesce a scorgere la differenza tra giudizio e proposizione perché rimane ancorata alla somiglianza, o perfino all'identità<sup>177</sup>, delle loro strutture grammaticali, senza analizzare i loro significati logici. Tuttavia, a essere una mera struttura grammaticale è solo la proposizione, mentre il giudizio è un atto logico, un'operazione del pensiero puro con determinate caratteristiche.

Una proposizione si limiterà ad avere un soggetto e un predicato nel senso di semplici 'nomi', mentre il giudizio, come si è visto, al posto dei nomi di soggetto e predicato ha le determinazioni del concetto di individualità, particolarità e universalità.

Con le parole di Hegel:

Quest'azione è buona; la copula indica che il predicato appartiene *all'essere* del soggetto, e non gli vien soltanto unito esteriormente. Nel senso *grammaticale* quel rapporto soggettivo, in cui si parte dall'indifferente estrinsecità del soggetto e del predicato, ha il suo pieno valore, perché son *parole* quelle che qui si uniscono estrinsecamente. – A questo proposito, si può anche notare che una *proposizione* ha bensì nel senso grammaticale un soggetto e un predicato, ma non per questo è ancora un *giudizio*. Al giudizio appartiene che il predicato stia verso il soggetto nel rapporto delle determinazioni del concetto, epperò gli si riferisca come un universale a un particolare o a un individuo. Se quello che vien detto del soggetto individuale non esprime esso stesso se non qualcosa d'individuale, questa è una semplice proposizione. Per es. Aristotele morì nel suo 73° anno di età, nell'anno 4° della 115<sup>a</sup> olimpiade, – è una semplice proposizione, non un giudizio. Vi sarebbe qualcosa di un giudizio solo quando una delle circostanze, il tempo della morte ovvero l'età di quel filosofo, fosse stata messa in dubbio, e per qualche motivo si affermassero però le cifre qui addotte. Poiché in questo caso coteste cifre verrebbero prese come un che di universale, come sussistenti anche senza quel determinato contenuto della morte di Aristotele, come riempite d'altro, oppure anche come tempo vuoto. Così pure la notizia: Il mio amico N. è morto, è una proposizione, e non sarebbe un giudizio che quando si domandasse se è morto realmente, oppur soltanto apparentemente<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Si è visto in precedenza come una medesima forma grammaticale possa avere un contenuto logico molto diverso. Gli esempi citati al proposito erano: 'la rosa è rossa' e 'la rosa è una pianta', oppure 'questa pianta è curativa' e 'questa azione è buona'.

<sup>178</sup> *WdL III*, pp. 55-56 (708-709). Un pensiero affine è espresso da un altro passaggio hegeliano, già visto in precedenza: «Che cosa è questo, oppure: che pianta è questa etc.? Per quell'*essere*, del quale si domanda, viene spesso inteso semplicemente il *nome*, e quando si è saputo il nome si è soddisfatti e si sa ormai che cosa è la *cosa*. Questo è l'*essere* nel senso del soggetto. Ma solo il *concetto*, o per lo meno l'essenza e l'universale in generale, danno il predicato, e di questo si domanda nel senso del giudizio». Ivi, p. 54 (707). Questo significa che una definizione nominale, che si accontenta della mera rappresentazione già presupposta nel soggetto, non coglie il significato del giudizio, secondo cui ciò che vogliamo sapere da esso è la determinazione universale del soggetto, vale a dire, la sua natura o essenza.

Queste affermazioni hegeliane confermano quanto si è sostenuto quando si parlava del giudizio del concetto e cioè che il giudizio sia da intendersi come un'astrazione rispetto a un ragionamento (un sillogismo), o ancora, come una forma in cui il ragionamento non è esplicitato ma si presenta in forma immediata e contratta. È stato visto nell'analisi del giudizio apodittico che tipo di ragionamento sia in gioco: principalmente un fornire delle motivazioni, le quali consistono nel mediare l'individuo con l'universale attraverso la costituzione particolare ('questa casa, *così e così costruita*, è buona').

In riferimento al brano sopra citato, Hegel sembra proprio dirci che una certa proposizione, che congiunge mere individualità accidentali, potrebbe ambire a essere giudizio solo nel momento in cui fosse sviluppato un ragionamento (un'argomentazione o giustificazione) per cui il predicato si mostri effettivamente come un universale a cui l'individuo è necessariamente legato. Attraverso cosa Hegel suggerisce ciò? Attraverso il dire che solo se qualcuno *mettesse in dubbio* quanto è enunciato in una proposizione, questa potrebbe diventare un giudizio. Tale *mettere in dubbio* richiama da vicino la situazione che si presentava nel giudizio assertorio e conduceva al giudizio problematico: un giudizio assertorio (in cui, si ricorderà, non viene esplicitata la mediazione della costituzione particolare dell'individuo) ha come unica garanzia un'assicurazione soggettiva. Ma perché questa 'garanzia', che ha l'aspetto di un'arbitrarietà, possa porsi come giustificazione oggettiva, si deve mostrare che le ragioni di tale giudizio sono contenute nella stessa costituzione dell'individuo e nel rapporto dell'individuo, mediante la sua particolare costituzione, al proprio concetto universale.

Ciò mostra il giudizio non come una mera forma grammaticale ma come un atto del pensiero, che contiene (o meglio, presuppone) implicitamente il ragionamento che verrà esplicitato nel sillogismo. Per questo il sillogismo è da concepirsi come ciò che pone il giudizio: perché nel sillogismo è giustificato ciò che nel giudizio è solo presupposto. In ciò si ritrova quel carattere dell'avanzamento logico per cui l'andare avanti è piuttosto un tornare indietro e un fondare.

Può essere utile a questo proposito sviluppare l'esempio fornito da Hegel:

'Aristotele morì nel suo 73° anno di età, nell'anno 4° della 115<sup>a</sup> olimpiade'.

Hegel commenta: «Vi sarebbe qualcosa di un giudizio solo quando una delle circostanze, il tempo della morte ovvero l'età di quel filosofo, fosse stata messa in dubbio». Infatti, se tale proposizione fosse il risultato di un ragionamento (che rimane implicito) volto a fornire le motivazioni per cui Aristotele è morto davvero a quell'età o per cui è morto proprio in quell'anno, allora questi stessi aspetti (che Aristotele sia morto all'età di 73 anni o che egli sia morto precisamente nell'anno 4° della 115<sup>a</sup> olimpiade) si porrebbero non come accidentalmente congiunti alla morte di Aristotele, ma come «un che di

universale, come sussistenti anche senza quel determinato contenuto della morte di Aristotele».

Il ragionamento sotteso, potrebbe svolgersi, ad esempio, come segue:

mera proposizione:	‘Aristotele morì nel suo 73° anno di età, nell’anno 4° della 115 <sup>a</sup> olimpiade’.
messa in dubbio:	Aristotele non è davvero morto all’età di 73 anni.
giustificazione:	Aristotele è nato nell’anno X. Ma l’anno X era l’anno $z$ della N. olimpiade. Aristotele è morto nell’anno Y. Ma l’anno Y era l’anno 4° della 115 <sup>a</sup> olimpiade. Il periodo tra l’anno $z$ della N. olimpiade (cioè tra l’anno X) e l’anno 4° della 115 <sup>a</sup> olimpiade (cioè l’anno Y) copre un arco di 73 anni. $Y-X = 73$
proposizione elevata a giudizio (come risultato che ha fatto astrazione dal ragionamento che esso stesso, in quanto risultato, presuppone e dunque contiene implicitamente)	‘Aristotele morì nel suo 73° anno di età, nell’anno 4° della 115 <sup>a</sup> olimpiade’

In questo caso, come si vede nel passaggio della giustificazione, l’anno 4° della 115<sup>a</sup> olimpiade è preso come qualcosa di «sussistente anche senza quel determinato contenuto della morte di Aristotele», vale a dire come un elemento che rientra nel processo giustificativo e che non è presentato in quanto mero dato accidentale che si accompagna alla morte di Aristotele.

Alla luce di ciò, possiamo concludere qualcosa di questo genere: per quello che è il senso del giudizio, vorremmo da ciascun tipo di giudizio che esso dicesse del soggetto ciò che questo è necessariamente (il suo concetto, la sua essenza). Ciò, però, è realizzato solo nel giudizio del concetto, e propriamente solo nel giudizio apodittico. Tutti gli altri tipi di giudizio risultano inadeguati a esprimere ciò che si richiede nel giudizio, perciò essi si costituiscono come forme parziali dell’atto giudicativo, che ambisce a connettere necessariamente soggetto a predicato. Invece, nella proposizione non si ha nulla di simile. Per questo, più un tipo di giudizio si presenta come astratto e inadempiente rispetto al senso speculativo del giudizio in generale, più esso è più che altro una proposizione, cioè, è maggiormente riducibile a una forma sintattico-grammaticale in cui soggetto e predicato sono meri nomi vuoti e in cui, se si dovesse considerare il contenuto logico di soggetto e predicato, non si scoprirebbero che individualità

accidentalmente connesse, senza che vi sia alcun legame tra un individuo o un particolare rispetto a un universale.

Una delle caratteristiche principali che distingue il giudizio dalla proposizione è quindi la presenza di una relazione di necessità tra le determinazioni del concetto (individualità, particolarità, universalità), determinazioni che di volta in volta occupano la posizione del soggetto o del predicato, sviluppando in questo modo differenti tipi di relazioni reciproche corrispondenti a diversi tipi di giudizi.

Come detto in precedenza, e riprendendo un po' le fila di tutto il discorso condotto sin qui, la riflessione riguardante questa sorta di relazione necessaria può essere sviluppata solo prendendo in considerazione il contenuto logico del giudizio, un contenuto che si determina nel *processo* delle differenti relazioni tra le determinazioni del concetto nella struttura del giudizio. È in questo senso che il contenuto logico del giudizio (così come quello delle altre determinazioni logiche) può essere riguardato come un processo, poiché esso non è fissato in una singola configurazione, per così dire, ma mostra la necessaria trasformazione di un tipo di giudizio in un altro.

In altre parole, il contenuto logico del giudizio altro non è che il movimento attraverso i vari modi di relazione reciproca che le determinazioni del concetto dispiegano. Tale movimento è guidato dalla contraddizione costitutiva della struttura del giudizio<sup>179</sup> e procede alla realizzazione del senso oggettivo del giudizio stesso.

È importante notare che solo *questo tipo* di relazioni e *questo tipo* di contenuto del giudizio sono rilevanti nella concezione hegeliana della verità.

Si diceva che, valutando questa distinzione introdotta esplicitamente da Hegel tra il giudizio e la proposizione, quest'ultima identifica la mera forma linguistico-grammaticale in cui non sono connessi (in modo accidentale) che nomi e in cui, pertanto, non è posto il nesso necessario tra l'individuo e il suo concetto universale<sup>180</sup>. Per capirsi, si potrebbe dire che 'Satz' ha qui quasi il senso di 'frase' grammaticale<sup>181</sup>.

---

<sup>179</sup> Cioè il fatto che il giudizio manifesti al tempo stesso l'identità tra soggetto e predicato e la loro separazione come entità auto-sussistenti.

<sup>180</sup> Cfr. su questo punto le analisi svolte in Redding (2014a), in particolare p. 284, pp. 286-287, p. 289 e pp. 296-297. Qui Redding sostiene che Hegel distingue tra il giudizio e la proposizione che lo esprime, laddove quest'ultima è da intendersi come una «concatenazione di oggetti-parole [*words-objects*] considerati isolatamente rispetto a qualsiasi 'giudizio' sia espresso da esse» (ivi, p. 9). A tale proposito, vedi anche Rametta (2009), p. 116: «*alla forma grammaticale del giudizio non corrisponde più la forma propriamente logica, cioè speculativa del pensiero*».

L'aspetto linguistico, del resto, è una componente ineliminabile e anzi necessaria all'esprimersi del giudizio. Secondo Redding, il ricorso ai nomi (*naming*) non ha una funzione fondativa in Hegel, tuttavia, l'espressione esteriore del pensiero costituisce una condizione necessaria all'autoriflessione del pensiero stesso (cfr. Redding 2014a, p. 4). Questo tema intreccia direttamente la problematica, già emersa nella nota conclusiva al precedente paragrafo, del rapporto tra pensiero e linguaggio in Hegel, problematica che qui si può solo accennare. A questo riguardo si è d'accordo con la posizione di Redding: «con l'idea che il pensiero richieda il linguaggio esterno per diventare determinato, Hegel si oppone chiaramente a qualsiasi forma di

---

soggettivismo cartesiano in cui la mente possa essere concepita come un tipo di regno interno isolabile con determinati contenuti di pensiero di cui essa è immediatamente consapevole. Allo stesso tempo, rifiutando di identificare la struttura logica del giudizio con la struttura grammaticale della sua espressione linguistica, Hegel sembra altrettanto opporsi a ciò che potremmo chiamare positivismo linguistico – la tendenza a ridurre il pensiero alla sua espressione linguistica [...]» (ivi, p. 7). In questo senso allora si diceva che il giudizio è soprattutto una forma logica del pensiero, avente come costituenti le determinazioni del concetto e le loro relazioni. Del resto, per esprimersi, esso deve darsi attraverso una forma linguistica. Ma questa deve subito retrocedere nella nostra considerazione nel momento in cui vogliamo considerare l’apporto del giudizio al processo della verità, altrimenti ci incaglieremo al livello della mera proposizione, intesa come struttura grammaticale congiungente nomi. Più in generale, «le determinazioni concettuali in quanto elementi del pensiero non possono essere identificate con quei ‘pezzi’ [*bits*] di linguaggio sintatticamente manipolabili in cui esse sono espresse. Ma nell’insistere sulla necessità che il pensiero sia oggettivato nel linguaggio al fine di diventare autocosciente, Hegel si distacca dallo spirito in cui la ‘concezione tradizionale’ era stata tradizionalmente compresa» (ibid). Di estrema rilevanza per questo argomento è la prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, dove Hegel presenta la relazione tra l’elemento logico (*das Logische*) e il linguaggio. Cfr. su questo tema anche Lau (2004); Nuzzo (2006); Surber (2006); Ferrarin (2007); Trisokkas (2008), pp. 171-172 e p. 174, nota n. 17 (dove si svolge una critica dettagliata della posizione di Lau); Chiereghin (2011), pp. 68-84, in particolare p. 72. Nota Ferrarin: «il linguaggio non giunge prima del pensiero, come invece fa per la considerazione soggettiva, ma, parlando da un punto di vista assoluto, il logico pervade il linguaggio [...] il problema è il peculiare linguaggio che la speculazione dialettica deve adottare» (Ferrarin, 2007, p. 150). Come suggeriscono le parole di Ferrarin, una volta riconosciuto che il pensiero non è perfettamente coincidente con il linguaggio e che tuttavia necessita di quest’ultimo per esprimersi e riflettere su se stesso, ciò che conta sarà capire come la filosofia e il pensiero stesso possa operare sul linguaggio *da dentro* il linguaggio in modo tale che questo abbandoni, attraverso delle torsioni, quanto più possibile il proprio carattere intellettualistico e rappresentativo a favore della trasparenza del pensiero a se stesso. Commenta Chiereghin: «l’esposizione discorsiva del *logos* dovrebbe riuscire a rendere il passaggio attraverso la necessaria mediazione dello spazio-tempo linguistico così trasparente da ridurre al minimo gli impedimenti che essa frappone all’accesso alla natura aspatiale e atemporale del pensiero in atto. Altrettanto, il dualismo che connota la rappresentazione dovrebbe poter essere assorbito all’interno dei modi espressivi adeguati all’automanifestazione del pensiero e del concetto» (Chiereghin 2011, p. 71). In altre parole, «Anche se la *Scienza della logica* si presenta come una serie discreta di proposizioni che si susseguono linearmente l’una all’altra, la sua lettura “speculativa” deve saper cogliere, nella torsione imposta al linguaggio, l’impronta del carattere continuo del pensiero, dove percorsi diversi e contrastanti si attivano contemporaneamente in vista di un’unica funzione, quella di esprimere l’attuosità del concetto» (ivi, p. 82-83). Il problema di quali operazioni debba ‘subire’ il linguaggio per essere quanto più possibile adeguato all’esposizione della verità include la dibattuta questione riguardante la ‘proposizione speculativa’. Essa sarà oggetto del prossimo paragrafo.

<sup>181</sup> Occorrenze di tale uso sono, ad esempio: «Questa espressione non si deve intendere: A è B; [...]. A è B può rappresentare egualmente bene qualunque semplice *proposizione*, come un *giudizio*». *WdL III*, p. 61 (715-716). Qui si deduce che una forma linguistico-grammaticale ‘A è B’ può essere letta sia come una proposizione, e cioè una congiunzione tra un soggetto e un predicato come meri nomi, sia come un giudizio, nel caso in cui però si interpreti il rapporto tra il soggetto e il predicato come quello tra determinazioni del concetto. Sempre su questa linea, si considerino le seguenti affermazioni: «Ciò nondimeno questi momenti non sono ancora contrapposti nel giudizio ipotetico secondo le determinazioni concettuali come individuo o particolare ed universale, ma soltanto come *momenti in generale*. Il giudizio ipotetico ha perciò più che altro l’aspetto di una proposizione». Ivi, p. 79 (740). Anche qui si deduce che il vero



Tuttavia, si può individuare una pluralità di altri modi in cui Hegel impiega la parola ‘Satz’, varietà, questa, che in effetti va a sostegno della tesi di Puntel per cui Hegel non avrebbe approntato una definizione chiara e univoca di cosa si debba intendere con ‘proposizione’. Detto altrimenti, il termine ‘proposizione’ non figura in Hegel come un termine *tecnico*. Semmai, vi rientra l’espressione ‘proposizione speculativa’, ma quest’ultima, come si proverà a riassumere fra breve, è quanto di più lontano possa esserci da un contenuto proposizionale inteso al modo della *identity theory of truth*.

Tornando alle diverse modalità in cui Hegel impiega la parola ‘Satz’, si può, ad esempio, far riferimento alle determinazioni della riflessione trattate nella Dottrina dell’Essenza. Qui Hegel usa ‘Sätze’ per indicare le leggi della logica formale, il significato della parola è quindi più spostato verso quello di ‘legge’ o ‘principio’ (formale)<sup>182</sup>.

Hegel usa poi, come si è già visto, il termine proposizione in riferimento al contenuto logico del giudizio, come ad esempio nel brano che segue: «Ma in ogni giudizio, anche nel giudizio più riccamente determinato nella sua forma, viene affermata la proposizione avente questo determinato contenuto: l’individuo è universale; in quanto cioè ogni giudizio è anche in generale giudizio astratto»<sup>183</sup>. Anche qui sembra che la proposizione stessa indichi più che altro una ‘frase’: ‘l’individuo è universale’. Questo contenuto (logico), che qui è espresso solo in forma di frase, dovrà poi andare ben al di là della sua enunciazione linguistica. Come analizzato in precedenza, esso dovrà darsi come processo di rideterminazione del contenuto logico del giudizio.

Si deve inoltre notare che nel passaggio appena citato, il termine ‘proposizione’ non è, appunto, tecnico. Non è, cioè, vincolante. Al contrario, esso può essere sostituito da un altro. Scrive infatti Hegel nella medesima sezione della *Scienza della logica*: «La prima espressione [*Ausdruck*] pura del giudizio positivo è quindi: *L’individuo è universale*»<sup>184</sup>. O ancora: «*L’individuo è un particolare*, è l’espressione [*Ausdruck*] *positiva* del giudizio negativo»<sup>185</sup>; «*L’individuo è individuo*, era la sua espressione [*Ausdruck*] secondo quella riflessione»<sup>186</sup>. In queste occorrenze Hegel usa *Ausdruck* dove in altri luoghi impiega *Satz*, a dimostrazione del fatto che quest’ultimo termine non è vincolante per esprimere uno degli elementi che rientrano nella definizione di cosa costituisca per Hegel la verità.

---

discrimine tra la proposizione e il giudizio è il rapporto, che deve verificarsi in quest’ultimo, tra le determinazioni del concetto, un rapporto che si sostituisce a quello di semplici nomi giustapposti.

<sup>182</sup> Cfr. *WdL II*, p. 258 (455): «Era costume una volta di raccogliere le *determinazioni della riflessione in forma di proposizioni*, dicendosi allora che queste *valevano riguardo a tutto*. Tali proposizioni valevano come *leggi generali del pensiero* [*Diese Sätze galten als die allgemeinen Denkgesetze*] che stessero a base di ogni pensare, che fossero in se stesse assolute e indimostrabili, ma che da ogni pensiero, come intendesse il lor significato, fossero immediatamente e incontestabilmente riconosciute e ammesse come vere».

<sup>183</sup> *WdL III*, p. 61 (716).

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 61 (715).

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 65 (722).

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 70 (728).

Vi è poi un altro impiego della parola ‘Satz’, in cui essa è accompagnata da un aggettivo che ne modifica strutturalmente la natura. La ‘proposizione speculativa’ di cui Hegel parla nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* costituisce un significato del termine in esame che, al pari degli altri, non può essere assimilato alla nozione di ‘proposizione’ sfruttata dalla *identity theory of truth*. Si ricorderà che la proposizione, intesa come il contenuto espresso da un giudizio o da una frase, viene rinominata da alcuni sostenitori di questa teoria anche attraverso altri termini: pensiero (*thought*) e pensabile (*thinkable*). Ciò che conta, quindi, al di là della scelta del nome da impiegare, è cosa si intenda con esso. Nessuno fra i significati con cui Hegel ci restituisce la parola ‘Satz’ (come frase grammaticale, come congiunzione di un individuo a un’altra individualità accidentale, come legge o principio etc.) è assimilabile a quello di ‘contenuto del giudizio’ per come la *identity theory* lo tratta. Si è anzi già vista la differenza rispetto a ciò che Hegel individua come contenuto del giudizio e suo sviluppo. Il confronto, quindi, deve giocarsi sul piano di cosa si intenda con quest’ultimo e non tanto su quello dei nomi impiegati (come, appunto, le parole *Satz*, *proposition*, *thought*, *thinkable* ecc.).

Prima di avviarsi alle conclusioni del capitolo, sarà comunque utile notare in che senso neppure la nozione di ‘proposizione speculativa’ abbia nulla a che fare con la *identity theory of truth*.

### 8.1. *La «proposizione speculativa». Vero soggetto e vero contenuto*

Il tema della ‘proposizione speculativa’ s’inserisce all’interno di una problematica che è già stata accennata in alcune note: quella del rapporto tra la verità speculativa e la sua esposizione nel linguaggio<sup>187</sup>. Hegel vi fa esplicito riferimento solo nella Prefazione alla *Fenomenologia* e il suo stesso modo di parlarne dà adito a diverse sfumature interpretative attraverso cui leggerla. Gli studiosi che se ne sono occupati riproducono all’interno dei propri commenti questa oscillazione di significati, talvolta al prezzo che non si sappia più bene *in che cosa* individuare, propriamente, la ‘proposizione speculativa’.

(Almeno) tre sono, in particolare, le possibilità, che, come si vedrà, non necessariamente si escludono. (1) Si può parlare di una *teoria* della ‘proposizione speculativa’, e in questo caso con essa si rimanda alla presentazione di un

---

<sup>187</sup> Cfr. Rametta (1992), p. 254: «Per Hegel, si tratta [...] di assumere la linguisticità del pensare a momento strutturale e costitutivo della verità, e di centrare su tale linguisticità la forma scientifica di esposizione». Vedi anche Chiereghin (2011), pp. 70-71: «Se si vuole arrivare a esporre l’automovimento del pensiero in se stesso, l’indagine non può non affidarsi al linguaggio». Cfr. inoltre Rametta (2009), p. 105: «[...] la filosofia deve realizzarsi concretamente in una *esposizione linguistica*, dotata dei caratteri di scientificità che contraddistinguono il concetto di scienza filosofica. In altri termini, la filosofia si attua effettivamente come sistema scientifico solo nella misura in cui si esprime linguisticamente in una esposizione altrettanto *scientifica* [Darstellung]. Al problema della *Darstellung* della verità speculativa nel linguaggio è dedicata l’ultima parte della *Vorrede*».

*movimento speculativo*, che si rende evidente attraverso un certo operare sulla forma tradizionale della proposizione come congiunzione di un soggetto che sta a base e dei suoi predicati. Un movimento, questo, teso a confutare l'adeguatezza della forma proposizionale per esprimere la verità e a mostrare quale sia l'unico vero soggetto e quale il suo vero contenuto, nonché la relazione tra i due<sup>188</sup>. Oppure, (2) si possono ricercare degli *esempi* di proposizione speculativa. Questo però porta a chiedersi: la proposizione speculativa è *una*?<sup>189</sup> O ci sono *più* proposizioni speculative? Vi è poi una posizione, per così dire, 'ibrida', per cui (3) la proposizione speculativa è in realtà data dall'unità di proposizioni opposte o contraddittorie, che si mostrano come un'unica, la quale si 'carica' del flusso unitario che è il movimento del concetto<sup>190</sup>.

Il testo hegeliano, in effetti, offre una sponda a tutte queste interpretazioni, le quali, in ogni caso, convergono verso un comune risultato, che si proverà a indicare alla fine del paragrafo.

---

<sup>188</sup> Cfr. Rametta (1992), p. 255: «La teoria della “proposizione speculativa” è volta a mostrare come il contenuto filosofico o speculativo entri in conflitto e “distrugga” quella forma [...]». Il riferimento a una *teoria* della ‘proposizione speculativa’ si trova anche in Lau (2004), pp. 119-192. La posizione generale di Lau è stata già discussa in precedenza, si può ora aggiungere qualche dettaglio, ricorrendo all’ottima recensione di Trisokkas. Secondo Lau, «la teoria della proposizione speculativa (*der spekulative Satz*) è volta a fornire una risoluzione meta-teoretica precisamente di questo paradosso [cioè del paradosso per cui il giudizio è costitutivo alla verità stessa, nel senso discusso in precedenza, eppure presenta una struttura unilaterale in quanto attesta solo un’unità parziale di soggetto e oggetto] e con ciò permette l’espressione dello sviluppo dialettico delle categorie logiche a la sua culminazione nell’assoluto». Trisokkas (2008), p. 162; cfr. Lau (2004), pp. 168-169. Secondo Lau, questo risultato è raggiunto «con il mostrare come il giudizio medesimo, quando inserito in una cornice speculativa, distrugga la propria stessa struttura attraverso l’autocritica. Quest’ultima prende la forma di un movimento immanente dal soggetto al predicato e di nuovo indietro, attraverso il cui movimento, ciò che sorregge la parziale corrispondenza di soggetto e predicato (identificata da Lau con la logica e l’ontologia del pensiero razionante – *räsonierendes Denken* – e la comprensione naturale del mondo – *natürliches Weltverstehen*) collassa. Il risultato concreto di questo collasso è un nuovo tipo di relazione in cui soggetto e predicato dimostrano di essere completamente identici e, pertanto, strettamente parlando, non più soggetto e predicato. [...] In altre parole, la proposizione speculativa è una struttura che denota sia il movimento di autocritica sia il risultato di questo movimento, l’affermazione dell’identità». Trisokkas (2008), pp. 162-163. Per i passaggi attraverso cui Lau argomenta la propria tesi e per la critica (che qui si condivide) alla sua posizione, cfr. *ivi*, pp. 161-172. Ciò che conta, ai fini del discorso che si sta qui conducendo, è che Lau si riferisca a una *teoria* della ‘proposizione speculativa’, in cui si evidenzia un certo tipo di movimento che ha come effetto il togliimento della forma proposizionale e un nuovo modo di intendere la relazione tra il soggetto e le sue determinazioni. Vedi anche Lau (2006). In merito all’interpretazione della ‘proposizione speculativa’ come *teoria* della ‘proposizione speculativa’, cfr. anche Ferrarin (2007) e Rametta (2009). In questi ultimi due articoli vi sono però tracce anche della lettura che ravvisa nella ‘proposizione speculativa’ un’istanza di una proposizione vera e propria, cioè di una forma grammaticale che congiunge un soggetto e un predicato.

<sup>189</sup> Rientrano in questo tipo di interpretazione Düsing (1884), p. 198 ss.; Düsing (1886), p. 20 ss. Inoltre, questa lettura si trova in parte in Ferrarin (2007) e Rametta (2009), laddove, però, in entrambi i contributi è facilmente reperibile, come si diceva, un riferimento anche a una *teoria* della ‘proposizione speculativa’.

<sup>190</sup> Cfr., ad esempio, Chierighin (2011), pp. 81-83.

Prima di soffermarsi su ciascuna delle vie enunciate, è opportuno fissare alcuni punti. Innanzitutto, a prescindere dalle diverse letture, tutti gli interpreti concordano nel dire che la ‘proposizione speculativa’ porta alla dissoluzione della forma tradizionale della proposizione. La proposizione intesa in senso tradizionale consiste nella congiunzione di un soggetto posto come base e dei suoi attributi o predicati, laddove tali predicati sono visti come il *contenuto* che il giudizio esprime.

In secondo luogo, nei paragrafi della Prefazione alla *Fenomenologia* dove Hegel tratta dell’argomento ora in esame, egli usa ‘giudizio’ e ‘proposizione’ come sinonimi. Verosimilmente ciò accade perché quanto Hegel qui contesta è la congiunzione estrinseca tra un soggetto ‘fisso’ e i predicati che dovrebbero convenirgli, i quali sono a esso attribuiti in virtù di una riflessione esterna tanto al soggetto quanto al predicato. Questa forma, allora, caratterizza la proposizione in quanto congiunzione grammaticale di nomi, ma anche la considerazione *soggettiva* del giudizio (che è stata esposta più sopra). È allora probabilmente per questo motivo che i due compaiono qui come termini interscambiabili. In questo luogo non è infatti a tema il giudizio dal punto di vista strettamente logico, come *Dasein* del concetto.

Sulla scorta di tali premesse, si può ora approfondire la natura delle piste interpretative sopra indicate.

(1) Leggere la ‘proposizione speculativa’ come una *teoria* della proposizione speculativa permette di individuare alcune operazioni che consentono a Hegel di presentare quello che per lui è l’autentico contenuto filosofico: l’assoluto come soggetto, o ancora: «lo spirito in forma di concetto»<sup>191</sup>.

Esibire l’assoluto come *soggetto* significa altrettanto chiarire quale sia l’autentico *movimento* che tale contenuto attua in se stesso: la propria interna auto-differenziazione (dunque la *posizione* delle differenze) così come il riconoscimento di sé in esse (il riprenderle nell’identità con sé).

L’emergere di questi caratteri propriamente speculativi si produce (anche) attraverso la dissoluzione della forma proposizionale tradizionale, e questo principalmente per tre aspetti. Nella proposizione si distinguono (a) un *soggetto*, (b) un *predicato* (che è il *contenuto* vero e proprio della proposizione), (c) un *movimento* di attribuzione (del predicato al soggetto) ad opera del soggetto conoscente, che figura come un terzo (esterno) rispetto al soggetto e al predicato della proposizione.

Ora, presentare il contenuto speculativo della filosofia (l’assoluto come soggetto) significa dissolvere la forma proposizionale tradizionale dimostrando che questi tre elementi (il soggetto, il contenuto del soggetto, il movimento che lega il contenuto al soggetto), che nella proposizione vengono tenuti separati, sono in realtà un solo ed unico: il movimento dell’assoluto come soggetto che si autodetermina nelle proprie differenze, o ancora, il processo attraverso il quale l’assoluto produce da sé e in sé il proprio contenuto.

---

<sup>191</sup> Rametta (2009), p. 115.

Per questi motivi, si può dire che la teoria della proposizione speculativa conduca, attraverso la dissoluzione del paradigma tradizionale alla rideterminazione di (a) quale sia l'unico vero soggetto, (b) quale sia il vero contenuto, (c) quale relazione si dia tra il soggetto e il suo contenuto, cioè quale tipo di movimento leghi l'uno all'altro.

Per quanto si è già affermato, la risposta di Hegel è così riassumibile: il vero soggetto è l'assoluto che attraverso il proprio movimento di posizione delle differenze determina immanentemente il proprio stesso contenuto e in esso si riconosce. Quindi: (a) il soggetto non è qualcosa di fisso che stia per base ma è intimamente dinamico; (b) il vero contenuto (i suoi 'predicati' per così dire) sono le determinazioni che il soggetto stesso, nel proprio movimento, ha posto; (c) il movimento è un movimento immanente di autodeterminazione.

Ci si può ora concentrare su come questi elementi siano presentati da Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia*. Le questioni che innervano tali pagine, come si vedrà, sono quelle già esposte, la quali confluiscono in una rideterminazione del paradigma del rapporto soggetto-predicato/i.

Hegel associa un certo tipo di atteggiamento, che egli chiama 'pensiero raziocinante', alla considerazione non speculativa della forma proposizionale. Per il pensiero raziocinante «il *Sé* è un *soggetto* rappresentato, al quale il contenuto si riferisce come accidentale predicato. Questo soggetto costituisce la base alla quale il contenuto viene legato e sulla quale il movimento corre su e giù. Diversamente nel pensiero concettivo: poiché il concetto è il *Sé* che, proprio dell'oggetto, si presenta come il *divenire di quest'ultimo*, il *Sé* non è un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti; è anzi l'automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni»<sup>192</sup>.

I due modelli che qui Hegel contrappone sono quelli enunciati in precedenza. In un caso, il soggetto è una base fissa, il contenuto del soggetto è un suo predicato accidentale e il movimento che unisce i due è un 'correre su e giù' dall'uno all'altro, movimento, questo, che è il soggetto conoscente, come terzo, ad attuare.

Dal punto di vista speculativo, invece, il vero soggetto è quello che si presenta come il divenire dell'oggetto. Il concetto, cioè, si dà la propria oggettività (la propria realtà) nel proprio movimento di autodeterminazione. Tale movimento è quello che il contenuto ha in se stesso e che quindi non deve subire come un intervento esterno a sé, svolto da un altro. Questo aspetto nella *Scienza della logica* è identificato con il metodo della filosofia come scienza.

Ora, precisa Hegel, «in tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto; questo penetra nelle differenze e nel contenuto e, invece di starsene immoto di fronte alla determinatezza, la costituisce piuttosto; costituisce, cioè, il contenuto differenziato e il suo movimento»<sup>193</sup>. Da queste indicazioni sembra di poter affermare che per Hegel è la natura speculativa stessa dell'autentico

---

<sup>192</sup> *PhG*, p. 42 (50).

<sup>193</sup> *Ivi*, pp. 42-43 (50).

contenuto filosofico a imporsi e spingere in direzione della confutazione dell'atteggiamento del pensiero raziocinante, cioè, è l'agire stesso dell'assoluto che fa resistenza a essere interpretato come un soggetto fisso su cui possa scorrere un movimento a esso esterno. Questo imporsi del contenuto filosofico ribalta la prospettiva del pensiero raziocinante, poiché quello stesso soggetto che nella proposizione è un soggetto *rappresentato* (e quindi, presupposto) che sta immobile di contro ai suoi predicati, si mostra piuttosto come un soggetto che *passa* nei predicati stessi, cioè un soggetto che produce le proprie determinazioni e generandole è in esse, poiché in esse si determina, si dà contenuto determinato<sup>194</sup>.

Il saldo terreno che il raziocinare ha nel soggetto quiescente, vacilla dunque; e soltanto questo movimento diviene l'oggetto. Il soggetto che riempie il proprio contenuto cessa di scavalcarlo, né può avere altri predicati e accidenti.

Viceversa il contenuto disperso è tenuto assieme sotto il *Sé*; il contenuto non è l'universale che, libero dal soggetto, converrebbe a parecchi. In effetto quindi il contenuto non è più predicato del soggetto ma è la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso<sup>195</sup>.

Con ciò la forma della proposizione si dissolve poiché si dimostra inadeguata a esprimere il vero contenuto filosofico: l'assoluto come soggetto che si autodetermina attraverso un movimento immanente<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> Sul tema del 'Sé' nelle tre accezioni della 'cosa stessa', del soggetto conoscente e del soggetto rappresentato che compare nella proposizione, e sulla relazione fra esse, cfr. le riflessioni presenti in Rametta (2009), p. 110.

<sup>195</sup> *PhG*, p. 43 (50). In questo *movimento*, in cui si riconosce che il soggetto è nelle sue determinazioni e queste ultime ne costituiscono la sostanza, è leggibile una *teoria* della 'proposizione speculativa', dove con quest'ultima non si farebbe riferimento a una o più proposizioni, ma piuttosto al *movimento stesso* attraverso cui si rivela la vera natura del soggetto e del predicato come autodeterminazione dell'assoluto. Questa lettura si ritrova, ad esempio, in Chiereghin nel volume *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*: «In esse [nelle pagine della Prefazione alla *Fenomenologia*] Hegel mostra come la natura del giudizio, che implica in sé la differenza di soggetto e predicato, "viene distrutta dalla proposizione speculativa" e tale distruzione avviene attraverso un doppio movimento: nell'uno è necessario che "il predicato esprima la sostanza", vale a dire il predicato deve arrivare a configurarsi come una totalità di determinazioni, capace di esprimere ciò che è sostanziale per il soggetto; nell'altro è necessario che "il soggetto s'immerga pur esso nell'universale", vale a dire è il soggetto stesso che deve svilupparsi fino a lasciar trasparire l'universale che, come sua natura specifica, lo rende intrinsecamente intelligibile. La proposizione speculativa non è quindi da intendere come un singolo giudizio in cui verrebbe asserita la verità intorno a qualcosa: la verità espressa dalla proposizione speculativa consiste piuttosto nel divenire e nel risultato dell'intero doppio movimento ora descritto [...]». Chiereghin (1994), p. 64.

<sup>196</sup> Fin qui sono stati evidenziati gli aspetti che caratterizzerebbero la 'proposizione speculativa' intesa come *teoria* della 'proposizione speculativa'. All'interno di questa lettura la proposizione speculativa, si diceva, non è tanto una singola proposizione con qualche peculiare connotato filosofico, ma è identificabile come le «modalità di superamento speculativo della proposizione [...]». Sono queste modalità che la *Vorrede* presenta nella forma di una teoria della "proposizione speculativa", che ha il compito di mostrare in che modo dovrà procedere la dissoluzione della pretesa di enunciare verità filosofiche per mezzo di singole proposizioni, aprendo la via a una concezione e a una pratica della scrittura filosofica, che la emancipi dalla necessità di esprimere le

Possiamo ora precisare una questione: cosa avviene nella dissoluzione della proposizione? Attraverso quale 'lente' è visibile il passaggio dall'atteggiamento del pensiero raziocinante a quello del pensiero concettuale? Il punto sta nel 'trasformarsi' di un certo tipo di movimento in un altro. O meglio, nel contraccolpo che un certo tipo di movimento subisce, poiché si trova come 'impedito' dal movimento speculativo che si impone come la sua verità.

I due movimenti sono quelli già visti, così schematizzabili:

- *movimento*<sup>1</sup>: il congiungere, da parte del soggetto conoscente, esterno, il soggetto e il predicato della proposizione;
- *movimento*<sup>2</sup>: l'autodeterminazione dell'assoluto come soggetto nei contenuti in cui esso si riconosce.

Come avviene il mutarsi del *movimento*<sup>1</sup> nel *movimento*<sup>2</sup>? Proprio qui Hegel ricorre a un *esempio*. Cosa, questa, che accredita, per certi versi, un'altra prospettiva sulla 'proposizione speculativa', quella cioè portata ad individuare *una o più* proposizioni speculative.

(2) L'inverarsi del *movimento*<sup>1</sup> nel *movimento*<sup>2</sup> 'è descritto da Hegel nel modo che segue:

Il pensare per rappresentazioni si dirige, per sua natura, secondo accidenti o predicati e a ragione va oltre di quelli, perché non sono che predicati e accidenti; ma esso viene ora frenato nel suo corso; giacché ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa. Subisce esso, per raffigurarcelo così, un

---

relazioni tra i concetti nella forma contratta, e perciò stesso insoddisfacente, di singoli giudizi d'inerenza tra un soggetto e i suoi predicati. [...] la teoria della proposizione speculativa presenta nella loro generalità formale le modalità necessarie secondo le quali attuare il movimento immanente di dissoluzione della forma proposizionale» (Rametta 2009, p. 106). Da questo lato, dunque, Rametta individua nella proposizione speculativa le modalità, sopra descritte, attraverso cui avviene (a) la confutazione immanente di una certa concezione della relazione 'soggetto (filosofico)-suoi predicati' e dei modi linguistici attraverso cui esprimere tale relazione, e (b) l'inveramento di tale paradigma nel pensiero concettuale e nell'esposizione sistematica propria della filosofia. Similmente, anche Ferrarin per certi versi può essere fatto rientrare in un'interpretazione della 'proposizione speculativa' come *teoria* della 'proposizione speculativa', in particolare dove tratta del passaggio dal modo tradizionale di intendere il rapporto tra il soggetto e i suoi predicati alla concezione speculativa di questo stesso rapporto: «A differenza della rappresentazione, il pensiero concettuale comprende il concetto come un sé e come soggetto del suo proprio divenire, che riprende in sé le proprie determinazioni. "In tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto" (§60); invece di rimanere un'inerte base solida di contro alle determinazioni e alle differenze, esso entra in esse e ora costituisce la determinatezza. Pertanto il contenuto non è più un predicato, ma questo movimento tra il soggetto e il predicato. E questo movimento, la cui sostanza, essenza e concetto è il pensiero della proposizione speculativa, altro non è che la dialettica che dissolve la forma della proposizione». Ferrarin (2007), p. 155. Da questo brano sembra di poter intendere che la proposizione speculativa si individui nel *movimento* che lega il soggetto al predicato, laddove tale movimento definisce l'autodeterminarsi dell'assoluto come soggetto nelle sue proprie differenze. Altrettanto, è tale movimento a dimostrare l'inadeguatezza della forma proposizionale alla verità e quindi a dissolvere questa forma. Nonostante tali posizioni, come si vedrà, nelle interpretazioni di Rametta e Ferrarin (in particolare in quest'ultimo) si trova anche una propensione a individuare la proposizione speculativa come una vera e propria istanziazione di proposizione.

contraccolpo: comincia dal soggetto, come se questo stesse a fondamento; ma poi, dato che predicato è anzitutto la sostanza, trova che il soggetto è passato a predicato e che, con ciò, è tolto; e dacché ciò che sembra sia il predicato è divenuto una massa totale e indipendente, il pensiero non può più errare liberamente qua e là; anzi è trattenuto da una tal pesantezza. – Altrimenti il soggetto è da prima posto a fondamento come il *Sé oggettivo* e fisso; di qui il movimento necessario procede verso la molteplice varietà delle determinazioni o dei predicati; qui al posto di quel soggetto subentra lo stesso Io che sa, ed è il vincolo dei predicati non che il soggetto che li sostiene. Ma mentre quel primo soggetto entra nelle determinazioni stesse e ne è l'anima, il secondo Soggetto, quello che sa, trova tuttora nel predicato quel primo soggetto col quale vuol già aver chiusa la partita e oltre il quale vuole esser tornato in se stesso; e invece di poter essere l'elemento operante nel muovere il predicato (elemento operante in quanto raziocinante intorno all'attribuzione di questo o di quel predicato al primo soggetto) ha piuttosto ancora a che fare con il *Sé* del contenuto, né deve esser per sé, ma insieme con il contenuto medesimo<sup>197</sup>.

La domande che sottendono questi passaggi sono, ancora una volta: qual è il vero soggetto? Qual è il vero contenuto? Alla prima questione Hegel risponde che il vero soggetto non è né il soggetto rappresentato e fisso della proposizione, né il soggetto conoscente (raziocinante) che si sostituisce al movimento di autodeterminazione dell'assoluto operando esso stesso l'attribuzione dei predicati al soggetto della proposizione. In quanto al contenuto, poi, questo è lo stesso assoluto come soggetto che produce le proprie determinazioni (cfr. 'il Sé del contenuto').

Ciò che avviene è descritto da Hegel in questi termini: il soggetto conoscente, che parte dalla presupposizione di un soggetto fisso che sta per base, crede, nel procedere ai predicati in cui esso effettivamente *conosce* il soggetto della proposizione, di poter comunque contare su quella base. Ma è proprio in tale procedere alla considerazione dei predicati che esso si trova frenato e subisce un contraccolpo rispetto alle proprie convinzioni. Il soggetto conoscente scopre infatti che quel soggetto che si era lasciato indietro si è in realtà tolto, poiché è passato nei suoi stessi predicati. In questo modo si manifesta la vera natura di quel soggetto, cioè l'assoluto che si determina nelle proprie differenze e che quindi «entra nelle determinazioni stesse e ne è l'anima».

Ciò che in questo movimento si verifica è la dissoluzione della forma proposizionale a favore dell'unità del concetto.

Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale [*die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt*] (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento. Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell'unità del concetto che distrugge quella forma, è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l'accento; il ritmo risulta dalla librantesi

---

<sup>197</sup> *PhG*, p. 43 (50-51).



medietà e unificazione del metro e dell'accento. Similmente anche nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annientare la loro differenza espressa nella forma della proposizione; anzi la loro unità deve risultare come armonia. La forma della proposizione è il riapparire del senso determinato, cioè l'accento che ne distingue il contenuto; che pertanto il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto s'immerga pur esso nell'universale, ecco *l'unità* in cui quell'accento si smorza<sup>198</sup>.

Proprio questo passaggio guida verso un'interpretazione della 'proposizione speculativa' come, in effetti, *avente* una forma proposizionale e quindi riconducibile ad uno (o più) esempi. Si tratterebbe, cioè, di una proposizione (e quindi del congiungimento del soggetto ai suoi predicati in una singola enunciazione), ma 'speculativa', perché avrebbe inglobato in sé (si sarebbe, cioè, mediata con) quel movimento per cui dalla considerazione di un soggetto fisso e dei suoi predicati accidentali si giunge a riconoscere l'assoluto come soggetto auto-determinantesi. In altre parole, la proposizione speculativa è formalmente identica alla proposizione da cui il pensiero raziocinante ha preso le mosse, ma ha in sé quel processo di mediazione razionale per cui il soggetto si è rivelato per ciò che esso è nella sua verità. Per questo Hegel parla della «proposizione *identica* in cui trapassa la prima», che «contiene il contraccolpo a quel comportamento».

Per chiarire il punto si può riprendere un esempio fatto nel paragrafo precedente. Si è visto come la proposizione 'Aristotele morì nel suo 73° anno di età, nell'anno 4° della 115ª olimpiade' potesse figurare sia come 'proposizione', appunto, (nel senso di 'proposizione' che Hegel offre nella sezione della Dottrina del Concetto dedicata al giudizio) sia come giudizio. In quest'ultimo caso nella proposizione era stato inglobato un processo di mediazione (e di giustificazione) per cui soggetto e predicato entravano in relazione come determinazioni del concetto, cioè nel rapporto di un individuo o di un particolare all'universale. Allo stesso modo la proposizione che Hegel porta ad esempio nella Prefazione alla *Fenomenologia* – 'Dio è l'essere' – può essere letta tanto come semplice proposizione quanto come proposizione speculativa<sup>199</sup>. Lo schema seguente può aiutare:

semplice proposizione:	'Dio è l'essere'
Movimento di mediazione (contraccolpo):	Passaggio da una concezione del soggetto come statico a una in cui l'assoluto è un soggetto

<sup>198</sup> Ivi, pp. 43-44 (51-52).

<sup>199</sup> In questo cambio di prospettiva muta il modo di considerare il rapporto del soggetto ai predicati, nonché il soggetto stesso. Si riconosce, cioè, «la trasformazione del "Sé" staticamente rappresentato nel "concetto automoventesi che riprende in sé le proprie determinazioni" (PhG, 60)», ciò «comporta il venir meno della connessione puramente accidentale fra il soggetto proposizionale e i suoi predicati. Poiché tali predicati risultano dall'auto-movimento del concetto come suoi prodotti immanenti, quel "Sé" non vi possiede più degli attributi contingenti ed esteriori, ma determinazioni ad esso proprie, che non possono più essere scavalcate da parte del soggetto pensante» (Rametta 2009, p. 110).

Semplice proposizione elevata a proposizione speculativa (come risultato della mediazione che ha condotto da un paradigma all'altro)	autodeterminantesi che entra nelle proprie determinazioni.  'Dio è l'essere' <sup>200</sup>
--	--

In ciò, però, non si può dire che la forma proposizionale sia completamente dissolta, più che altro è dissolta la sua pretesa di verità, poiché si confuta sia il modello di soggetto sia il modello di 'movimento' filosofico che essa presuppone e veicola in se stessa.

[...] la proposizione filosofica, appunto perché proposizione, risveglia l'opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione connessavi vengono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione si accorge che altro intendevasi da quello ch'essa medesima intendesse; e, con questa correzione della propria opinione, il sapere è costretto a ritornare sulla proposizione e ad intenderla, ora, diversamente<sup>201</sup>.

L'intendere diversamente la proposizione di partenza è l'intenderla come proposizione speculativa. L'unità del concetto, dunque, non distrugge la proposizione in quanto tale, ma, entrando in conflitto con essa e dimostrandosi come sua verità ne dichiara l'inadeguatezza a esprimere la verità speculativa stessa.

Ma così, la stessa proposizione speculativa (come effettiva proposizione e non come teoria generale) non è abbastanza per esprimere la verità filosofica, poiché si dà pur sempre in forma proposizionale. In questo senso essa, poiché contiene comunque quel contraccolpo da un paradigma all'altro, fa intravedere come debba essere inteso l'assoluto come soggetto, ma non per questo ha già *esposto* l'assoluto come soggetto. Tale compito è invece rimandato all'esposizione (*Darstellung*) dell'intero sistema, che solo, nella sua totalità, può articolare compiutamente la verità filosofica.

---

<sup>200</sup> In questo nuovo modo di concepire la medesima proposizione di partenza, rispetto alle determinazioni proprie del soggetto si verifica «una divaricazione tra il loro statuto grammaticale e il loro statuto logico. Dal primo punto di vista, esse compaiono in veste di semplici "accidenti o predicati"; dal secondo punto di vista, invece, esse risultano come "La sostanza, l'essenza, il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso"» (ivi, p. 111). In altre parole, «Ciò che per la grammatica figura ancora in veste di "predicato", risulta ora prodotto dall'auto-movimento del concetto, che solo formalmente risulta come "soggetto" di proposizioni all'interno di una esposizione filosofica, e che impone al soggetto pensante il riconoscimento di determinazioni emerse dal processo di auto-svolgimento della "cosa stessa"» (ivi, pp. 111-112).

<sup>201</sup> *PhG*, p. 44 (53).

In effetto anche il pensare non speculativo ha il suo diritto che è bensì valido, ma non può venir preso in considerazione in sede di proposizione speculativa. Il superamento della forma della proposizione non può avvenire in guisa *immediata*, né in forza del suo mero contenuto. Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto: esso non ha da essere solamente quell'interiore freno: deve invece *presentare* [*muss dargestellt sein*] quel ritornare in sé del concetto. Questo movimento, costituente altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento *effettualmente* speculativo; e solo l'enunciazione del movimento medesimo è rappresentazione speculativa [*spekulative Darstellung*]. La *proposizione* deve esprimere *ciò che* il vero è; ma esso è essenzialmente Soggetto, è solo il movimento dialettico, ritmo autoriproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso<sup>202</sup>.

Per questo motivo alcuni interpreti, che trattano della proposizione speculativa come istanziazione di una o più proposizioni, specificano che essa accenna al vero movimento speculativo del soggetto, ma non può attuarlo in sé, a causa della sua forma pur sempre proposizionale. La proposizione speculativa contiene «quell'interiore freno», quel contraccolpo, ma non presenta ancora il ritorno in sé del concetto, il suo riconoscimento nelle determinazioni che esso stesso ha posto. Pertanto, la stessa 'proposizione speculativa' deve togliersi<sup>203</sup>. Solo l'esposizione filosofica è la dimostrazione vera e propria del movimento<sup>204</sup> che l'assoluto come soggetto (il concetto) attua in sé, motivo per cui tale dimostrazione si pone come un comportamento negativo nei confronti della forma proposizionale: come la sua dialettica, il suo togliimento in quanto unità linguistica che pretenda di esprimere la verità<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 45 (54).

<sup>203</sup> Cfr. Rametta (1992), pp. 256-257: «Ma allora: se il movimento del sapere è effettuale solo nell'*esposizione* del sapere, non soltanto andrà esposto il movimento di *posizione*; bensì andrà esposto anche il movimento di *autoriflessione* attraverso il quale quel soggetto si riprende, o meglio riconosce e sa sé nella determinazione posta. Solo così quel primo movimento viene saputo non come posizione estrinseca di predicati da parte del soggetto conoscente, ma come processo di autodeterminazione che il Soggetto attua nei suoi propri predicati. Ora, la proposizione non è in grado di esprimere né il primo, né il secondo di questi movimenti. Essa infatti, esprime la *differenza* tra soggetto e predicato, e la esprime come relazione *estrinseca* ed *accidentale* dell'uno nei confronti dell'altro. Perciò la proposizione speculativa distrugge la sua propria forma proposizionale [...]. *Proprio perché speculativa, la proposizione toglie se stessa, e attiva il movimento dell'esposizione come esposizione sistematica dell'intero* [...]».

<sup>204</sup> In merito a tale movimento Hegel dice: «Quanto a quel movimento, il suo elemento è il concetto puro; così esso ha un contenuto che, in lui stesso, è già in tutto e per tutto soggetto. Non si dà quindi contenuto alcuno comportantesi come quel soggetto che starebbe a fondamento e al quale converrebbe il suo significato come un predicato; presa nella sua immediatezza, la proposizione è una forma soltanto vuota». *PhG*, p. 45 (55).

<sup>205</sup> Torna, a questo livello, il tema della 'divaricazione' o non sovrapponibilità della forma grammaticale con la forma logica. «[...] nella filosofia [...] *alla forma grammaticale del giudizio non corrisponde più la forma propriamente logica, cioè speculativa del pensiero*. Il concetto svuota di senso la struttura proposizionale, o come ancora dice Hegel: "la proposizione è immediatamente una forma soltanto vuota"». Rametta (1992), p. 257. A conclusione di questo discorso, si può tornare sugli articoli di Rametta e Ferrarin, per vedere in che modo essi trattino della proposizione

---

speculativa come effettiva istanziazione di una proposizione. Gli elementi comuni sono quelli già evidenziati nel corpo del testo principale: poiché la proposizione speculativa ha pur sempre forma proposizionale, essa stessa deve togliersi, in quanto inadeguata alla verità filosofica, e demandare il compito di esprimere linguisticamente tale verità all'intera *Darstellung* del sistema. Scrive Rametta a questo proposito: «il soggetto della proposizione filosofica non è più il soggetto rappresentato del pensiero raziocinante, bensì l'auto-movimento del concetto, che producendo i suoi propri predicati, si mantiene presente o “passa” direttamente in questi ultimi. Il concetto ripristina, in questo modo, l'identità che nella forma proposizionale andava perduta; e, poiché tale forma si basa sulla *differenza* tra soggetto e predicato, ciò significa che il concetto filosofico distrugge la forma proposizionale. D'altra parte, l'identità di soggetto e predicato contenuta nella proposizione filosofica “non deve – secondo Hegel – annientare la loro differenza”; piuttosto fra identità e differenza, fra il “contenuto” proposizionale e la sua “forma” deve scaturire un rapporto di compenetrazione dialettica, che Hegel determina come “armonia” (PhG, 61). In realtà, in questo modo Hegel allude già all'insufficienza della proposizione speculativa per sé considerata, e alla necessità di presentare esplicitamente nel linguaggio dell'esposizione quell'elemento filosofico, che nella proposizione è presente ancora in forma contratta e quindi solo in veste di “esigenza” o “freno *interiore*” (risp. PhG, 62 e 65). La proposizione, infatti, può accennare o alludere al movimento che conduce alla sua distruzione, ma non è in grado di presentarlo. [...] anche se “filosofica” o “speculativa”, la proposizione non è in grado di enunciare linguisticamente il *processo* di posizione dell'identità, che dovrebbe distinguerla dalla proposizione “ordinaria”». (Rametta 2009, pp. 113-114). La proposizione, «come giudizio, esprime la differenza tra soggetto e predicato, e la esprime come relazione estrinseca e accidentale dell'uno verso l'altro. Perciò la proposizione speculativa distrugge la sua propria forma proposizionale; ma in questa distruzione, che ripristina l'identità tra i due momenti, la loro differenza, se non deve venire semplicemente annullata, dev'essere a sua volta esposta come conservata. Il prodursi di questo processo di mantenimento della differenza nell'identità, e di ripristino dell'identità nella differenza, è proprio ciò che costituisce, secondo Hegel, l'esposizione scientifica della filosofia. Così, proprio perché speculativa, la proposizione toglie se stessa, e attiva il movimento della *Darstellung* come esposizione sistematica dell'intero» (ivi, pp. 114-115). Sempre su questi temi, commenta Ferrarin: «[...] non è come se una grammatica speculativa alternativa potesse stare al posto di quella nostra ordinaria. Sembra che non ci sia nulla di simile a una proposizione speculativa se ciò che la proposizione deve esprimere è il vero come il movimento tra il soggetto e il predicato. Ecco perché Hegel dice che “come proposizione lo speculativo è solo l'interiore freno” (§ 65), poiché una proposizione è intrinsecamente finita e non può esporre l'idealizzazione del finito» (Ferrarin 2007, p. 154). Prosegue l'autore qualche paragrafo più avanti: «In altre parole, la proposizione indica al di là di se stessa verso l'imperativo che il pensiero segua il movimento della cosa stessa, non del suo proprio modo soggettivo di considerazione. La struttura di una proposizione non può mantenersi inalterata di fronte all'attività corrosiva del pensiero, poiché la sua forma fissata è in disaccordo con il più intimo cuore del pensiero: movimento, inquietezza, libertà, la dissoluzione del finito. Una proposizione speculativa in quanto tale non ha proprietà interne che la separino da quella ordinaria; essa differisce solo sulla base di come noi la leggiamo, il che si riduce a dire che essa differisce solo se noi la pensiamo come l'identità dell'identità e della non identità invece di prenderla come una giustapposizione di differenti unità. La proposizione speculativa non sarebbe all'altezza di ciò che promette se essa davvero affermasse di adempiere alla riconciliazione della forma e del contenuto, e non fosse una critica negativamente dialettica. Parlando propriamente, l'unica autentica riconciliazione tra la forma e il contenuto è la completa esposizione dell'intero sistema. Nessuna proposizione speculativa può funzionare come una sinopsi abbreviata di esso [...]» (ivi, p. 155). (Sul tema di come la proposizione speculativa differisca dalla proposizione ordinaria per il ‘diverso modo’ di leggerla, cfr. Surber (1975), in particolare p. 228). Del resto, la posizione di Ferrarin torna ad oscillare tra un'interpretazione della proposizione speculativa come proposizione istanziata (però letta in diverso modo rispetto a quella ordinaria) e una concezione

Si è introdotto poco fa l'esempio esplicito cui Hegel fa riferimento: 'Dio è l'essere'. Sembrerebbe, allora, che questa proposizione, una volta inglobato quel movimento di mediazione di cui si è parlato, sia *una* proposizione speculativa. Probabilmente, solo una fra altre, poiché Hegel propone anche 'l'effettuale è l'universale'.

Si può notare che gli esempi forniti non sono proposizioni empiriche, ma rientrano in una sfera ben specifica. Il soggetto (Dio, l'effettuale) è cioè già un nome in cui il pensiero rappresentativo si rappresenta, appunto, l'assoluto<sup>206</sup>. La proposizione speculativa può quindi 'sorgere' da una semplice proposizione solo nel caso in cui quest'ultima costituisca già di per sé una proposizione attraverso cui si è tentato di cogliere la natura dell'assoluto. Detto in altri termini, dev'essere una proposizione che, nell'intendimento del pensiero metafisico tradizionale, vuole cogliere ed esprimere la verità<sup>207</sup>.

Hegel cerca di mostrare attraverso questi esempi quel movimento e quel contraccolpo di cui prima aveva parlato in termini più generali.

Cerchiamo di render chiaro il già detto mediante qualche esempio. Nella proposizione: *Dio è l'essere*, predicato è *l'essere*, ed ha un significato sostanziale, nel quale il soggetto si scioglie. Qui «essere» non dev'essere il predicato, ma l'essenza; con ciò Dio sembra cessar di essere ciò che egli è mediante la posizione della proposizione, ossia il soggetto fissato. – Il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensiero del soggetto, sentendone mancanza; o, dacché il predicato fu espresso esso stesso come un soggetto, come *l'essere*, come *l'essenza* che esaurisce la natura del soggetto, il pensare trova il soggetto immediatamente anche nel predicato;

---

di essa come una più generale teoria. A questo proposito, poco più avanti Ferrarin scrive: «la proposizione speculativa non è una tesi riguardante il linguaggio, ma piuttosto la dimostrazione dei limiti del linguaggio mostrati da una riflessione interna al linguaggio. È in e attraverso una proposizione che io realizzo i suoi limiti: il mio pensiero è interamente altro rispetto alla sua sintassi proposizionale, anche se esso può esprimere se stesso solo in questa (cioè, esso non può aspirare a un coglimento ineffabile dell'assoluto). Con ciò la proposizione speculativa è anche la dimostrazione della necessità della non-identità tra il pensiero e il linguaggio, e del pensiero comprensivo [*overarching*] del linguaggio. [...] la proposizione speculativa mostra come una riflessione sulla forma della proposizione ci spinga necessariamente a una riflessione sulla totalità di ciò che è detto, e quindi include, e può essere compresa solo nel contesto di, una concezione del vero concepito come soggettività e idealità del finito, l'auto-sviluppo del concetto. [...] Se con la proposizione speculativa intendiamo il ragionamento sul contenuto della proposizione che comincia con ma finisce al di là della sua finitezza, se la proposizione speculativa deve esprimere sia l'identità sia la differenza come un'armonia [...], allora possiamo dire che questo è precisamente ciò che l'intera *Scienza della logica* cerca di adottare come propria procedura» (ivi, p. 156). In questi ultimi passaggi, la proposizione speculativa è piuttosto individuata nel movimento che il ragionamento (il pensiero concettuale stesso) opera sulla proposizione ordinaria, un movimento, questo, dialettico-negativo. Un'attuazione macroscopica di tale andamento, che ribalta le strutture proposizionali al fine dell'esposizione dell'assoluto, è poi vista come procedura in atto nella *Scienza della logica*.

<sup>206</sup> 'Dio' come spirito è infatti il correlato rappresentativo nel linguaggio e nell'apparato figurativo della religione di ciò che per la filosofia è l'assoluto come soggetto.

<sup>207</sup> Su questo punto cfr. anche Ferrarin (2007), pp. 153-154.

e ora, invece di aver raggiunta la libera posizione del raziocinare, andando, nel predicato, in se stesso, il pensare è ancora immerso nel contenuto o, per lo meno, è presente l'esigenza di essere immerso in esso. – Egualmente se si dice: *l'effettuale è l'Universale*, anche qui l'effettuale, in quanto soggetto, sfuma nel suo predicato. L'Universale non deve avere soltanto la significazione del predicato, quasi che la proposizione venga a dire che l'effettuale è universale; anzi l'Universale deve esprimere l'essenza dell'effettuale. – Il pensare quindi, allorché, trovandosi nel predicato, vien rinviato al soggetto, perde la sua solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva, e nel predicato non torna indietro in se stesso, bensì nel soggetto del contenuto<sup>208</sup>.

(3) Vi è un ulteriore modo di interpretare la proposizione speculativa, un modo, questo, che si pone come un ibrido, o uno spazio d'intersezione, tra le due letture fin qui presentate. Si tratta, cioè, di una lettura a metà tra la 'proposizione speculativa' come *teoria* filosofica e la 'proposizione speculativa' come esempi concreti aventi la forma di proposizioni. Tale posizione consiste nel concepire la 'proposizione speculativa' come l'effetto (il movimento) generato da un insieme di proposizioni, poste l'una contro l'altra in una relazione di contraddizione, e la cui *unità* forzi il carattere intellettualistico del linguaggio, lasciando emergere la vera natura del *logos* come '*das Logische*'. È questo, ad esempio, il caso suggerito da alcuni luoghi della *Scienza della logica*, primo fra tutti quello riguardante la dialettica tra puro essere e puro nulla. Essi, ci dice Hegel, sono identici, ma sono anche diversi e la loro verità si trova nel comprendere l'unione di questi due aspetti: il divenire<sup>209</sup>. Commenta Hegel in una nota:

[...] *L'essere e il nulla son lo stesso*, – questa espressione è imperfetta. L'accento viene infatti posto di preferenza su quel *lo stesso*, come accade in generale nel giudizio, in quanto che solo il predicato è quello che vi enuncia che cosa il soggetto è. Il senso sembra quindi essere, che la differenza venga negata; mentre invece si presenta anch'essa immediatamente nella proposizione; la proposizione esprime infatti *tutte e due* le determinazioni, l'essere e il nulla, e le contiene come diverse. [...] In quanto ora la proposizione: *Essere e nulla son lo stesso*, esprime l'identità di queste determinazioni, ma nel fatto le contiene anche tutte e due come diverse, cotesta proposizione si contraddice in se stessa e si risolve. Se ora teniamo fermo questo, vediamo che è posta qui una proposizione, la quale, considerata più in particolare, ha il movimento di sparire di per se stessa. Accade quindi in cotesta proposizione stessa quello che ha da costituire il suo contenuto proprio, vale a dire il *divenire*.

La proposizione *contiene* dunque il risultato, è *in se stessa il risultato*. Ma la circostanza, su cui occorre qui attirar l'attenzione, è il difetto che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna, quella che ve lo

<sup>208</sup> PhG, p. 44 (52-53).

<sup>209</sup> «Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'essi non son lo stesso, ch'essi sono *assolutamente diversi*, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente *ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo *movimento* consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: *il divenire* [...]». WdL I, pp. 69-70 (71).

riconosce. – A questo proposito si deve far qui subito da principio l’osservazione generale, che la proposizione, *in forma di giudizio*, non è atta ad esprimere le verità speculative. [...] Il giudizio è una relazione *identica* fra soggetto e predicato. [...] Se ora il contenuto è speculativo, anche il *non identico*, del soggetto e del predicato, è un momento essenziale; ma questo nel giudizio non è espresso. [...] Nell’intento di esprimere la verità speculativa, a cotesto difetto si ripara anzitutto coll’aggiungere la proposizione opposta, cioè che *essere e nulla non son lo stesso*, proposizione che venne anch’essa enunciata dianzi. Ma così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell’antinomia, mentre d’altra parte il contenuto loro si riferisce a uno stesso, e le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite (unione che si può allora designare solo come una *inquietudine d’incompatibili*, o come un movimento). Il torto più comune che vien fatto al contenuto speculativo, è di renderlo unilaterale, vale a dire di porre in rilievo soltanto *una* delle proposizioni in cui si può risolvere. [...] una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto insieme anche dell’altra, e dichiararla<sup>210</sup>.

Da questo brano emerge che la comprensione speculativa della verità dell’essere e del nulla può sorgere solo dall’intenderli come al tempo stesso identici e diversi, cioè sotto il segno dell’identità dell’identità e della non identità. Dal punto di vista dell’esposizione linguistica, allora, questo risultato speculativo non può essere racchiuso da un’unica proposizione, poiché essa, inevitabilmente, non potrà esporre che un solo lato del vero. Al fine di una comprensione filosofica, si dovrà per lo meno concepire le due proposizioni contraddittorie (l’essere e il nulla son lo stesso, l’essere e il nulla non son lo stesso) in una compenetrazione reciproca che le fonda insieme. Sulla base di tale esempio, si potrebbe individuare la proposizione speculativa nell’unità delle due proposizioni, la quale, proprio perché fonde due proposizioni contraddittorie, dissolve dall’interno la forma proposizionale come tale. In ragione di ciò, la stessa proposizione speculativa potrebbe essere vista anche come questo *movimento* negativo di dissoluzione.

La posizione qui illustrata è proposta, per esempio, da Chiereghin nel volume *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*. Qui egli parla di una «rigenerazione speculativa del linguaggio» che è possibile solo se esso «è in grado di accogliere in sé un intreccio di dimensioni diverse e contrastanti, nel quale ciò che la pratica linguistica ordinaria tende a separare si mostra invece indissolubilmente connesso»<sup>211</sup>. A tale scopo «il linguaggio dell’intera *Scienza della logica* viene da Hegel torturato, vessato e piegato per assolvere a questo compito di adeguatezza all’intima costituzione del *logos*»<sup>212</sup>.

È proprio a tale livello che Chiereghin individua l’operare della proposizione speculativa, poiché questa ‘tortura’ e torsione del linguaggio avviene anche

---

<sup>210</sup> Ivi, p. 77-78 (79-81).

<sup>211</sup> Chiereghin (2011), pp. 81-82.

<sup>212</sup> Ivi, p. 82.

attraverso la presentazione di proposizioni che in un certo modo si contraddicono, o comunque richiedono di essere comprese nella loro unione che, al pensiero intellettualistico, appare paradossale.

Queste coppie di proposizioni opposte in modo speculare (l'andare fuori di sé è l'andare in sé, la maggiore estensione è la profondità più alta, il ritrarsi nella profondità è invadere l'esteriorità)<sup>213</sup> costituiscono un esempio di rigenerazione del linguaggio naturale in quella che Hegel chiama "proposizione speculativa". La proposizione diventa "speculativa" proprio in quanto riesce a non tralasciare nulla e a portare con sé tutta la massa dei contenuti compresi tra gli estremi delle opposizioni più radicali. Pur essendo composta da più proposizioni del linguaggio naturale, essa costituisce un'unica proposizione, perché ciò che conta in essa è il flusso ininterrotto di rimandi e di retroazioni, il vincolo necessario che connette la pluralità delle proposizioni naturali in un intreccio che dev'essere letto e compreso come un unico e indissolubile "atto in atto". Anche se la *Scienza della logica* si presenta come una serie discreta di proposizioni che si susseguono linearmente l'una all'altra, la sua lettura "speculativa" deve saper cogliere, nella torsione imposta al linguaggio, l'impronta del carattere continuo del pensiero, dove percorsi diversi e contrastanti si attivano contemporaneamente in vista di un'unica funzione, quella di esprimere l'attuosità del concetto<sup>214</sup>.

In questa lettura, che si diceva 'ibrida', da una parte la proposizione speculativa è un insieme di proposizioni vere e proprie, dall'altro essa si costituisce, piuttosto, come un'unica proposizione, poiché quanto la rende unitaria è il *movimento* del concetto come un flusso in cui i processi generativi delle determinazioni si strutturano in un sistema interconnesso, il quale può essere esposto linguisticamente attraverso la creazione, sul piano della forma proposizionale del linguaggio, dell'identità dell'identità e della non identità. Cosa che avviene, appunto, mediante l'affermazione dell'unità di proposizioni che per l'intelletto sono opposte o contraddittorie.

Ora, ciò che accomuna le varie letture della 'proposizione speculativa' consiste, in un modo o nell'altro, nel togliimento della proposizione in quanto forma adatta a esprimere la verità e nel mostrare come questa forma e il paradigma di pensiero che la sostiene si inverino nella concezione dell'assoluto come soggetto autodeterminantesi.

Sulla base di questo aspetto si posso tentare alcune considerazioni che riuniscono le tre interpretazioni proposte.

A essere 'speculativa' non è tanto la forma proposizionale che, per come è pronunciata e scritta, rimane com'è, quanto l'operazione che su essa viene

---

<sup>213</sup> Si fa qui riferimento al seguente brano della *Scienza della logica*: «ogni nuovo grado dell'*andare fuori di sé*, cioè di *ulteriore determinazione*, è anche un *andare in sé*, e la maggiore *estensione* è parimenti una *più alta intensività*. Il più ricco è quindi il più concreto e il più *soggettivo*, e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più potente e invadente». *WdL III*, p. 251 (953-954).

<sup>214</sup> Chiereghin (2011), pp. 82-83.



attuata, il tipo di trasformazione e dunque, verosimilmente, ancora una volta, il *movimento* di inveramento di una certa concezione del rapporto *soggetto-contenuto del soggetto (predicato)* nella concezione speculativa del darsi di questo medesimo rapporto. La confutazione del primo tipo di rapporto non è poi condotta esternamente rispetto alla proposizione, ma essa stessa mostra in sé il proprio autosuperamento, poiché è il suo stesso soggetto ‘rappresentato’ a mostrare come tale rappresentazione sia inadeguata a esporne la natura.

Secondo questa prospettiva, allora, la ‘proposizione speculativa’ potrebbe essere comunque letta non tanto come il singolo esempio (o i singoli esempi), ma come l’attività di trasformazione, confutazione e inveramento di un certo modo di concepire il soggetto e la forma linguistica per enunciare la verità in un altro autenticamente filosofico. Detto in termini un po’ rozzi: la proposizione speculativa non sarebbe tanto la proposizione stessa (che da un punto di vista grammaticale rimane invariata) quanto *ciò che accade* alla forma proposizionale. E ciò che le ‘accade’ va ben al di là di quanto accada a una singola proposizione, ma consiste piuttosto nella rivoluzione di un intero modo di concepire (a) il soggetto assoluto e la sua relazione ai suoi contenuti (predicati, attributi) e (b) la modalità espositiva stessa della verità speculativa (del contenuto filosofico come assoluto in quanto soggetto). Rispetto al primo punto si è già detto abbastanza, in merito al secondo, invece, ci si può rifare ad alcune considerazioni riportare in precedenza: non si tratta più di cogliere la verità in un singolo giudizio (o proposizione) e di ritenere il giudizio stesso come ‘unità minima’ in cui la verità possa essere comunicata, ma si tratta, piuttosto, di assegnare tale compito all’*intera esposizione* del sistema filosofico, in cui ciò che conta è non tanto il ricorso a singole proposizioni che esplichino la verità, ma il linguaggio nella sua totalità. Ciò che conta è, cioè, come si accennava in precedenza, il tipo di torsioni, operazioni, manipolazioni cui il linguaggio è piegato al fine di forzarne il carattere rappresentativo a vantaggio della trasparenza del pensiero. Rientra in questo orizzonte ciò che Chiereghin proponeva nel presentare la proposizione speculativa come un insieme di proposizioni che, nella loro opposizione o contraddizione, rompono con il carattere intellettualistico del linguaggio e fanno trasparire il pensiero come *das Logische*, come l’elemento logico che costituisce la vera realtà.

Dal punto di vista che considera la ‘proposizione speculativa’ come una *teoria* della ‘proposizione speculativa’, Hegel sembra volerci dire che è il movimento del concetto (dell’assoluto come soggetto) *in toto* che toglie la forma della proposizione come ‘unità minima’ in cui possa essere espressa la verità. Hegel pare cioè ammonire in tal senso: ciò che è in gioco quando si voglia fare filosofia non è un soggetto immoto (un nome che condensi in sé delle rappresentazioni presupposte al giudicare stesso) separato da un predicato concepito come un contenuto che venga applicato a quel soggetto attraverso un movimento esteriore (racchiuso nella copula). Al contrario, il vero soggetto è il concetto stesso e il movimento è l’autodeterminazione del concetto che si differenzia nelle sue determinazioni. Il

contenuto, inoltre, non è il predicato accidentale unito al soggetto, ma è costituito da queste medesime determinazioni in cui il concetto si è sviluppato.

Una teoria della proposizione speculativa consiste cioè, nel suo insieme, nel concepimento di un nuovo modello di verità. Da un paradigma per cui l'assoluto è un soggetto immoto cui ineriscono degli attributi, e che poggia sulla forma della proposizione (o giudizio) per esprimere che cosa sia la verità (ovvero quali caratteri abbia quel soggetto immobile), si passa a una concezione che presenta l'assoluto come soggetto nel senso hegeliano illustrato sopra. Il passaggio avviene attraverso una confutazione immanente a quella prima posizione, confutazione che deriva da un processo in cui tale posizione, riflettendo su di sé, si trova a mettere in questione il modello cui si affidava, in quanto 'la cosa stessa' spinge verso una rideterminazione, verso l'inveramento, di quel modello. Il soggetto conoscente, cioè, subendo il contraccolpo per cui ritrova nei predicati il soggetto (della proposizione) che credeva di essersi lasciato alle spalle, è indotto a riflettere su quello stesso contenuto che dava per presupposto (cioè su quale sia la vera natura del soggetto e quale movimento lo leghi ai suoi predicati, alle sue determinazioni). Ciò porta il soggetto conoscente a riconoscere quale sia il vero soggetto e il movimento di autodeterminazione che lo contraddistingue. Ma questo 'contraccolpo' è prodotto, potremmo dire, dalla 'cosa stessa', è cioè la vera natura dell'assoluto a mostrarsi in esso. Il contraccolpo si ingenera infatti perché in qualche modo è la verità speculativa stessa (il concepire l'assoluto non tanto come sostanza ma altrettanto decisamente come soggetto) a fare resistenza di fronte al tentativo di ossificazione e cristallizzazione che la forma proposizionale comporta.

Questa resistenza è tematizzata (emerge cioè a consapevolezza) attraverso il processo di autoriflessione del soggetto conoscente, autoriflessione che consiste (anche) nella messa in questione dei presupposti e nell'avanzamento a un livello di comprensione razionale più elevato e giustificato in se stesso.

Se dunque questo, in generale, è l'apporto della *teoria* della 'proposizione speculativa', si potrebbero richiedere degli esempi che mostrino il processo attraverso cui avviene il passaggio dal primo al secondo modello e cioè dal *movimento*<sup>1</sup> al *movimento*<sup>2</sup>.

In tal caso, però, questo esempio non dovrebbe essere interpretato come *una* proposizione speculativa, ma come un esempio di *trasformazione* del primo paradigma nel secondo, di come cioè si compia il passaggio da un modo di pensare ad un altro.

Il movimento che si vede operare sulla singola proposizione esemplifica in realtà il movimento dell'intera esposizione speculativa, laddove questa esposizione è al tempo stesso dimostrazione

In tal senso, allora, la teoria della proposizione speculativa potrebbe essere chiarita attraverso degli esempi che non sono in se stessi 'proposizioni speculative' ('Dio è l'essere' rimane infatti una proposizione tradizionale) ma esempi delle operazioni che la forma proposizionale subisce in direzione del chiarimento di cosa sia il vero contenuto filosofico. E sono allora piuttosto queste

operazioni, questo passaggio e questa trasformazione, a essere ‘proposizione speculativa’. ‘Proposizione’ perché è pur sempre a tema il rapporto del soggetto ai propri contenuti (cosa che classicamente la proposizione esprime) e ‘speculativa’ perché questo rapporto non è più rinchiuso in una forma proposizionale tradizionale ma si dispiega, piuttosto, in un movimento che coinvolge l’intero sistema della filosofia come scienza.

Secondo la lettura che qui si vuole proporre, allora, la proposizione speculativa rientra nella tematica della relazione tra la verità e la sua esposizione perché indica la necessità di passare da un linguaggio le cui unità di misura sono entità discrete volte ad afferrare immediatamente il vero (ad esempio, la proposizione ‘Dio è l’essere’) a un linguaggio che per esprimere questo stesso vero non si affidi più a ‘enunciazioni fondamentali’ da cui poi derivare l’intero edificio filosofico, ma si pieghi alle esigenze del *logos* e non abbia più come centro la singole proposizioni (*Sätze*), bensì l’intera *esposizione* (*Darstellung*) filosofica.

Ora, indipendentemente dalla lettura che si voglia offrire della ‘proposizione speculativa’ hegeliana, è piuttosto evidente come nulla di tutto ciò rientri in quanto la *identity theory of truth* intende comunicare nel proprio uso del termine ‘*proposition*’: il contenuto espresso da un giudizio o il pensiero in quanto contenuto pensato (*thought*).

Ora che tutti gli elementi che ci si era prefissati di indagare sono stati analizzati, ci si può avviare alle conclusioni al capitolo.

### 9. Il giudizio e il suo contenuto: confronto tra Hegel e la *identity theory of truth*

Cosa si può concludere da questo discorso rispetto alle posizioni di Hegel e della *identity theory of truth*?

Partendo dall’ultimo punto analizzato, che si concentrava sui termini del giudizio e della proposizione e sull’aspetto della forma sintattico-grammaticale, si può affermare che Hegel e la *identity theory of truth* presentino un rapporto invertito l’uno rispetto all’altra.

Per la *identity theory of truth* ciò che conta ai fini della definizione della verità è la *proposizione* in quanto contenuto pensato (a prescindere da come la proposizione è concepita) o, ancora, in quanto contenuto *del* giudizio. Quest’ultimo appare tutto sommato come la forma linguistico-grammaticale a cui è affidato il compito di esprimere una certa proposizione. In questo senso andavano infatti, per esempio, le osservazioni di Ellis circa la distinzione tra enti linguistici (*sentences*, *statements*) e ciò che queste esprimono: pensieri (in quanto contenuti pensati – *thoughts*). Ellis ribadiva che a rientrare propriamente nella proposta della *identity theory of truth* erano i secondi e non i primo<sup>215</sup>.

---

<sup>215</sup> Cfr. Ellis (2005), p. 112.

Per Hegel, al contrario, sembra valere l'opposto. La semplice proposizione è riducibile a una mera forma linguistico-grammaticale, mentre il giudizio è innanzitutto una determinazione *logica* e si costituisce come uno dei 'contenuti' di pensiero nel senso hegeliano del termine, cioè come una fra le *Denkbestimmungen* in cui il pensiero puro si autodetermina. È a questo livello, si diceva, che si può apprezzare una potenziale divaricazione tra il pensiero (come '*das Logische*') e il linguaggio, nel quale le determinazioni logiche vivono come 'elementi inconsci' fino a quando non sono tematizzate di per se stesse.

In Hegel, si commentava, da un mero punto di vista sintattico-grammaticale (di congiunzione di un nome con un altro nome: di un soggetto con un predicato), giudizio e proposizione possono coincidere, possono cioè apparire come identici (si prenda come esempio la proposizione sulla morte di Aristotele come enunciazione immediata o come giudizio, risultato da un processo di problematizzazione razionale, di cui il giudizio stesso, preso isolatamente, è un'astrazione).

Al di là, tuttavia, della potenziale coincidenza nella struttura sintattico-grammaticale, nel giudizio, che deve pur essere espresso nel linguaggio, occorre sempre leggere in filigrana un rapporto tra le determinazioni del concetto.

Tale discorso sull'aspetto grammaticale riprende quello del rapporto (ne è cioè un diretto correlato) tra il concetto (come pensiero puro che si è determinato esplicitamente come concetto) e il giudizio.

Si è chiarito ancora nei primi paragrafi del presente capitolo quale tipo di relazione Hegel riconosca tra il giudizio e il concetto. Per Hegel è il concetto a 'contenere', per così dire, il giudizio come momento della propria autodeterminazione. Al contrario, nel quadro fornito dalla *identity theory of truth* sembra che sia piuttosto l'entità linguistico-grammaticale 'giudizio' a contenere o esprimere un pensiero, una proposizione.

Inoltre, mentre Hegel ammette una relazione di necessità fra i due (il concetto, nel proprio autosviluppo, si determina *necessariamente* a giudizio: per darsi un contenuto e non rimanere nell'identità astratta con se stesso, esso deve dividersi internamente, deve cioè operare una *Ur-teilung*), non sembra esserci nessuna relazione di questo tipo in ciò che propone la *identity theory of truth*.

Sia la presenza sia l'assenza di tale relazione di necessità fra i termini in gioco deriva direttamente dalla natura del contenuto che le due posizioni prendono in considerazione per le rispettive concezioni della verità.

Più specificatamente, è l'analisi del giudizio dal punto di vista della sua forma e del suo contenuto logici che permette a Hegel di individuare il modo in cui il concetto (il pensiero) procede necessariamente al giudizio al fine di determinarsi.

Per converso, se prendiamo il pensiero come ciò che è espresso da un giudizio quale, per esempio, 'la neve è bianca', stiamo ascrivendo a questo giudizio un contenuto proposizionale e cioè il fatto che la neve sia bianca. Evidentemente, in questo caso è più difficile stabilire una relazione di necessità tra la forma linguistico-grammaticale del giudizio e il pensiero/la proposizione che esso esprime (a meno che, certo, non si abbandoni la credenza in un uso

convenzionale del linguaggio e si sostenga invece un isomorfismo esatto tra il linguaggio e l'essere, per cui, per dirla con un motto, le parole di Dio sono anche le cose che realmente esistono). La difficoltà di stabilire tale relazione di necessità nasce dalla circostanza per cui il giudizio è qui considerato da una prospettiva meramente linguistica, non certo come operazione logica del pensiero, in cui il pensiero stesso si dà realtà determinata (*Dasein*), ovvero 'la prima realizzazione'.

Avere a che fare con la forma linguistica del giudizio e con un contenuto proposizionale porta all'impossibilità di riconoscere una relazione di necessità fra i due. Lo stesso contenuto proposizionale individuato dal fatto che la neve sia bianca potrebbe essere espresso altrettanto bene da giudizi quali 'the snow is white' o 'der Schnee ist weiß'. Il punto è che un giudizio considerato solo attraverso la sua struttura linguistico-grammaticale può essere molto difficilmente (se non per nulla) posto in una relazione necessaria con un pensiero in quanto contenuto espresso dal giudizio. Invece, la possibilità di questa operazione emerge quando ci si concentra sul contenuto logico del giudizio, dove con 'logico' si intende ciò che Hegel chiama, appunto, '*das Logische*', e che implica un coinvolgimento nel movimento e nel 'funzionamento' del pensiero (cioè nel modo in cui esso si determina).

Come già detto svariate volte, riflettere sul contenuto logico del giudizio significa ricostruire le diverse trasformazioni e determinazioni del generale contenuto logico 'l'individuo è un universale così come l'universale è individuo'.

Per concludere, si possono brevemente ricapitolare le principali caratteristiche della concezione hegeliana della relazione tra giudizio e verità e metterle a confronto con la posizione della *identity theory of truth*.

	<i>Concezione hegeliana della verità</i>	<i>Identity theory of truth</i>
1.	<p>Il giudizio, come prima realizzazione del concetto, appartiene necessariamente al processo della verità.</p> <p>Da questa prospettiva, è il pensiero (puro) a 'contenere' il giudizio come momento della propria autodifferenziazione.</p> <p>Il pensiero è concepito come un processo.</p>	<p>Ciò che importa è il pensiero espresso da un giudizio (il pensiero in quanto contenuto proposizionale: contenuto pensato).</p> <p>È il giudizio a 'contenere' un pensiero.</p> <p>Il pensiero rilevante è quello concepito come singolo contenuto proposizionale, identico a un fatto singolo.</p>
2.	<p>Se dobbiamo considerare il giudizio nella sua relazione alla verità, non dobbiamo</p>	<p>Ciò che si prende in considerazione è il contenuto proposizionale di un giudizio.</p>

concentrarci sul contenuto empirico o rappresentativo che esso può manifestare. Al contrario, bisogna focalizzarsi sul suo contenuto logico, la cui dialettica costituisce la realizzazione del senso oggettivo del giudizio.

Poiché il giudizio è il dispiegarsi del suo contenuto logico, esso si rivela come processo e, più precisamente, come parte del processo della verità. Esso definisce un movimento logico attraverso il quale il pensiero si differenzia in se stesso e si dà contenuto.

Il processo del giudizio si sviluppa attraverso differenti tipi di giudizi.

3. Il giudizio è vero quando realizza il proprio senso oggettivo. Stabilire l'accordo tra una rappresentazione nella nostra testa e un oggetto esistente significa stabilire la correttezza o scorrettezza del giudizio, non la sua verità o non-verità.

Il giudizio conta come entità linguistico-grammaticale.

Non si prende in considerazione una distinzione tra i diversi tipi di giudizi. Si può allora supporre che la differenza tra i tipi di giudizi non giochi alcun ruolo nella definizione della verità. (Ciò che conta è che il contenuto proposizionale di un giudizio sia identico a un fatto).

Un giudizio è vero quando il pensiero che esso esprime è identico a un fatto.

Si può infine notare che la critica che Hegel rivolge alla forma del giudizio nella Prefazione alla *Fenomenologia*, così come in altri luoghi in cui appare particolarmente severo e irremovibile, non intende essere una negazione del ruolo logico del giudizio nel processo della verità. Al contrario, tale critica vuole essere la confutazione di una certa maniera di concepire il giudizio e della sua assolutizzazione come ultima forma in cui sarebbe realizzata la verità.

In particolare, Hegel critica tre aspetti principali della considerazione soggettiva del giudizio: (a) il fatto che essa riposi sulla separazione tra il soggetto e il predicato; (b) che per essa la verità di un giudizio dipenda dal suo contenuto

empirico/ rappresentativo; (c) il suo modo di isolare e astrarre il giudizio dal processo della verità, insieme all'opinione per cui un singolo giudizio sarebbe capace di esprimere la verità.





## Conclusione

---

### 1. *Una conversazione radiofonica (forse)*

Se si ripercorrono le riflessioni hegeliane e quelle della *identity theory of truth* su cui ci si è concentrati nel corso della ricerca, emerge l'importanza di due termini in particolare: *verità* e *realtà*. In un caso o nell'altro, il tentativo è quello di indagare la relazione fra di esse, ed è proprio quando si prova a rendere conto di tale relazione che, da un lato, la *identity theory* sceglie di focalizzarsi sull'identità e, dall'altro lato, Hegel presenta una processualità attraverso cui il Concetto pone la propria realtà e in essa si riconosce.

La questione, del resto, non si pone solo al livello delle elaborazioni filosofiche. Essa è centrale anche nello scambio quotidiano fra le persone, indipendentemente dal fatto che ciò sia vissuto in modo consapevole o meno.

La stessa conversazione radiofonica di quel pomeriggio di febbraio potrebbe essere un esempio al proposito. Come si ricorderà, a un certo punto l'ascoltatore aveva usato le espressioni 'in verità' e 'in realtà' come sinonimi, cosa che aveva suscitato la pronta critica dello speaker: «*Certamente lei conosce la differenza tra realtà e verità*».

Con ogni probabilità, l'ascoltatore si era semplicemente affidato a un uso colloquiale e irriflessivo di quelle espressioni, di conseguenza, l'obiezione sollevata dallo speaker dovette sorprenderlo. Come avrebbe potuto reagire, se non avesse preferito che la faccenda si esaurisse da sola?

Egli aveva (almeno) quattro possibilità<sup>1</sup>.

- a. Negare che verità e realtà fossero differenti l'una dall'altra, argomentando dunque in favore della loro *identità*.
- b. Concordare con lo speaker sul fatto che verità e realtà individuino due sfere diverse (e allegare un certo numero di scuse per la propria imprecisione).
- c. Sostenere, paralizzando il pubblico radiofonico e dimostrando un certo gusto per le contraddizioni, che verità e realtà *sono* e al medesimo tempo *non sono* la stessa cosa.
- d. Dichiarare la questione inconsistente, applicando una metodologia argomentativa per cui non si tratta di *risolvere* il problema ma piuttosto di *dissolverlo* alla radice. In tal caso, non è davvero rilevante discutere la natura del rapporto tra verità e realtà perché, semplicemente, l'uso del termine 'vero' risponde a esigenze pragmatiche che si attestano al

---

<sup>1</sup> Si riportano le posizioni che, anche se secondo 'proporzioni' diverse, sono rientrate nel discorso della presente ricerca.

livello del linguaggio e non investe il problema della relazione della conoscenza (del pensiero, della mente) alla realtà.

Sfortunatamente l'ascoltatore non prese alcuna posizione, sorvolò sul problema, proseguì il discorso stando bene attento a non ripetere le espressioni che gli erano valse l'ammonizione.

Nemmeno lo speaker approfondì la propria visione. Non specificò in cosa consistesse la differenza tra realtà e verità, né motivò quali fossero le esigenze teoriche che lo spingevano ad assumere un simile punto di vista.

I due continuarono a parlare, lasciando il pubblico radiofonico a secco di chiarimenti.

È possibile, tuttavia, immaginare una conversazione diversa. Si può cioè immaginare che l'ascoltatore prenda sul serio la critica dello speaker e si senta in dovere di manifestare una posizione che esprima le proprie convinzioni circa il rapporto tra verità e realtà.

A seconda del tipo di risposta si possono ritrarre almeno quattro 'fisionomie filosofiche' di ascoltatori (che al proprio interno contemplanò altre alternative).

#### a. *Identità di verità e realtà*

All'interno di questa sfera si possono distinguere posizioni più o meno estreme.

##### *L'ascoltatore che abbraccia una identity theory of truth*

Il sostenitore di una *identity theory of truth* risponderebbe che verità e realtà sono la stessa cosa. In particolare, direbbe che una proposizione è vera se e solo se è identica a un fatto. In altre parole, le proposizioni vere *sono* fatti. Il contenuto veritativo, espresso da una proposizione, è (identico a) un contenuto reale (un fatto reale).

Rientrano in questo ambito le varie versioni della *identity theory* (a eccezione della *modest identity theory*), nessuna delle quali è esente da obiezioni. A fronte delle complicazioni che nascono dai tentativi di definire cosa siano i fatti e le proposizioni e in cosa consista la loro identità, si prova comunque a far valere l'affermazione generale per il cui il termine 'identità' sarebbe il più adatto fra quelli disponibili a esprimere l'assenza di un *gap* ontologico tra pensiero e realtà<sup>2</sup>. Assunto, questo, che costituisce la tesi di fondo, non sempre esplicitata, di una *identity theory of truth*<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. Candlish (1999).

<sup>3</sup> In particolare si ritiene che il termine 'identità' sia preferibile a quello di 'corrispondenza', il quale sembra rimandare a un'eterogeneità di pensiero e realtà.

*L'ascoltatore idealista (spinto)*

Se l'ascoltatore avesse abbracciato la posizione di un idealismo estremo (posizione da cui i filosofi contemporanei cercano di tenersi alla larga e contro cui provano costantemente a tutelarsi) avrebbe obiettato che verità e realtà coincidono, poiché è il pensiero a 'creare' la realtà. Detto altrimenti, secondo tale prospettiva, la realtà 'cadrebbe' dentro la mente.

*L'ascoltatore bradleyano*

A chiamare potrebbe essere stato Bradley, il quale argomenterebbe a favore dell'identità di verità e realtà, fino ad approdare all'esito per cui l'autentica realizzazione di una simile identità implicherebbe il 'suicidio del pensiero'. Solo una proposizione totale (e non una proposizione che astragga un aspetto della realtà dalla totalità di essa) può essere identica alla realtà stessa. Tuttavia, in quanto proposizione, essa costituisce ancora una descrizione della realtà. L'unico modo perché questa *sia* la realtà stessa è che dismetta il proprio carattere di proposizione. Di qui il 'suicidio del pensiero'. A questo punto, l'ascoltatore non avrebbe potuto fare altro che tacere.

b. *Differenza di verità e realtà*

*L'ascoltatore realista corrispondentista<sup>4</sup>*

In tal caso l'ascoltatore avrebbe ammesso l'esistenza di una differenza tra verità e realtà e avrebbe definito la verità come la corrispondenza di un ente linguistico (un enunciato) o proposizionale (una proposizione), con un fatto extralinguistico. L'intuizione alla base di questa visione è la seguente: «c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente dal fatto che qualcuno sappia o possa sapere che stanno così, e che, di conseguenza, gli enunciati che dicono che le cose stanno in quel modo sono veri, che lo sappiamo o no; mentre quelli che dicono che le cose stanno diversamente sono falsi (che lo sappiamo o no)»<sup>5</sup>.

Due sono le esigenze teoretiche principali della posizione presentata.

1. Che la realtà sia indipendente dalla mente (allontanando così il pericolo di un idealismo radicale).

2. Che la verità sia indipendente dalla mente o, più precisamente, dal sapere che il soggetto ne ha. Questo perché, se si vuole mantenere il carattere di indipendenza della realtà e dunque lo 'stare in un certo modo' da parte della realtà stessa, bisogna altrettanto garantire che questo 'stare in un certo modo' non dipenda dal suo poter essere asserito o meno, ma

---

<sup>4</sup> Naturalmente, anche un teorico della verità come identità può abbracciare una posizione realista, nel caso in cui per 'realismo' si intenda in generale la convinzione che sia possibile il darsi di un'autentica conoscenza della realtà. Tuttavia, se ulteriormente specificata, l'intuizione realista, può generare delle perplessità in chi sostenga una *identity theory of truth*.

<sup>5</sup> Marconi (2007), pp. 3-4.

permanga piuttosto come la pietra di paragone delle asserzioni che eventualmente possono venire espresse su di esso.

Seguendo tale linea di pensiero, un enunciato vero è vero anche se nessuno l'ha mai pensato né pronunciato. Senza dubbio, ciò pone il problema dello statuto degli enunciati o delle proposizioni. Dire che essi possono essere veri anche senza che nessuno li abbia mai pensati o detti coincide in parte con il conferire loro un'esistenza *fuori e a prescindere* dalla mente del soggetto.

È possibile del resto anche una posizione meno radicale che mantenga invariato l'assunto 1. ma abbracci una versione più 'morbida' di 2. In tal caso sarebbe comunque rivendicata una differenza tra verità e realtà e la verità si esprimerebbe come corrispondenza di giudizi, proposizioni o enunciati a fatti extramentali ed extralinguistici, ma tali enunciati proposizioni e giudizi rientrerebbero interamente nella sfera del mentale.

Ciò non comprometterebbe l'indipendenza della realtà dalla mente, in quanto sarebbero comunque i fatti a costituirsi come *truth-makers* e a determinare la possibilità da parte di un enunciato di essere *truth-bearer*. In altre parole, se la verità si dà nella corrispondenza tra enunciati e fatti o stati di cose, sono i fatti a detenere un ruolo decisivo rispetto agli enunciati e non il contrario.

### c. *Identità di identità e non-identità di verità e realtà*

#### *L'ascoltatore hegeliano*

A chiamare potrebbe essere stato Hegel. Egli avrebbe probabilmente ribattuto all'obiezione dello speaker dicendo che i concetti di 'identità' e 'differenza', per come erano stati introdotti nel discorso, sembravano trovarsi in contrapposizione. Si può poi immaginare che avrebbe proseguito come segue: «Ma l'identità, in senso speculativo, è un'attività di autoriferimento negativo a sé, che ha come costitutiva la differenza così come l'atto stesso del distinguere, del determinarsi. Senta la mia proposta. Supponiamo che il nucleo della questione non coinvolga principalmente i giudizi come entità linguistico-grammaticali o le rappresentazioni, da un lato, e 'pezzi di realtà', dall'altro. Potremmo piuttosto sostenere che la verità identifichi il processo attraverso cui il pensiero logico pone le proprie determinazioni e le riconosce come identiche a sé. E sarebbe proprio il sistema di queste determinazioni razionali, la loro totalità, a costituire la realtà in senso proprio. Il progressivo realizzarsi della verità è parimenti il processo del costituirsi della realtà e dell'autocomprensione della verità stessa. Cosa ne dice di questa?» domanda Hegel allo speaker ormai senza parole, «cosa ne dice di "il vero è l'intero"?».

*L'ascoltatore che sostiene la posizione della 'material truth'*

In questo caso l'ascoltatore argomenterebbe che la verità non è primariamente da attribuirsi a enunciati o proposizioni, ma a oggetti<sup>6</sup>. Un oggetto è vero nella misura in cui realizza il proprio concetto/la propria essenza/la propria natura.

In questo frangente si dà la possibilità di una gradualità interna alla verità. L'oggetto che attuasse pienamente (e dunque inverasse) il proprio concetto, esprimerebbe pienamente la verità. Un oggetto che non lo attuasse, o lo facesse solo in parte, realizzerebbe solo un certo grado di verità<sup>7</sup>.

d. *Inconsistenza del problema circa il rapporto tra verità e realtà*

*L'ascoltatore deflazionista*

L'ascoltatore potrebbe prendere in contropiede lo speaker replicando che la questione sollevata identifica un falso problema. Un difensore della teoria della ridondanza potrebbe ad esempio sostenere che l'enunciato 'Il pensiero che la neve è bianca è vero' non dica nulla più che (o non abbia un contenuto diverso da) 'la neve è bianca'.

L'uso del termine 'vero' risponderebbe più che altro a esigenze pragmatiche del linguaggio e non aggiungerebbe connotazioni ontologiche di sorta. Non vi è infatti l'interesse da parte di un deflazionista a intervenire in un discorso che coinvolga la realtà e il rapporto di questa al pensiero. Ciò che conta è semplicemente il fatto che *quanto viene asserito* in un enunciato indicativo è lo stesso di ciò che viene asserito nell'ulteriore enunciato che preponga la formula 'è vero che' all'enunciato indicativo in precedenza considerato. Il ragionamento sulla verità si colloca dunque al livello di ciò che viene asserito e non sul piano del rapporto tra quanto viene asserito e il 'pezzo di realtà' su cui l'enunciato si esprimerebbe.

Anche solo sulla base di queste possibili risposte, è innegabile che la questione della relazione tra verità e realtà, sia che ci si voglia assumere il carico del problema sia che se ne neghi l'esistenza, costituisca un elemento di confronto sul quale non è mai del tutto superfluo interrogarsi. La stessa analisi che si è condotta nel presente lavoro voleva esprimersi in questo senso.

---

<sup>6</sup> Il termine 'oggetto' è qui da intendersi in senso molto ampio. Vi rientrano, solo per fare alcuni esempi, le persone (un vero amico), i metalli (oro vero), le forme statali (il vero stato), i prodotti artistici (una vera opera d'arte) e via dicendo.

<sup>7</sup> Come si è visto, la posizione che proponga un concetto di verità come '*material truth*' è presente anche in Hegel.

## 2. Il pensiero della cosa

La concezione hegeliana della verità, così come le varie versioni della *identity theory of truth* (a eccezione della *modest identity theory* sostenuta da Dodd) mostrano una cosa: che la domanda sulla natura della verità è così pregnante perché in qualche modo la risposta che di volta in volta si tenta di fornire è anche una risposta al problema di come un contenuto reale possa essere pensato, di come la realtà possa costituire un oggetto del pensiero. La questione può essere articolata secondo diverse sfumature: in che modo il pensiero è nelle cose? Oppure, in che modo ciò che è pensato *sono* le cose? Come e in che senso le cose sono colte in pensieri?

Non è scorretto affermare che tanto la riflessione hegeliana sulla verità quanto le possibili versioni della *identity theory* costituiscano dei tentativi di risposta a tali questioni.

Si può dire che in entrambi i casi l'obiettivo sia quello di non ridurre la realtà (in qualsiasi modo essa sia concepita) a un prodotto soggettivistico, e al tempo stesso, di garantire al soggetto finito la possibilità di un'autentica conoscenza.

Proprio questi intenti sono riconoscibili nella proposta di McDowell, il quale afferma la non estraneità della realtà a *ciò che può essere pensato*, anzi: la realtà è *precisamente ciò che può essere pensato (thinkable)*. Questa istanza è avanzata sulla base di quanto è racchiuso nell'espressione 'il concettuale senza confini'. Secondo McDowell, la nostra esperienza – e *in primis* la stessa esperienza percettiva – è già strutturata concettualmente: il contenuto percettivo è già un contenuto concettuale. Questo fa sì che la realtà, la quale è interamente pensabile, possa esercitare un '*rational constraint*' sul nostro pensiero come attività. Il punto su cui McDowell insiste è che la realtà non pone un vincolo ai *contenuti* pensati, bensì all'*attività* del pensiero. Questo garantisce sia che la realtà sia *mind-independent* sia che il soggetto possa pensarla proprio per come essa è.

Si è visto che la proposta di McDowell rientra nel dibattito sulla *identity theory of truth* secondo modalità che non seguono una via diretta, ma, se vogliamo, si fanno largo passando dalla porta sul retro. Se allora si preferisce rivolgersi a quegli autori che hanno esplicitamente a che fare con la *identity theory*, si dovrà riconoscere anche in questi, soprattutto nella loro opposizione alla teoria della corrispondenza, la volontà di assicurare le due esigenze indicate. Da un lato si intende affermare la non estraneità del pensiero del soggetto alla realtà, dall'altro si desidera garantire che il contenuto pensato (vero) sia un contenuto che il soggetto non ha arbitrariamente prodotto. In quest'ottica rientrano i modi di concepire le proposizioni alla Russell e alla Moore, ma anche i 'pensieri' fregeani e i *thinkables* di Hornsby, sulla scia di McDowell.

Anche se in un contesto molto differente, lo stesso tentativo hegeliano di riformulare cosa sia la vera realtà e di dimostrare l'oggettività del pensiero,

va nella direzione di una presentazione anti-soggettivistica tanto del pensiero quanto del contenuto di pensiero come *determinazione* logico-concettuale.

Nel loro complesso, dunque, gli sforzi di Hegel e dei teorici della *identity theory* si profilano come tentativi di pensare l'oggettività.

Di qui, allora, il titolo del presente lavoro: 'Il pensiero della cosa. *Wahrheit hegeliana e identity theory of truth*'.

Si commentava nell'introduzione che questo titolo vuole giocare su quanto accomuna Hegel e la *identity theory of truth*: da un lato uno stesso 'orizzonte ontologico' di non-separazione tra il pensiero e la realtà, dall'altro l'impiego di termini simili. Tuttavia, la condivisione di questi aspetti non conduce a poter individuare tra le due posizioni una coincidenza sostanziale. Come si ribadiva nel secondo capitolo, un medesimo orizzonte ontologico non è abbastanza: non solo perché esso non è garanzia del fatto che a partire da questo si elaborino delle teorie della verità uguali in tutto e per tutto, ma anche perché la stessa non-separazione di pensiero e realtà significa due cose diverse nei due contesti presentati.

Nel caso della *identity theory* essa vuol dire: non separazione del pensiero *del soggetto finito* dal mondo, dove i termini decisivi – tipici di un discorso che si inserisce in una tradizione anglosassone, come in effetti quello sulla *identity theory* – sono, guardacaso, *mind* e *world*, in cui il 'mondo' è concepito per lo più come 'totalità dei fatti', a prescindere dalla concezione di fatto.

In Hegel, invece, la non-separazione di pensiero e realtà vuol dire, nel suo senso più propriamente speculativo, che il pensiero in quanto pensiero oggettivo è la realtà: la realtà vera è il *sistema* delle determinazioni di pensiero in cui il Concetto si autodetermina. Hegel non intende qui riferirsi meramente al pensiero del soggetto finito da un lato e a un mondo dall'altro, e affermare che il primo può conoscere il secondo perché i due sono isomorficamente strutturati. In questo senso, i termini '*mind*' e '*world*' in un'ottica hegeliana sono restrittivi.

Il titolo 'Il pensiero della cosa', allora, gode di una plasticità per cui può genericamente adattarsi a entrambe le posizioni a tema, pur nella differenza che queste presentano. Porre il problema del 'pensiero della cosa', si affermava nell'introduzione, significa chiedersi che cosa significhi e cosa implichi *pensare la realtà con verità*.

Si diceva poi che in Hegel la parola 'pensiero' rimanda, appunto, alla concezione del 'pensiero oggettivo' e che nel termine 'cosa' sono contenute le parole tedesche '*Sache*' e '*Ding*'. Questo fa sì che il titolo si presti a due letture, che sono integrate nel sistema hegeliano. Per un verso si può rilevare un genitivo soggettivo, secondo cui il pensiero logico coincide con l'attività della Cosa. La Cosa stessa si dispiega e costituisce in quanto autodeterminazione del pensiero oggettivo: in quanto sistema della razionalità assoluta, che informa il pensiero del soggetto finito, come pensiero di sé conscio, e la dimensione di ciò che questo medesimo soggetto,

in una prospettiva ancora intellettualistica, individuerebbe come la realtà esteriore.

D'altra parte, 'Il pensiero della cosa' potrebbe essere letto nell'ottica dell'idealismo del finito. In questo caso si dovrebbe propendere per un genitivo oggettivo e quindi interpretare il titolo come 'il concetto delle cose (*Dinge*)', ovvero come 'le cose colte in pensieri', nella misura in cui per Hegel gli enti finiti hanno la loro realtà e verità nel loro concetto. Ma il concetto delle cose si rende esplicito attraverso l'opera di riflessione del pensiero di sé conscio, cioè dei soggetti pensanti. Tuttavia, anche in tal caso, parlare di '*mind*' sarebbe ancora troppo poco. Questo perché nell'elevazione (al di sopra dei condizionamenti e dei presupposti) che il soggetto attua nel pensiero e in quanto pensiero, il soggetto medesimo riconosce la propria appartenenza al pensiero come razionalità assoluta, riconosce, cioè, di non essere 'solo *mind*', ma di essere esso stesso, nell'attività concettuale, quell'infinito pensiero. È nel suo determinarsi come questa attività che il pensiero del soggetto ha la capacità di riflettere sulle cose (*Dinge*) e di coglierne «l'essenziale, l'interno, il vero»<sup>8</sup>, di cogliere, cioè, «la vera natura dell'oggetto»<sup>9</sup>. Ma il cogliimento di questo 'interno delle cose' coincide con il conoscere i «pensieri oggettivi»<sup>10</sup>. E l'«espressione: *pensieri oggettivi* designa la verità, la quale deve essere l'oggetto assoluto, e non solo lo scopo della filosofia»<sup>11</sup>.

Riassumendo, la dicitura 'il pensiero della cosa' può ricevere due letture in Hegel, le quali si trovano in reciproca integrazione nella concezione hegeliana della verità. Tale dicitura allude alla Cosa stessa, in quanto autodeterminazione del pensiero nella propria realtà: nella realtà logico-razionale che esso stesso genera e in cui si determina, si dà contenuto.

Altrettanto, questa medesima espressione rimanda, se vista nel senso di un genitivo oggettivo, all'idealismo del finito, per cui qualcosa ha verità nel suo concetto e per cui, quindi, conoscere e pensare qualcosa con verità significa conoscerlo nel suo concetto, nel suo interno o essenza: coglierlo in termini di pensiero.

Per ciò che invece concerne la relazione tra il titolo del presente lavoro e la posizione della *identity theory of truth*, si può affermare che il termine 'pensiero' sottenda l'attività del pensiero' (come '*mind*') e il 'contenuto pensato'. Nella parola 'cosa' rientra, anche se la teoria non fa di essa un termine tecnico, il

---

<sup>8</sup> *Enz.*, § 21. Sulla tematica della 'considerazione pensate degli oggetti' e quindi del 'cogliere le cose in concetti/ in pensieri', vedi anche ivi, § 2, § 3 Anm., § 5, § 7 Anm., § 21 Anm., § 24, § 25; cfr. inoltre: *WdL III*, p. 244 (945): «L'oggetto, com'è senza il pensare e senza il concetto, è una rappresentazione o anche un nome; sono le determinazioni di pensiero e di concetto, quelle in cui esso è quel che è. Nel fatto è quindi da loro solo che tutto dipende. Esse sono il vero oggetto e contenuto della ragione, e tutto quello che altrimenti s'intenda per oggetto e contenuto a differenza di esse, val solo per esse e in esse».

<sup>9</sup> *Enz.*, § 21 Anm.

<sup>10</sup> Ivi, § 24.

<sup>11</sup> Ivi, § 25.



lato della ‘realtà’ (o del ‘mondo’), per lo più restituita attraverso la nozione di ‘fatto’. In questo frangente sembra possibile solo la lettura che si basi su un genitivo oggettivo: l’attività del pensiero può pensare la realtà (poiché pensiero e realtà non sono ontologicamente separati); inoltre, il contenuto pensato (vero) è identico al/ è lo stesso contenuto reale. Il contenuto pensato è ‘come le cose stanno’. La verità è l’identità tra il contenuto pensato e il contenuto reale (il fatto).

Dopo questi chiarimenti, si può procedere a ripresentare in un quadro unitario i differenti modi che Hegel e la *identity theory of truth* hanno di intendere quelle che, a livello di nomi, sono le medesime nozioni.

### 3. *Ultimo round: concezione hegeliana della verità e identity theory of truth a confronto*

Nel corso dell’analisi sono stati raccolti vari argomenti sulla scorta dei quali è possibile sostenere che la concezione hegeliana della verità non coincide con una *identity theory of truth*, laddove con quest’ultima ci si riferisce alla tesi per cui la verità è l’identità tra il contenuto di un giudizio e un fatto.

La principale linea argomentativa si sviluppa attraverso l’indagine del differente modo di concepire il pensiero, il contenuto del pensiero, il giudizio, il contenuto del giudizio, la realtà, l’identità.

Si ripercorreranno ora i punti salienti del confronto.

#### *Pensiero e contenuto del pensiero*

Al fine di evitare l’accusa di idealismo – cioè di non riconoscere alla realtà l’indipendenza dalla mente – gli attuali sostenitori della *identity theory of truth* si avvalgono della disambiguazione mcdowelliana della parola ‘*thought*’: con essa si può indicare il pensiero in quanto *attività* (potremmo dire, in quanto ‘*mind*’) e il pensiero in quanto ‘contenuto pensato’ (*thinkable*). Nell’ottica della *identity theory*, sarebbe quest’ultimo, e non il primo, ad essere identico a un fatto. Anche se la cosa non viene esplicitata, è intuibile che il pensiero come attività sia qui inquadrato come attività mentale, cioè, come il pensiero *del soggetto*.

Anche per Hegel si può tracciare una sorta di distinzione tra pensiero e contenuto di pensiero. Ma il modo in cui egli sviluppa tale tematica è completamente differente rispetto a quello visto per la *identity theory*. L’operazione hegeliana consiste nell’«introduzione del contenuto nella stessa forma logica»<sup>12</sup>. Ad essere in questione è il «processo attraverso il quale la forma logica, nell’acquisire la propria realtà adeguata, diventa la forma logica della verità»<sup>13</sup>. L’esposizione della verità coincide cioè con l’esposizione del movimento mediante il quale la ‘pura forma’ o ‘forma infinita’ (il Concetto) si differenzia in se stessa, dandosi così un contenuto

---

<sup>12</sup> Nuzzo (2009), p. 132.

<sup>13</sup> Ibid.

determinato: tale contenuto è lo stesso autodeterminarsi della forma logica pura.

Come si è ampiamente argomentato, in questo quadro la nozione hegeliana di ‘pensiero’ non si appiattisce sulla sola attività mentale di un soggetto autocosciente, ma è da intendersi, piuttosto, come pensiero *oggettivo*.

I ‘contenuti di pensiero’ devono essere compresi come quei contenuti in cui la forma logica pura si determina: il contenuto del Concetto sono le determinazioni logiche stesse, che il Concetto riconosce come a sé identiche.

In questo senso, dunque, si può dire che in Hegel il pensiero sia lo stesso che il pensato: il pensiero come pensiero oggettivo è lo stesso che le determinazioni in cui si differenzia, i pensieri oggettivi<sup>14</sup>.

Non si può certo affermare il medesimo per la *identity theory*, in cui il contenuto di pensiero non è certo compreso come l’autodeterminazione della forma del pensiero in quanto attività mentale o in quanto ‘pensiero oggettivo’.

### *Realtà*

Il contenuto del Concetto, si diceva, sono le determinazioni logiche. Ma questo contenuto è la stessa *realtà* del Concetto: essa coincide con la totalità sistematica delle determinazioni logiche che il Concetto produce e in cui si riconosce. In questo senso, la vera realtà è l’Idea come ‘Concetto adeguato’. Gli enti finiti hanno realtà nel loro concetto<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Su questo punto è piuttosto indicativo il modo in cui Hegel interpreta, nelle lezioni di *Storia della filosofia* (vol. II, pp. 307-309), quello stesso brano di Aristotele che egli pone a chiusura dell’*Enciclopedia*: «“Il pensare, che è puramente per se stesso, è il pensare ciò ch’è il più eccellente in sé e per sé”; il pensiero è per se stesso fine assoluto. La differenza e l’opposizione nell’attività, e il superamento di essa, sono espressi da *Aristotele* nel modo seguente: – “Il pensiero pensa se stesso con l’accogliere il pensato; ma esso viene pensato nell’atto che tocca e pensa: cosicché pensiero e pensato sono lo stesso”. Il pensiero, poiché è l’immoto che muove, ha un oggetto, il quale si converte però in attività, in quanto il suo contenuto è esso medesimo alcunché di pensato, cioè un prodotto del pensare, e quindi affatto identico con l’attività del pensare. Il pensato è prodotto solo nell’attività del pensare, la quale per conseguenza è un separare da sé il pensiero. Cosicché nel pensare ciò che è mosso e ciò che muove sono il medesimo; poiché la sostanza del pensato è il pensare, il pensato stesso è la causa assoluta che, immota essa medesima, è identica col pensiero, che da essa è mosso: la separazione e la relazione sono assolutamente uno stesso. Adunque il momento fondamentale nella filosofia aristotelica sta in questo: l’atto del pensare e l’oggettivo pensato sono lo stesso [...]. Non il pensato è il più eccellente, ma l’atto stesso del pensare; l’attività dell’accogliere produce quello che appare come un venire accolto».

<sup>15</sup> Il seguente brano risponde in modo efficace i temi del rapporto forma-contenuto e della realtà in riferimento al Concetto: «del concetto si può ben dire che è *formale*, solo che qui tale aggettivo non indica qualcosa di vuoto che attende di essere riempito da un contenuto, raccattato non si sa da dove. Piuttosto esso è “forma” nel senso classico del termine, come ciò che *dat esse rei*. Quando si dice che il concetto esprime la struttura intelligibile e la ragion d’essere di ciò che è reale e per “reale” intendiamo ciò che variamente cade all’interno del nostro esperire quotidiano, non dobbiamo pensare che al concetto si debba attribuire,

A questo proposito si notava che sostenere che Hegel rivendichi l'identità di verità e realtà è in qualche modo difendibile: in effetti, la verità è identica alla realtà, cioè, verità e realtà sono la stessa cosa – l'Idea.

L'Idea è ciò che per Hegel è massimamente reale e vero. Tuttavia bisogna ricordare che si ha a che fare con un processo, si deve quindi intendere che il processo di costituzione della verità è lo stesso processo di costituzione della realtà: la realtà logico-razionale data dal sistema delle determinazioni logiche<sup>16</sup>.

Questo modo di concepire l'identità di verità e realtà è molto distante da quello della *identity theory of truth*.

Per quanto riguarda quest'ultima (a eccezione della versione modesta della teoria), la realtà (o il mondo) è restituita come 'la totalità dei fatti'. Vi sono poi almeno tre opzioni in merito a come intendere i fatti.

- a. I fatti intesi come '*worldly items*', che hanno come costituenti gli oggetti e le loro relazioni o proprietà. I fatti apparirebbero, in questa visione, a quello che Frege chiama regno del riferimento.
- b. I fatti come (a) aventi i sensi (alla Frege) come costituenti (cioè dei modi di presentazione degli oggetti) e (b) non appartenenti al mondo come regno del riferimento. Questa è la proposta di Dodd, in cui però 'salta' del tutto l'identificazione fatti-realtà, o fatti-mondo. Si ha tuttavia l'impressione che Dodd ammetta che la realtà (o il mondo) siano in qualche modo da individuarsi proprio in quello che per Frege sarebbe il regno del riferimento. Solamente, nel sostenere che la *modest identity theory* impiega un concetto fregeano di fatto (cioè come pensiero vero, laddove un pensiero è costituito da sensi), Dodd afferma che tale teoria della verità non si esprime in merito al rapporto mente-mondo, che invece chiamerebbe in causa proprio quel 'regno' occupato dagli oggetti e dalle loro proprietà o relazioni.

---

meno "realtà" di quella che spetta al dato di esperienza. Al contrario, proprio perché ne costituisce l'intelligibilità e la ragion d'essere, il concetto sarà "reale" in un senso di gran lunga più alto: «Questo formale dev'essere quindi pensato come molto più ricco, in sé, di determinazioni e contenuto, e così anche come di efficacia infinitamente maggiore sul concreto, di quel che comunemente s'intende» [*WdL III*, p. 27 (671)]. Come forma formante il concetto è, inoltre, "forma assoluta", la quale è "vera" in quanto è "adeguata" al contenuto che il concetto dà a se stesso attraverso il proprio processo di specificazione interna. Il concetto di verità come "adeguazione" può quindi essere mantenuto, solo che ora non si tratta più di confrontarsi con un contenuto trovato o dato dall'esterno, cui il pensiero (vuoto) debba in qualche modo adeguarsi, ma è il concetto che deve essere adeguato a se stesso, e sviluppare da sé il ricco e molteplice contenuto in cui esso articola i modi del suo esistere (come universale, particolare e individuale)». Chiereghin (2011), pp. 68-69.

<sup>16</sup> Su tale punto si è quindi d'accordo con le affermazioni di Giuspolti: «In questo contesto il concetto di *vero* cambia insieme al concetto di *reale*. Ciò che si costituisce come reale nel sapere scientifico non è più differente da ciò che Hegel indica essere il vero: entrambi questi termini vengono ad essere reinterpretati alla luce della concezione hegeliana dell'idea in quanto esplicazione della *razionalità*». Giuspolti (2013), p. 41.

- c. I fatti come (a) aventi a propri costituenti i sensi e (b) appartenenti al mondo, concepito come totalità dei fatti. In questa proposta teorica, anche se il mondo non è identificato con il regno del riferimento, quest'ultimo non è comunque tagliato fuori. Per McDowell ad esempio, non c'è alcuna difficoltà nel dire che gli oggetti e le loro proprietà o relazioni 'figurano' all'interno dei fatti (e quindi dei pensieri veri) mediante la loro presentazione nei sensi. In qualche modo sembra però che così il problema della relazione tra il pensiero e i fatti concepiti come composti da oggetti e proprietà<sup>17</sup> sia in realtà solo rimando, e cioè spostato alla relazione sensi-riferimenti. Il problema diventa qui quello di specificare come si concepisce il rapporto tra il regno del senso e il regno del riferimento. La soluzione di McDowell è che «per un oggetto, figurare in un pensiero, un *thinkable*, significa essere il *Bedeutung* associato con un *Sinn* che è un costituente del *thinkable*»<sup>18</sup>. In altre parole, la «relazione tra i fatti – elementi del regno del senso – e gli oggetti – elementi del regno del riferimento – è semplicemente quello del senso al riferimento»<sup>19</sup>.

#### *Giudizio e contenuto del giudizio*

Per quanto riguarda la *identity theory*, il contenuto del giudizio coincide con il contenuto pensato (che questo sia chiamato 'pensiero', '*thinkable*' o 'proposizione'). La necessità di evitare una sorta di idealismo linguistico (per cui le parole sarebbero la realtà) spinge i sostenitori della *identity theory* a voler distinguere tra il giudizio come entità linguistica e il suo contenuto come contenuto proposizionale, appunto, ovvero come *ciò che* viene detto o pensato.

Nella concezione hegeliana della verità, al contrario, il giudizio deve essere inteso in senso speculativo e cioè non come un'entità linguistica, ma come la *Denkbestimmung* in cui il Concetto si dà la prima realizzazione (e cioè scinde in sé le determinazioni di universalità, particolarità e individualità).

Il contenuto del giudizio così concepito è poi un contenuto *logico* (non rappresentativo né empirico), che può essere espresso con la formulazione: 'l'universale è individuo e, viceversa, l'individuo è universale'. Lo sviluppo dialettico del contenuto del giudizio deve arrivare a porre, appunto, l'identità di individualità e universalità per mezzo della particolarità. Ciò avviene attraverso la progressiva rideterminazione del contenuto logico, vale a dire, attraverso la riconfigurazione delle relazioni razionali, via via più concrete, fra le determinazioni di universalità, particolarità e individualità.

---

<sup>17</sup> Questo problema sarebbe evitato dalla posizione (c), perché sia i pensieri veri sia i fatti, in quanto identici ai pensieri veri, sono concepiti come composti dai sensi.

<sup>18</sup> McDowell (1999), pp. 94-95.

<sup>19</sup> Fish/Macdonald (2011), p. 93.

In questo quadro, il giudizio va certo letto come *Denkbestimmung*, ma esso è una forma concettuale che è altrettanto un'attività: l'attività del Concetto di distinguersi e determinarsi in se stesso – la sua *Ur-teilung*. In tal senso, allora, esso non va concepito come un'entità linguistica contenente meri nomi, ma come l'attività di dividere (e riunire) le determinazioni concettuali di universalità, particolarità e individualità.

Per questo motivo, nella concezione hegeliana della verità, il giudizio non è tanto da leggersi, come vorrebbe Halbig, in quanto elemento interno all'elaborazione di una teoria della *Richtigkeit*, cioè di un senso derivato di verità. Piuttosto, il giudizio rientra a tutti gli effetti nel processo di costituzione della *Wahrheit* e vi rientra come determinazione concettuale necessaria alla realizzazione dell'Idea (del Concetto adeguato).

### *Identità*

Nella *identity theory* si cerca, con tutti i problemi derivanti da tale scelta, di restare fedeli all'identità numerica tra proposizioni vere e fatti. L'esigenza del ricorso alla nozione di identità deriva poi dal preciso intento di contrapporsi alle teorie della corrispondenza.

In Hegel si dovrebbe piuttosto parlare di un *processo* dell'identità, intendendo con esso il *metodo* speculativo, cioè il movimento attraverso il quale il Concetto, nell'autoriferimento negativo, pone le proprie determinazioni e si riconosce come identico a esse. Inoltre, si notava, Hegel non impiega esclusivamente il termine 'identità' per indicare l'unità speculativa del Concetto con la sua realtà. Per veicolare sia il senso della processualità sia quello del 'risultato' del processo, si è poi proposto di integrare le nozioni di *Identität*, *Übereinstimmung* ed *entsprechen*.

### 4. *La stella di Einstein*

Sulla praticabilità delle considerazioni sviluppate a proposito della concezione hegeliana della verità grava ancora il 'dilemma di Horstmann'.

Questo autore, nel contributo del 1999, considerava: «al momento la nostra situazione sembra essere la seguente: da un lato la maggior parte di noi non è pronta a seguire il fine di Hegel riguardo a ciò che dovrebbe essere fatto con la sua eredità filosofica, e per ragioni piuttosto buone; dall'altro lato molti ovviamente credono ancora nella fecondità di alcune sue idee filosofiche o nel valore di parti del suo lascito. Hegel è convinto [...] che il valore filosofico di ciascuna di queste idee dipenda dal valore dell'intero suo lascito. La maggioranza di quelli che al momento si occupano di Hegel vuole altrimenti»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Horstmann (1999), p. 285.

Di fronte a questa situazione, Horstmann prospettava due possibili atteggiamenti: o «rinunciare al compito di cercare un'adeguata valutazione di quel lascito e proseguire con la pratica (consolidata fin dal tempo di Marx) di asportare da esso qualsiasi cosa sembri appropriata a un qualunque scopo filosofico uno stia perseguendo» o confrontarsi con «il tentativo piuttosto laborioso di ritornare ancora una volta ai testi di Hegel al fine di ottenere un quadro migliore di cosa esattamente egli stia cercando di realizzare da un punto di vista filosofico e della misura in cui il suo progetto, per come egli lo ha concepito, sia ancora convincente»<sup>21</sup>.

Sulla scia di quest'ultima possibilità, ci si potrebbe chiedere: che cosa della concezione hegeliana della verità, la quale – si è detto – è inscindibile dall'intero sistematico, potrebbe essere ancora 'convincente'?

Se Baldwin avesse ragione, se cioè la *identity theory of truth* potesse davvero rinvenire le proprie origini nella concezione hegeliana della verità, saremmo a un buon punto: avremmo trovato un aspetto coincidente con lo sviluppo sistematico dell'intero che godrebbe ancora di un certo vigore in (almeno) una delle teorie contemporanee della verità. Con ciò si sarebbe legittimati ad affermare che qualcosa di convincente nella posizione hegeliana della verità deve pur esserci, se tale concezione è riuscita a mantenersi in una proposta filosofica attuale.

Sfortunatamente, l'intero lavoro svolto finora mirava a dimostrare che Baldwin non ha ragione.

Allora la domanda torna con ancora maggiore urgenza: vi è un modo per cui la concezione hegeliana della verità potrebbe essere – oggi – ancora convincente?

Per articolare la risposta alla questione, può venire in aiuto un particolare esempio.

«Il vero mistero del mondo è il fatto che esso sia comprensibile» disse una volta Einstein. Ha insomma del miracoloso che le leggi della fisica, leggi che in un certo senso siamo *noi* a produrre, abbiano infine un riscontro reale. Un'effettività.

Così, ad esempio, un'implicazione della teoria della relatività generale è che la linea di propagazione della luce viene piegata in un campo gravitazionale. Questo significa che un raggio di luce che passi nelle vicinanze di un corpo con una massa molto grande (ad esempio un pianeta) curva verso quel corpo. Ora, tale implicazione fu dedotta da Einstein in modo puramente teorico (cioè non basandosi sull'esperienza, ma attraverso il mero esercizio del pensiero).

Sulla base di ciò, si poté prevedere che durante un'eclissi totale di sole si sarebbe potuto scorgere come la luce proveniente da una certa stella subisse una flessione passando nelle vicinanze del sole. In altre parole, se la teoria fosse stata esatta, si sarebbe dovuto notare che la luce della stella curvava a

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 286.

causa dell'attrazione gravitazionale della massa solare. *Doveva* essere così. Una cosa che ancora *per noi* non esisteva (poiché indimostrata) era *già* così. Perché 'la sostanza c'era già'.

Nel 1919 l'eclissi arrivò e gli scienziati poterono verificare che la previsione era corretta: la luce della stella curvava a causa del campo gravitazionale della massa solare.

Il pensiero aveva già colto in anticipo l'essenza, l'interno, della cosa.

«Stupefacente» diceva Einstein, «questo è il mistero del mondo: la sua comprensibilità!».

«Nessun mistero» avrebbe risposto Hegel senza il minimo stupore, «È così! Questa condizione è possibile perché "il pensiero [...] è insieme anche la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa [...] è insieme anche il puro pensiero"<sup>22</sup>».

Se la previsione formulata in modo puramente concettuale ha potuto essere confermata dall'osservazione dell'effettivo curvare della luce della stella, ciò è dovuto, in un'ottica hegeliana, al fatto che tanto il soggetto finito, quanto ciò che esso tenderebbe a individuare come una realtà esterna (empirica o meno che sia), appartengono all'unica vera realtà: la struttura logico-razionale attraverso cui il pensiero oggettivo come questa assoluta razionalità (una razionalità 'senza confini') si auto-determina.

La vera realtà, cioè, in quanto realtà razionale, accomuna tanto il soggetto finito, e in esso si dà nella forma dello spirito, del pensiero di sé conscio, quanto ciò che il soggetto finito identifica, in una prospettiva intellettualistica, come un fuori, un esterno. Per dirlo a mo' di slogan: nel caso proposto, la razionalità è tanto il soggetto finito quanto la luce della stella. Ma non nel senso che essa sia da individuarsi nella costituzione corporea, materica ed esperibile empiricamente, dell'uno o dell'altra. La vera realtà non è né solo il pensiero del soggetto finito né l'*in sé* della stella, per così dire. È invece quella razionalità che entrambi li comprende; una razionalità che fa sì, ad esempio, che il soggetto possa cogliere in concetti la struttura molecolare e ondulatoria della luce, che possa svolgere su di essa un certo tipo di riflessione grazie al ragionamento intorno alle determinazioni logiche del chimismo, del magnetismo, delle forze gravitazionali, delle masse fisiche e via dicendo.

Ciò che gli scienziati riconobbero nel 1919 è leggibile in due sensi. Il primo è che, ebbene sì, era proprio vero (corretto) dire che la luce della stella curvava, perché empiricamente, attraverso l'osservazione, lo si è verificato. Qui si potrebbe affermare: «ecco! Abbiamo una conoscenza vera: la luce viene piegata in un campo gravitazionale». Questo è il tipo di conoscenza che si tenderebbe ad associare a un realismo epistemologico diretto.

Il secondo modo di interpretare ciò che gli scienziati giunsero a riconoscere nel 1919 è invece il seguente: essi ebbero prova del fatto che il loro pensiero era anche la luce della stella colta in concetti. In altre parole,

---

<sup>22</sup> *WdL I*, p. 33 (31).

nella verifica che la luce della stella in effetti curvava a causa della massa gravitazionale del sole, era celata una verità ben più profonda, una verità che sola sarebbe per Hegel la vera conoscenza: gli scienziati avrebbero dovuto scorgere nel risultato ottenuto il riconoscimento del fatto che le determinazioni logiche attraverso cui si era articolato il pensiero di Einstein costituivano la stessa 'idealità' della luce nei pressi di una massa gravitazionale, cioè la medesima articolazione concettuale nella quale la luce ha la propria più vera realtà<sup>23</sup>. Il pensiero degli scienziati e la luce non istanziano semplicemente due strutture fra loro uguali o isomorfe, come se si avesse una razionalità nel pensiero del soggetto finito e un'altra razionalità, uguale, nella realtà che il soggetto finito reputa esterna al proprio pensiero. Al contrario, è una stessa struttura dinamica (*logicamente* dinamica, cioè come movimento aspatiale e atemporale del pensiero logico, come sviluppo del pensiero che si dà in virtù delle connessioni razionali e necessarie che esso ha condensate in sé e che deve svolgere per articolarsi come in sé e per sé) che si dà nella forma della natura e nella forma del pensiero conscio di sé, nello spirito.

In questa verità, però, il lato del sapersi è imprescindibile. La verità è per Hegel necessariamente verità di sé conscia. Ora, la riflessione della verità su di sé, il riconoscimento che questa medesima razionalità costituisce, ad esempio, tanto il pensiero degli scienziati quanto la stella, avviene attraverso il pensiero di sé conscio: è nel pensiero autocosciente che può attuarsi quella sorta di 'ricostruzione razionale' delle diverse determinazioni del pensiero puro, in cui il pensiero pensa se stesso, in quanto ha ad oggetto puramente se stesso. Nel caso presentato, la riflessione della verità su di sé avviene

---

<sup>23</sup> In queste due letture del risultato 'conoscitivo' a cui sono giunti gli scienziati del 1919, si possono individuare, in base all'impostazione hegeliana, due tipi di considerazioni: una tipica delle scienze fisiche, l'altra filosofica o speculativa. Le scienze come la filosofia hanno qui a che fare con il medesimo contenuto: è stato verificato che una teorizzazione prodotta per mezzo del ragionamento ha effettivo riscontro empirico. Più precisamente, è stato verificato che la luce subisce una flessione in prossimità delle masse gravitazionali. Ora, di fronte a questo medesimo contenuto, la scienza considera come conoscenza (e giustamente, fintanto che rimanga nel suo campo) il fatto che la luce subisca una flessione in prossimità delle masse gravitazionali. La filosofia, invece, in questo medesimo contenuto individua quella che essa ritiene essere la conoscenza vera: le determinazioni logiche attraverso cui si articola il pensiero del soggetto costituiscono la stessa 'idealità' della luce nei pressi di una massa gravitazionale, cioè la medesima articolazione concettuale nella quale la luce ha la propria più vera realtà. Ancor più ridotto all'essenziale: la filosofia riconosce qui che la vera realtà è questa razionalità assoluta e senza confini. Ma in tutto questo la filosofia non ha eliminato i risultati delle scienze fisiche, anzi. Essa ha lavorato sul medesimo materiale fornito dalla scienza, salvo porlo in termini di pensiero. Con questo esempio, dovrebbero essere chiarite le seguenti affermazioni hegeliane: «La relazione della scienza speculativa con le altre scienze è dunque soltanto questa: che la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che, egualmente, riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto; ma, inoltre, introduce e fa valere altre categorie, tra quelle della scienza. La differenza consiste dunque solo in siffatto cangiamento di categorie». *Enz.*, § 9 Anm.



attraverso il pensiero dei filosofi che meditino, ad esempio, sui risultati ottenuti dagli scienziati nel 1919, e che, proprio per la loro appartenenza al pensiero (oggettivo), possono elevarsi rispetto ai propri presupposti, ridiscutendo vecchie teorie ed elaborandone di nuove, discoprendo man mano le stesse determinazioni che il loro pensiero ha, per così dire, in potenza e che si tratta di portare al livello del *per sé*.

Ma questa non è propriamente una scoperta di qualcosa che esiste in modo preconstituito: essa è un *porre* attraverso una laboriosa opera di mediazione concettuale, del pensiero con se stesso.

È allora in tale senso che, quando Einstein comprende (coglie in concetti) che la luce nei pressi di una massa gravitazionale si piega, comprende altrettanto (o almeno dovrebbe, una volta che la cosa sia verificata) la verità che il suo pensiero è 'identico' alla luce della stella, nel senso che entrambi sono determinazioni di una comune struttura razionale. Ed è sempre in questo senso che tale verità, pur *non* essendo dipendente dalla mente di Einstein o di qualcun altro, è pur sempre *prodotta* da lui: questa verità è anche prodotto del suo spirito, cioè del suo essere pensiero nella forma del pensiero di sé conscio.

Poiché nella riflessione si ottiene la vera natura, e questo pensiero è *mia* attività, così quella vera natura è parimente il *prodotto del mio* spirito, – e cioè del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia semplice universalità, come *io che è senz'altro da sé*, – ossia della mia *libertà*<sup>24</sup>.

Ciò che è importante sottolineare è che la verità non è prodotto del pensiero di Einstein in quanto soggetto finito, ma dell'appartenenza del pensiero di Einstein al pensiero oggettivo: o meglio, del fatto che il pensiero oggettivo (la razionalità assoluta, senza confini) si determini in pensiero di sé conscio nei soggetti<sup>25</sup>. Ma ciò significa che la verità è anche il frutto della capacità (di Einstein o in generale del soggetto) di pensare liberamente, di decidersi per il pensiero: di uscire dalla propria limitatezza per portarsi al

---

<sup>24</sup> *Enz.*, § 23. A questo proposito sono particolarmente illuminanti alcune considerazioni che Hegel svolge nelle lezioni sulla storia della filosofia, commentando la parte profondamente speculativa della riflessione aristotelica: «La filosofia speculativa di *Aristotele* è appunto questo considerare tutti gli oggetti, pensando, e trasformarli in pensieri; sicché essi, poiché sono come pensieri, sono nella loro verità. Il che non significa tuttavia che di conseguenza gli oggetti della natura si pensino essi stessi; significa invece che, a quel modo che son pensati soggettivamente da me, il mio pensiero è anche il concetto della cosa, di cui quindi costituisce la sostanza in sé e per sé. Nella natura esiste il concetto, ma non per se stesso come pensiero, in questa libertà, sibbene ha carne e sangue, ed è sotto il peso della esteriorità, però questa carne e questo sangue hanno un'anima, e questa è il loro concetto». Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, p. 310.

<sup>25</sup> Ciò «suppone preformata in noi la possibilità di "toccare la cosa" e altrettanto nella cosa la capacità di essere accolta dal conoscere. L'identità di entrambe queste possibilità è già interamente il modo in cui l'assoluto è attivo e presente in noi». Chiereghin (1994), p. 34.

puro livello del pensiero, oltre le condizionatezze e le prospettive che spingerebbero a pensare diversamente.

Questo esempio fornisce un primo senso in cui la proposta hegeliana circa la verità potrebbe risultare ancora ‘convincente’. In essa è ‘tutelata’ la possibilità che per il soggetto si dia conoscenza vera, senza che l’oggetto di conoscenza debba dipendere dalla mente del soggetto stesso. Inoltre, la posizione di Hegel consente anche, nel fermo riconoscimento che ‘il mondo’ non è una produzione soggettivistica, di affermare che tuttavia la verità è anche *posta* dal soggetto, conferendo così un ruolo attivo al pensiero di sé conscio che non si limiti al mero ‘rispecchiamento’ di strutture date. In questo senso, si diceva prima, la verità è anche una produzione dello spirito.

Si può poi individuare un altro aspetto per il quale la concezione hegeliana della verità merita di essere considerata nel dibattito contemporaneo, tale aspetto ha proprio a che fare con il concetto di realtà. Nel recente volume *Idealismo e concretezza*, Giuspoli sviluppa alcune considerazioni, che potrebbero essere poste sullo stesso piano delle riflessioni di Horstmann. Quest’ultimo commentava che si potrebbe scegliere di cimentarsi nel «tentativo piuttosto laborioso di ritornare ancora una volta ai testi di Hegel al fine di ottenere un quadro migliore di cosa esattamente egli stia cercando di realizzare da un punto di vista filosofico»<sup>26</sup>. Quattordici anni dopo, in sintonia con queste affermazioni, Giuspoli scrive:

Oggi, in un periodo in cui sembra tornare a dominare la smania di tracciare un bilancio complessivo del pensiero di Hegel, sono molte le questioni teoretiche fondamentali che continuano a sollecitare le nostre ricerche. Tra queste, dev’essere riconsiderata con particolare attenzione la proposta hegeliana di un nuovo modo di intendere la *realtà* (come *non contrapposta al pensiero e all’agire del soggetto*) e la *filosofia* (come una *liberazione*, anzitutto dai processi dissipativi di senso ad opera della rappresentazione e dalla sterilità della riflessione astratta)<sup>27</sup>.

Pur con molti limiti, la presente ricerca si è espressa se non altro in merito alla prima delle due questioni sollevate: la proposta hegeliana di un nuovo modo di intendere la realtà. Ed è su questo punto che forse la concezione hegeliana della verità presenta ancora elementi efficaci, sebbene essi non siano il tipo di aspetti che nell’immediato si sarebbe portati ad accogliere a braccia aperte.

Questo ‘nuovo modo di intendere la realtà’ ha come correlato decisivo quella che si è proposta essere l’inscindibilità di ontologia ed epistemologia nel costituirsi della verità: un movimento di posizione di strutture logico-concettuali che è al tempo stesso un movimento riflessivo di conoscenza e giustificazione di esse. Nel sostenere che la verità sia conoscibile, Hegel

---

<sup>26</sup> Horstmann (1999), p. 286.

<sup>27</sup> Giuspoli (2013), p. 16.

non intende avvalorare la possibilità che il *vero* sapere consista in una conoscenza empirica onnicomprensiva. Al contrario, la vera conoscenza è l'autocomprensione, da parte della razionalità, della propria struttura logico-razionale, la quale informa sia il pensiero del soggetto finito (in quanto esso 'appartiene' al pensiero e non viceversa) sia quella che il soggetto finito tenderebbe a individuare come realtà esterna.

È tuttavia molto importante chiarire un punto. Nell'identificare la conoscenza razionale (cioè la conoscenza che procede per concetti e connessioni razionali tra concetti) come l'unica meritevole, da un punto di vista filosofico, di essere chiamata 'vera conoscenza', Hegel non intende negare la validità delle scienze nei loro rispettivi ambiti. L'esigenza di confutare, o se non altro ridimensionare, le rappresentazioni di verità che si danno in altre sfere, sorge piuttosto quando tali rappresentazioni si cristallizzano o pretendono di far valere la propria posizione in merito alla verità come assoluta. Quello che Hegel vuole proporci con la propria concezione della verità è un mezzo per giungere a una più profonda comprensione dei nostri concetti di 'realtà' e 'verità', a qualsiasi livello questi si collochino. Cioè: nell'elaborare la propria concezione di verità, secondo le caratteristiche che sono state esposte nel presente lavoro, Hegel vuole farci anche capire come sia possibile che noi formuliamo tutta una serie di posizioni diverse rispetto alla verità e alla realtà (o oggettività).

Una prova al proposito è il lungo percorso fenomenologico, ma un esempio ancora più lampante è contenuto nella sezione dedicata all'"Idea del vero". Qui Hegel mostra come sia la razionalità stessa a farsi 'parte a se stessa', cioè a particolarizzarsi rispetto all'intero. Nella sua interezza essa sarebbe l'identità di soggettivo e oggettivo. Ma nel farsi parte rispetto a questo medesimo intero, il Concetto stesso si 'divide' e si determina come concetto soggettivo che presuppone a sé (e di contro a sé) un mondo oggettivo. Ma qui è il Concetto medesimo a essersi diviso in soggettivo e oggettivo. È come se Hegel ci dicesse: certamente si dà una concezione di verità secondo cui vi sarebbe da un lato l'oggettività e dall'altro la soggettività che tenta di «render concreta la sua realtà<sup>28</sup> sulle prime astratta, e di riempirla col *contenuto* del mondo presupposto dalla sua soggettività»<sup>29</sup>. Ma questa posizione è resa possibile dal medesimo processo di autodeterminazione dell'Idea come verità assoluta, che per determinarsi deve anche dividersi in un concetto soggettivo e in un'oggettività. Tale posizione è quindi perfettamente contemplata in quanto momento della realizzazione della verità come Idea, come Concetto adeguato. È infatti il più concreto a 'spiegare' e 'produrre' l'astratto. A questo proposito, in

---

<sup>28</sup> In tale passaggio, con «la sua realtà» si deve intendere ciò che la soggettività a questo livello riconosce come propria realtà e cioè se stessa come struttura concettuale (ancora solo formale). La soggettività (o concetto soggettivo) è qui infatti la certezza di avere «nel suo concetto tutta l'essenzialità del mondo oggettivo». *WdL III*, p. 199 (889).

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 200 (889).

precedenza si diceva che è partendo dal sillogismo che può essere ricavato (per astrazione) qualcosa come il giudizio ed è dal giudizio che possono essere ricavate le determinazioni di universalità, particolarità e individualità. Ma queste hanno come 'condizione di possibilità' il giudizio, così come esso ha come condizione di possibilità il sillogismo.

Allo stesso modo, è la verità come Idea che rende ragione del fatto che si possa avere una concezione di verità per cui questa consisterebbe nel riempirsi, da parte di una forma soggettiva, di un contenuto oggettivo (proveniente da un mondo esterno presupposto). E gli stessi motivi per cui questa posizione deve essere superata in una più concreta e speculativa sono ancora una volta contenuti nella verità come Idea. La divisione in concetto soggettivo e oggettivo può generarsi ed essere spiegata solo a partire dalla concretezza e dall'unità dell'Idea. È l'Idea stessa che, determinandosi, e cioè dividendosi da sé in se stessa, mediando sé con sé, origina tutte le posizioni teoriche e pratiche circa la verità e la realtà. Tutte queste posizioni, questi momenti, rientrano nel contenuto in cui l'Idea si è determinata.

Quello che allora Hegel vuole proporci con la propria concezione della verità è un mezzo per giungere a una più profonda comprensione dei nostri concetti di 'realtà' e 'verità', a qualsiasi livello questi si collochino. E la chiave che egli vuole fornirci è quella di considerarci già da sempre come 'appartenenti al pensiero (oggettivo)', cioè a un 'ambiente' di produzione e messa in atto di strutture logico-razionali, che sarebbe più proprio riconoscere come dinamiche di mediazione.

Per il resto, Hegel non intende annientare le concezioni di verità e realtà che si pongono a diversi livelli del sapere e del vissuto, allo stesso modo in cui non intende annullare le determinazioni più povere e astratte del sistema. Si tratta, piuttosto, ogni volta di riportare avanti un'intera massa, senza perdere nulla, e in questa 'massa' non solo è contemplato, ma anzi è *necessario*, il darsi della differenza<sup>30</sup>. Se la verità deve (e vuole) avere un contenuto *determinato*, il passaggio attraverso *diversi* modi del concretizzarsi dell'identità (come identità dell'identità e della non-identità) della razionalità con la (sua) realtà è imprescindibile e costitutivo. Questo lascia spazio a una pluralità di posizioni determinate sulla relazione di verità e realtà, a cui l'unica cosa che si richiede è di non pretendersi assolute.

---

<sup>30</sup> «Nel metodo assoluto il concetto si *conserva* nel suo esser altro, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulterior determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in se stesso». Ivi, p. 250 (953).

– Che strano mondo. Con il passare del tempo il confine tra le ipotesi e la realtà si fa sempre più labile. Di' un po', Tengo, tu da romanziere che definizione daresti della realtà?

– La realtà è dove se ti pungi con un ago ti esce del sangue rosso, – rispose Tengo.

Haruki Murakami, *1Q84* (Libro terzo, p. 244)



## Bibliografia

---

### *Opere di Hegel*

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 1968 ss. (in seguito citato *GW*), Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner, O. Pöggeler, 1968, pp. 1-92 (*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano: Mursia, 1971, pp. 1-120).
- , *Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, 1980 (*Fenomenologia dello Spirito* a cura di E. De Negri, Firenze: La Nuova Italia, 1960, 2 voll.)
- , *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813), Die Lehre vom Wesen*, in *GW*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, 1985 pp. 233-441 (*Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari: Laterza, 2011, tomo secondo, pp. 431-646).
- , *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *GW*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, 1985 (*Scienza della logica*, cit., tomo secondo, pp. 647-957).
- , *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, in *GW*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, 1985 (*Scienza della logica*, cit., tomo primo, pp. 1-430).
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in *GW*, Bd. 13, hrsg. von W. Bonsiepen, K. Grotzsch (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento: Verifiche, 1988).
- , *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. II, trad. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze: «La Nuova Italia» Editrice, 1932.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *GW*, Bd. 20, hrsg. von F. Nicolin, O. Pöggeler, 1969 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad., prefazione e note di B. Croce, Roma-Bari:

Laterza, 2009; in riferimento alla Logica enciclopedica ci si è serviti anche della traduzione *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET, 1981).

—, *Der „Vorbegriff“ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Hrsg. von A. Denker, A. Sell und H. Zaborowski, Freiburg [etc.]: K. Alber, 2010



*Letteratura secondaria*

- Alston, William P. (1996), *A Realist Conception of Truth*, Ithaca: Cornell University Press.
- Arndt, Andreas/Iber, Christian/Kruck, Günter (Hrsg.) (2006), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin: Akademie Verlag.
- (2006a), ‘Die Subjektivität des Begriffs’, in A. Arndt, C. Iber und G. Kruck (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 11-23.
- Aschenberg, Reinhold (1976), *Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, in K. Hartmann (Hrsg.), *Die Ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, mit Beiträgen von F. Schneider, K. Brinkmann und R. Aschenberg, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Baldwin, Thomas (1991), ‘The Identity Theory of Truth’, *Mind* 100, 1, pp. 35-52.
- (2004), ‘Über Wahrheit und Identität’, in C. Halbig, M. Quante und L. Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 21-45.
- Baum, Manfred (1983), ‘Wahrheit bei Kant und Hegel’ in D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgarter Hegel Kongreß 1981, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 230-250; trad. it. “Verità” in Kant e Hegel’, in A. Nuzzo (ed.), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 89-107.
- Beall, JC (2000), ‘On the Identity Theory of Truth’, *Philosophy*, 75, pp. 127-130.
- Beebe, Helen/Dodd, Julian (ed.) (2005), *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford: Clarendon Press.
- /Dodd, Julian (2005a), ‘Introduction’, in H. Beebe, J. Dodd (ed.), *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford: Clarendon Press, pp. 1-16.
- Bellotti, Luca (2008), *Teorie della verità*, Pisa: ETS.
- Bettineschi, Paolo (2010), *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Milano: Vita e pensiero.

- Borutti, Silvana/Fonnesu, Luca (2005), *La verità. Scienza, filosofia, società*, Bologna: Il Mulino.
- Bottone, Angelo (1998), *Newman e Wittgenstein sulla certezza*, Napoli: CUEN.
- Bowman, Brady (2013), *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Bradley, Francis Herbert (1987), *Appearance and Reality*, second edition, London: George Allen & Unwin.
- (1914) ‘On Truth and Copying’, in Id., *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, pp. 107-126 (articolo apparso per la prima volta in *Mind*, 1907).
- (1928), *The Principles of Logic*, London: Oxford University Press.
- Brandom, Robert (1999), ‘Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism’, *European Journal of Philosophy*, 7, pp. 164-189.
- Brandt, Richard/Kim, Jaegwon (1967), ‘The Logic of the Identity Theory’, *The Journal of Philosophy*, 64, 17, pp. 515-537.
- Brinkmann, Klaus (2010), *Idealism Without Limits. Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht [etc.]: Springer.
- Bubner, Rüdiger /Hindrichs, Gunnar (Hrsg.) (2007), *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Burge, Tyler (1993), ‘Concepts, Definitions, and Meaning’, *Metaphilosophy*, 24, 4, pp. 309-325.
- Burgess, Alexis G./Burgess, John P. (2011), *Truth*, Princeton, New Jersey – Oxford: Princeton University Press.
- Campbell, Joseph K./O’Rourke, Michael/Shier, David (ed.) (2002), *Meaning and Truth: Investigations Into Philosophical Semantics*, New York – London: Seven Bridges Press, LLC.
- Candlish, Stewart (1989), ‘The Truth About F. H. Bradley’, *Mind*, 98, pp. 331-348.
- (1995), ‘Resurrecting the Identity Theory of Truth’, *Bradley Studies*, 1, 2, pp. 116-124.
- (1999), ‘Identifying the Identity Theory of Truth’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCIX, pp. 233-40.

- (1999a), ‘A Prolegomenon to an Identity Theory of Truth’, *Philosophy*, 74, pp. 199-220.
- /Damjanovic, Nic (2011), ‘The Identity Theory of Truth’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/truth-identity/>
- Carlson, David G. (2005), ‘Introduction’, in Id. (ed.), *Hegel’s Theory of the Subject*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cartwright, Richard (1987), ‘A Neglected Theory of Truth’, in Id., *Philosophical Essays*, Cambridge, MA – London: The MIT Press, pp. 71-95.
- Ceruti, Mauro (1982), *La hybris dell’onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano: Feltrinelli, pp. 25-48.
- Chiereghin, Franco (1980), *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento: Verifiche.
- (1984), *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*, Trento: Verifiche.
- (1986), ‘La «Fenomenologia dello spirito» nell’interpretazione di M. Heidegger’, *Verifiche*, 15, pp. 365-393.
- (1994), *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- (2003), ‘Principio e inizio in Hegel’, in L. Ruggiu e I. Testa (ed.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano: Guerini e Associati, pp. 523-543.
- (2011), *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma: Carocci.
- Coliva, Annalisa (2003), *Moore e Wittgenstein. Scetticismo, certezza e senso*, Padova: il Poligrafo.
- Corti, Luca (2014), *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma: Carocci.
- D’Agostini, Franca (2005), *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Roma: Carocci.
- (2010), *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2011), *Introduzione alla verità*, Torino: Bollati Boringhieri.

- David, Marian (2001), 'Truth as Identity and Truth as Correspondence', in M. P. Lynch (ed.), *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, Cambridge, MA – London: MIT Press, pp. 683-704.
- (2002), 'Truth and Identity', in J. K. Campbell, M. O'Rourke, D. Shier, (ed.), *Meaning and Truth: Investigations Into Philosophical Semantics*, New York – London: Seven Bridges Press, LLC, pp. 124-141.
- De Vos, Ludovicus (1996), 'Absolute Wahrheit? Zu Hegels spekulativem Wahrheitsverständnis', in H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 179-205.
- (2003), 'Die Wahrheit der Idee', in A. Koch, A. Oberauer und K. Utz (Hrsg.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 153-169.
- Dell'Utri, Massimo (1996), *Il falso specchio*, Pisa: ETS.
- Denker, Alfred/Vater, Michael (ed.) (2003), *Hegel's Phenomenology of Spirit: New Critical Essays*, Amherst: Humanity Books.
- Dodd, Julian /Hornsby, Jennifer (1992), 'The Identity Theory of Truth: Reply to Baldwin', *Mind*, 101, pp. 319-322.
- Dodd, Julian (1995), 'McDowell and Identity Theories of Truth', *Analysis*, 55, 3, pp. 160-165.
- (1996), 'Resurrecting the Identity Theory of Truth: A Reply to Candlish', *Bradley Studies*, 2, 1, pp. 42-50.
- (1999), 'Hornsby on the Identity Theory of Truth', *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCIX, pp. 225-232.
- (2002), 'Recent Work on Truth', *Philosophical Books*, 43, 4, pp. 279-291.
- (2002a), 'Is Truth Supervenient on Being?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102, pp. 69-86.
- (2007), 'Negative Truths and Truthmaker Principles', *Synthese*, 156, 2, pp. 383-401.
- (2008), 'McDowell's Identity Conception of Truth: A Reply to Fish and Macdonald', *Analysis*, 68, 1, pp. 76-85.
- (2000/2008), *An Identity Theory of Truth*, New York: Palgrave MacMillan.
- Dummett, Michael (2006), *Thought and Reality*, Oxford: Oxford University Press; trad. it. *Pensiero e realtà*, Bologna: il Mulino, 2008.
- Düsing, Klaus (1978), 'Ein Entwurf Hegels zur Urteilslogik', *Hegel-Studien*, 13, pp. 9-15.

- (1984) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 15, Bonn: Bouvier.
- (1986), ‘Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativen Logik’, in D. Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 15-38.
- (2010), ‘Ontology and Dialectic in Hegel’s Thought’, in N. G. Limnatis (ed.), *The Dimensions of Hegel’s Dialectic*, London: Continuum Press, pp. 97-122.

Ellis, Fiona (2005), *Concepts and Reality in the History of Philosophy: Tracing a philosophical error from Locke to Bradley*, London, New York: Routledge.

- Engel, Pascal (2001), ‘The False Modesty of the Identity Theory of Truth’, *International Journal of Philosophical Studies*, 9, 4, pp. 441-458.
- (2002), *Truth*, Chesham: Acumen.
- (2005), ‘The Unimportance of Being Modest: A Footnote to McDowell’s Note’, *International Journal of Philosophical Studies*, 13, 1, pp. 89-93.

Ferrarin, Alfredo (2007), ‘Logic, Thinking, and Language’, in R. Bubner und G. Hindrichs (Hrsg.), *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 135-158.

Ferraris, Maurizio (2012), *Manifesto del nuovo realismo*, Roma – Bari: Laterza.

Ficara, Elena (2013), ‘Hegel Within Contemporary Logic’, *Teoria*, XXXIII, 1, (terza serie VIII/1), pp. 297-312.

Findlay, John N. (1963), *Meinong’s Theory of Objects and Values*, Oxford: Clarendon Press.

- Fish, William/Macdonald, Cynthia (2007), ‘On McDowell’s Identity Conception of Truth’, *Analysis*, 67, 1, pp. 36-41.
- /Macdonald, Cynthia (2009), ‘The Identity Theory of Truth and the Realm of Reference: Where Dodd goes Wrong’, *Analysis*, 69, pp. 297-304.
- /Macdonald, Cynthia (2011), McDowell’s Alternative Conception of the World, *International Journal of Philosophical Studies*, 19, 1, pp. 87-94.

Fleischmann, Eugène (1975), *La logica di Hegel*, Torino: Einaudi.

Frege, Gottlob (1892), ‘Über Sinn und Bedeutung’, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pp. 25-50.

- (1918), ‘Il pensiero. Una ricerca logica’, in Id., *Ricerche logiche*, a cura di M. Di Francesco, Milano: Guerini, 1988, pp. 43-74 (‘Der Gedanke. Eine logische Untersuchung’, *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* I, 1918-1919, 58-77).
  - (1983), *Alle origini della nuova logica. Carteggio scientifico con Hilbert, Husserl, Peano, Russell, Vailati e altri*, a cura di G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, A. Veraart, ed. italiana a cura di C. Mangione, Torino: Boringhieri (titolo originale: *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Amburgo: Felix Meiner, 1976).
  - (1984), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. by B. McGuinness, New York: Basil Blackwell.
- Fulda, Hans-Friedrich (1988), ‘Ontologie nach Kant und Hegel’, in D. Henrich und R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 44-82.
- (1991), ‘Spekulative Logik als die «eigentliche Metaphysik» – Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses’, in D. Pätzhold und A. Vanderjag (Hrsg.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln: Dinter, pp. 9-28; tr. it. ‘La logica speculativa come la “vera metafisica”. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica’, in A. Nuzzo (ed.), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 53-68.
  - /Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.) (1996), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gaskin, Richard (2006), *Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, Oxford: Clarendon Press.
- Gaukroger, Stephen (2012), *Objectivity. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Giuspoli, Paolo (2013), *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano: FrancoAngeli.
- Halbig, Christoph (2001), ‘Wahrheitstheorie und Geschichtsphilosophie bei Hegel’, in M. Quante und E. Rószsa (Hrsg.), *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für eine zusammenwachsendes Europa*, Münster: LIT, pp. 105-125.
- /Quante, Michael/Siep, Ludwig (2001), *Direkter Realismus. Bemerkungen zur Aufhebung des alltäglichen Realismus bei Hegel*, in R. Schumacher (Hrsg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn: mentis Verlag, pp. 147-163.
  - (2002), *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- (2004), 'Ist Hegels Wahrheitsbegriff geschichtlich?', in B. Merker u. a. (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*.
- (2004a), 'Das ›Erkennen als solches‹, in C. Halbig, M. Quante und L. Siep, (Hrsg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 138-163.
- /Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hrsg.) (2004), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (2007), 'Pensieri oggettivi', *Verifiche*, XXXVI (1-4), pp. 33-60.
- Harris, Henry S. (1997), 'Hegel's Correspondence Theory of Truth', in G.K. Browning (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Reappraisal*, Dordrecht [etc.]: Kluwer Academic Publishers, pp. 11-22.
- Hartmann, Klaus (Hrsg.), *Die Ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, mit Beiträgen von F. Schneider, K. Brinkmann und R. Aschenberg, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Hay, M. (2002), 'An Identity Theory of Truth', *Australasian Journal of Philosophy*, 80, 2, pp. 242-243.
- Heidegger, Martin (1973), *Sull'essenza della verità*, traduzione, introduzione e note di U. Galimberti, Brescia: La scuola.
- (1997), *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi (edizione originale: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1988).
- Henrich, Dieter/ Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.) (1988), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hornsby, Jennifer (1997), 'The Presidential Address: Truth: The Identity Theory', *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCVII, pp. 1-24; reprinted in M. P. Lynch (ed.) (2001), *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, Cambridge, MA – London: MIT Press, pp. 663-681.
- (1999), 'The Facts in Question: A Response to Dodd and Candlish', *Proceedings of the Aristotelian Society*, XCIX, pp. 241-245.
- (2005), 'Truth Without Truthmaking Entities', in H. Beebe and J. Dodd (ed.), *Truthmakers: The Contemporary Debate*, Oxford: Clarendon Press, pp. 33-47.
- Horstmann, Rolf-Peter (1984), *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein/Ts. Athenaum: Hain.

- (1990), *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt am Main: Hain.
- (1999), ‘What Is Hegel Legacy and What Should We Do With It?’, *European Journal of Philosophy*, 7, 2, pp. 275-287.

Horwich, Paul (1990), *Truth*, Oxford: Blackwell.

- Houlgate, Stephen (1991), ‘Thought and Being in Kant and Hegel’, *The Owl of Minerva*, 21, 2, pp. 131-140.
- (2002-2003), ‘Logic and Nature in Hegel’s Philosophy: A Response to John W. Burbidge’, *The Owl of Minerva*, 34, 1, pp. 107-125.
- (2005), *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell.
- (2006), *The Opening of Hegel’s Science of Logic*, West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.

Ikäheimo, Heikki (2006), ‘Hegel and the Normative Structure of Reality. Review of *Hegels Erbe*, Herausgegeben von Christoph Halbig, Michael Quante and Ludwig Siep. Suhrkamp Taschenbuch, 2004’, *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, 7, 1.

- Illetterati, Luca (2007), ‘L’oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un’introduzione’, in Id. (a cura di), *L’oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, *Verifiche*, XXXVI, 1-4, pp. 13-31.
- (ed.) (2007a) *L’oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, *Verifiche*, XXXVI, 1-4.
- (2013), ‘Pensiero e realtà. La problematizzazione del rapporto fra soggetto e mondo in Kant e Hegel’, *Giornale di Metafisica*, 2-3, pp. 320-354.

Kainz, Howard P. (1969-1970), ‘Hegel’s Characterization of Truth in the Preface to his *Phenomenology*’, *Philosophy Today*, 13, pp. 206-213.

Koch, Anton F./Oberauer, Alexander/ Utz, Konrad (Hrsg.) (2003), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Kreines, James (2006), ‘Hegel’s Metaphysics: Changing the Debate’, *Philosophy Compass*, 1/5, pp. 466-480.
- (2012), ‘Learning from Hegel What Philosophy Is All About: For the Metaphysics of Reason and Against the Priority of Semantics’, *Verifiche*, XLI, 1-3, pp. 129-173.
- (2015), *Reason in the world. Hegel’s Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, in



corso di pubblicazione per Oxford University Press, disponibile al link:  
[https://www.academia.edu/4500447/REASON\\_IN\\_THE\\_WORLD  
THE\\_PHILOSOPHICAL\\_APEAL\\_OF\\_HEGEL\\_S\\_METAPHYSICS](https://www.academia.edu/4500447/REASON_IN_THE_WORLD_THE_PHILOSOPHICAL_APEAL_OF_HEGEL_S_METAPHYSICS)  
S

- Künne, Wolfgang (2003, 2005), *Conceptions of Truth*, Oxford: Clarendon Press.
- Kwon, Dae-Joong (2004), *Das Ende der Kunst. Analyse und Kritik der Voraussetzungen von Hegels These*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.
- Lau, Chong-Fuk (2004), *Hegels Urteilkritik. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- (2006), ‘The Dialectic of Hegel’s Speculative Proposition’, in O’Neill Surber, Jere (ed.), *Hegel and Language*, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 55-74.
- Levey, Ben (2008), ‘Truth, Identity, and Correspondence in Hegel’s Critique of Judgment’, *International Philosophical Quarterly*, 48, 4, Issue 192, pp. 425-436.
- Livieri, Paolo (2012), *Il pensiero dell’oggetto. Il problema dell’Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Trento: Verifiche.
- Longuenesse, Béatrice (2007), *Hegel’s Critique of Metaphysics*, translated by N. J. Simek, Cambridge – Cambridge [etc.]: Cambridge University Press; originally edition: Id., *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- Lynch, Michael P. (2001), *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*, Cambridge, MA – London: MIT Press.
- Macdonald, Cynthia/Macdonald, Graham (ed.) (2006), *McDowell and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- Marconi, Diego (ed.) (1997), *Guida a Wittgenstein. Il «Tractatus», dal «Tractatus» alle «Ricerche», Matematica, Regole e Linguaggio privato, Psicologia, Certezza, Forme di vita*, Roma – Bari: Laterza.
- (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino: Einaudi.
- McCall, Bradford (2009), ‘An Identity Theory of Truth. By Julian Dodd’, *Heythrop Journal*, 50, 3, pp. 525-526.

- McDowell, John (1977/1998), 'On the Sense and Reference of a Proper Name', reprinted in Id., *Meaning Knowledge and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 171-198.
- (1984/1998), 'De Re Senses', reprinted in Id. *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 214-227.
- (1986/1998), 'Singular Thought and the Extent of Inner Space', reprinted in Id. *Meaning, Knowledge and Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 228-59.
- (1996), *Mind and World, With a New Introduction*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press; trad. it. *Mente e mondo*, Torino: Einaudi, 1999.
- (1996a). 'Reply to Gibson', in E. Villanueva (ed.), *Perception: Philosophical Issues*, 7, Ridgeview, Atascadero, pp. 283–301.
- (1998), 'Response to Peacocke', *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, 414-499.
- (1999), 'Responses', in M. Willaschek (ed.), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, Münster: LIT Verlag, pp. 91-114.
- (2005), 'The True Modesty of an Identity Conception of Truth: A Note in Response to Pascal Engel (2001)', *International Journal of Philosophical Studies*, 13,1, pp. 83-88.
- (2006), 'Responses', in C. Macdonald and G. Macdonald (ed.), *McDowell and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- (2008), 'Avoiding the Myth of the Given', in J. Lindgaard (ed.), *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Oxford: Blackwell, pp. 1-14.
- (2008a), 'Responses', in J. Lindgaard (ed.) *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Oxford: Blackwell, pp. 200-267.
- (2009), 'Hegels Idealism as Radicalization of Kant', in Id., *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 69-89.
- (2009a), *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Mioli, Giovanna (2011), 'Verità e certezza nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel', *Verifiche*, XL, 4, pp. 1-38.
- Moore, George E. (1899), 'The Nature of Judgment', *Mind*, 8, 30, pp. 176-193.
- Newman, Andrew (2004), *The Correspondence Theory of Truth: An Essay on the Metaphysics of Prediction*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Noonan, Harold/Curtis, Ben (2014), 'Identity', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/identity/>>.
- Nuzzo, Angelica (ed.) (1993), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- (2003), 'The Truth of *Absolutes Wissen* in *Hegel's Phenomenology of Spirit*', in Denker A., Vater M. (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Amherst: Humanity Books, pp. 265-293.
- (2006), 'The Language of Hegel's Speculative Philosophy', in O'Neill Surber, Jere (ed.) (2006), *Hegel and Language*, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 75-91.
- (2009), "... As If Truth Were a Coin!" – Lessing and Hegel's Developmental Theory of Truth', *Hegel-Studien*, 44, pp. 131-155.
- (ed.) (2010), *Hegel and the Analytic Tradition*, London – New York: Continuum.
- O'Neill Surber, Jere (ed.) (2006), *Hegel and Language*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Pinkard, Terry (1994), *Hegel's Phenomenology: The sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- (1990), 'Hegel and Category Theory', *Review of Metaphysics*, 43, 4, pp. 839-848.
- (2004), *Kantische Tragödie und Hegelschen Romantik*, in F. Menegoni und L. Illetterati (Hrsg.), 'Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken', Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 117-134.
- Pitcher, George (ed.) (1964), *Truth*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Puntel, Lorenz B. (1990), *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, Berlin – New York: de Gruyter.
- (2000), 'The 'Identity Theory of Truth': Semantic and Ontological Aspects', in J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 351-358.
- (2001), 'Truth, Sentential Non-Compositionality, and Ontology', *Synthese*, 126, pp. 221-259.
- (2002), 'Der Wahrheitsbegriff. Ansatz zu einer semantisch-ontologischen Theorie', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 6, pp. 871-891.

- (2005), ‘Hegels Wahrheitskonzeption. Kritische Rekonstruktion und eine „analytische“ Alternative’, *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 3, pp. 208-242.
- Quante, Michael (2002), ‘Reconciling Mind and World: Some Initial Considerations for Opening a Dialogue between Hegel and McDowell’, *The Southern Journal of Philosophy*, XL, pp. 75-96.
- Rametta, Gaetano (1992), *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della “Prefazione” alla “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, Schio: Guido Tamoni.
- (2009), ‘La “proposizione speculativa” nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel’, *Fenomenologia e società*, 2, pp. 105-116.
- Redding, Paul (1996), *Hegel’s Hermeneutics*, Ithaca: Cornell University Press.
- (2007), *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2010), ‘Hegel’s Anticipation of the Early History of Analytic Philosophy’, *The Owl of Minerva*, 42,1-2, pp. 19-39.
- (2014), ‘Georg Wilhelm Friedrich Hegel’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>.
- (2014a), ‘The Role of Logic ‘Commonly So Called’ in Hegel’s Science of Logic’, *British Journal for the History of Philosophy*, 22, 2, pp. 281-301.
- Ruggiu Luigi/ Testa, Italo (ed) (2003), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano: Guerini e Associati
- Russell, Bertrand (1903), *The Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press, (2nd ed. 1937, London: Allen and Unwin).
- (1904) ‘Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions’ (I), (II.), (III.), *Mind*, respectively: 13, 50, pp. 204-219; 13, 51, pp. 336-354; 13, 52, pp. 509-524; reprinted in Id., *Essays in Analysis*, ed. by D. P. Lackey, New York: Braziller, 1973, pp. 21-76.
- (1905) ‘On Denoting’, *Mind*, 14, 56, pp. 479-493.
- (1906) ‘The Nature of Truth’, *Mind*, 15, 60, pp. 528-533.
- (1906-1907), ‘On the Nature of Truth’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 7, 1, pp. 28-49.
- (1910) ‘On the Nature of Truth and Falsehood’, in Id., *Philosophical Essays*, London: George Allen & Unwin, 1966, pp. 147-159.
- (1973) *Essays in Analysis*, ed. by D. P. Lackey, London: George Allen & Unwin.

- Salomon, Werner (1982), *Urteil und Selbstverhältnis. Kommentierende Untersuchung zur Lehre vom Urteil in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Schäfer, Reiner (2006), ‘Hegels identitätstheoretische Deutung des Urteils’, in A. Arndt, C. Iber, G. Kruck (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 48-68.
- Schantz, Richard (2000), ‘Warum Wahrheit kein epistemischer Begriff ist’, in J. Nida-Rümelin (Hrsg.), *Rationalität, Realismus, Revision. Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 359-366.
- (2001), ‘Truth and Reference’, *Synthese*, 126, pp. 261-281.
- Schumacher, Ralph (Hrsg.) (2001), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn: mentis Verlag.
- Siep, Ludwig (1991), ‘Hegel’s Idea of a Conceptual Scheme. Review of R. Pippin, Hegel’s Idealism’, *Inquiry*, 34, pp. 63-76.
- Solomon, Robert C. (1975), ‘Truth and Self-Satisfaction’, *Review of Metaphysics*, 28, 4, pp. 698-724.
- Spieker, Michael (2009), *Wahres Leben denken. Über Sein, Leben und Wahrheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hegel-Studien, Beiheft 51, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (1992), *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh.
- (2006), ‘Warum ist der Begriff sowohl Urteil als auch Schluss?’, in A. Arndt, C. Iber, G. Kruck (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 24-47.
- Stern, Robert (1993), ‘Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?’, *Mind* 102, 408, pp. 645-647; reprinted in R. Stern, *Hegelian Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 77-79.
- (2009), *Hegelian Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.
- Stock, Guy (ed.) (1998, reprinted 2004), *Appearance and Reality: New Essays on Bradley’s Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.

- Suhm, Christian/Wagemann, Philip/Wessels, Florian (1999), 'Ontological Troubles with Facts and Objects in McDowell's *Mind and World*', in M. Willaschek (ed.), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, Münster: LIT Verlag, pp. 27-33.
- Sullivan, Peter M. (2005), 'Identity Theories of Truth and the *Tractatus*', *Philosophical Investigations*, 28, 1, pp. 43-62.
- Surber, Jere P. (1975), 'Hegel's Speculative Sentence', *Hegel-Studien*, 10, pp. 211-230.
- Theunissen, Michael (1975), 'Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff', in *Denken im Schatten des Nihilismus, Festschrift für W. Weischedel zum 70. Geburtstag*, Hrsg. von A. Schwan, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 164-196; trad. it. 'Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità', in A. Nuzzo (ed.), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 109-136.
- (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Trisokkas, Ioannis (2008), 'Truth, Judgment and Speculative Logic: Chong-Fuk Lau, Hegels Urteilkritik. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik (München: Wilhelm Fink Verlag, 2004)', *Bulletin of the Hegel Society Britain*, 57/58, pp. 154-172.
- (2012), *Pyrronian Skepticism and Hegel's theory of Judgment: A Treatise on the Possibility on Scientific Inquiry*, Leiden – Boston: Brill.
- Utz, Konrad, '„Alles Vernünftige ist ein Schluß“. Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das spekulative Denken', in A. Arndt, C. Iber, G. Kruck (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 181-204.
- Volpe, Giorgio (2012), *La verità*, Roma: Carocci.
- Walker Ralph C.S. (1989), *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, idealism*, London – New York: Routledge.
- (1998), 'Bradley's Theory of Truth' in Guy Stock (ed.), *Appearance and Reality. New Essays on Bradley's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, pp. 93-109.
- Wesche, Tilo (2009), 'Hegel und die Wahrheitstheorien der Gegenwart. Ein Streit unter Nachbarn', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 3, pp. 355-375.

- Westphal, Kenneth R. (1989), *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht: Kluwer.
- (2003), *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis: Hackett.
- Willaschek, Marcus (ed.), *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, Münster: LIT Verlag.
- Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Torino: Einaudi, 1964.
- (1950-51), *Della certezza*, a cura di M. Trinchero, Torino: Einaudi, 1978.
- (1953), *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino: Einaudi, 1999.
- Wright, Crispin (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Zaborowski, Holger (2003), *Reason, Truth, and History: The Early Hegel's Philosophy of History*, in Denker A., Vater M. (ed. by), *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Amherst: Humanity Books, pp. 21-58.





## Ringraziamenti

---

Nel gennaio del 2012 avevo vinto da poco un posto di dottorato e il professor Illetterati pensò bene di farmi un discorso: «Bisogna cominciare subito a lavorare sodo, tre anni passano in un lampo. La fine è praticamente dopodomani».

Aveva ragione.

Ora che è dopodomani, posso dire che tre anni – a questa età – hanno la forma di una piccola vita. Una fase di profonda transizione, che ha però in sé una qualche compiutezza. Ma non si ‘transita’ mai da soli.

Desidero ringraziare il professor Luca Illetterati, per aver avuto fiducia in me anche quando io non l’avevo. Per essere stato una presenza costante e mai invadente.

Grazie ai professori Franco Chiereghin e Antonio Nunziante, perché in qualche modo tutto è cominciato con loro.

Un grazie di cuore al professor Paul Redding, che mi ha accolta dall’altra parte del mondo e che quando produceva un pensiero nuovo, chiudeva gli occhi come stesse sognando.

Grazie al professor Michael Quante, per avermi dato, con l’esempio, strumenti robusti per fare ricerca filosofica.

Ringrazio i miei genitori e mia sorella: l’unica vera casa che io conosca è nel nostro numero quattro.

Grazie alle mie nonne, ai cui volti l’età ha donato espressioni magiche, che non si misurano più con il tempo, ma con i gradi di comprensione della vita.

Un ringraziamento pieno di riconoscenza alle mie custodi, Mimma e Novella, per le invenzioni, gli esperimenti, le ‘archiviazioni’, perché mi mostrano cosa significhi essere una persona buona.

Grazie ad Alessandra Franco e Alessandra Saugo, che anche se non si conoscono, non hanno lo stesso nome per sbaglio. Donne profonde, plasmate di linguaggio, di fosforescenze.

Grazie ad Andrea, Federico, Francesco, Luca, Matilde, Michela e Nicolò, per aver reso le due settimane prima della consegna un’avventura. Sembrava quasi fosse estate.

