

## *Circolo e spirale. Il cuneo del contingente della filosofia sistematica*

Rossella Bonito Oliva<sup>1</sup>

RESUMO: O artigo discute o problema da vontade na *Filosofia do Direito* de Hegel. Tomando como chave de leitura justamente o § 7 das *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a autora explicita os principais aspectos da vontade, que então se apresenta como o conceito central na efetivação do mundo do espírito ou novo mundo como o mundo da liberdade realizada. Trata-se mais especificamente de uma determinação do contingente e do finito como o espaço no qual a consciência – e sobretudo a consciência moral – se move na relação ao âmbito objetivo do Direito; em outros termos, como o espaço a partir do qual, em meio ao arbítrio, à acidentalidade e ao erro, a comunidade ética se efetiva na forma do Estado. Daí as metáforas do círculo e da espiral enquanto formas de expressão mais adequada da articulação entre as esferas do humano e do divino aí em jogo.

Palavras-chave: Hegel, Vontade, Liberdade, Razão, Direito, Estado

ABSTRACT: The article discusses the problem of will in the *Philosophy of Law* of Hegel. Taking as key to reading just the § 7 of *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, the author explains the main aspects of will, then presents itself as the central concept in effectuation of the world of spirit or new world as the world of freedom held. It provides a more specifically of a determination of the contingent and the finite as space in which the consciousness – and especially the conscience – moves in the relationship to objective framework of the law, in other terms, such as space from which, in the midst of free will, accidentality and the error, the community policy is effective as of the state. Thence the metaphors outside of the circle and spiral as forms of expression the most proper to articulation between the human and the divine at stake.

Keywords: Hegel, Will, Freedom, Reason, Law, State

### **I. Gravità e libertà. Un problema di transiti**

Nel paragrafo 7 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel afferma che “la libertà (...) costituisce la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo”. In questa affermazione è racchiusa la consapevolezza hegeliana dell’eccedenza dell’uomo rispetto ad ogni altro vivente, teso tra due forze, l’una corporea, l’altra ideale che lo lasciano per così dire continuamente sbilanciato fin quando non si dischiude quel non-più-naturale che fa del corpo umano il medio dell’oggettivazione della libertà come forza gravitazionale della volontà. Due gravità nel passaggio del punto di applicazione del vettore della forza che attira e determina il movimento di due totalità non coincidenti, in cui la gravità come sostanzialità del corpo nella determinazione della volontà viene investito dall’elemento costitutivo della libertà. L’itinerario dell’identificazione dell’umano è dunque giocato nella complessità di questo movimento, che non è una purificazione o una sublimazione, ma nel suo dipanarsi manifesta la complessità e la dinamicità della realtà spirituale: totalità di momenti diversamente dislocati e altrimenti-

1. Professora/pesquisadora vinculada a Università degli Studi di Napoli “L’Orientale” – Itália, membro da Hegels-Vereinigung desde 1999. Texto submetido em outubro de 2008 e aprovado para publicação em janeiro de 2009.

ti funzionanti in configurazioni diversificate. E' evidente che la gravità della volontà è volontà di gravità, di peso specifico come consistenza e materia di una libertà che nel suo formalismo lascerebbe la complessità interiore nella sua opacità e l'apertura della relazione priva di orizzonte.

E' questo l'inveramento dell'umano nello spirito soggettivo, in cui la negazione agisce dall'interno come liberazione dalla gravità della corporeità e di tutto quanto resiste al pieno dispiegamento della potenza dello spirito dall'anima, alla coscienza, alla realtà spirituale. Se le figure sono destinate a trapassare l'una nell'altra e i momenti a combinarsi diversamente nelle prospettive diversificate dei procedimenti scientifici, i modi della conoscenza modulano forme di determinazione in cui il soggettivo si fa realtà effettuale. Quanto compare, perciò, articolato nell'antropologia, fenomenologia e psicologia è l'unitaria realtà spirituale considerata nella sua processualità, a partire dalla considerazione dell'uomo nella sua costituzione psicofisica, nel suo aprirsi al mondo come coscienza fino al suo darsi realtà come spirito pensante e volente. L'inconscio non si traduce del tutto nella coscienza e la coscienza non si risolve senza residui nell'Io che è Noi della realtà spirituale. L'anima è già realtà spirituale, lo spirito conserva zone d'inconscio, in una circolarità in cui la ripetizione è sempre un differenziarsi dei momenti nell'unico movimento della manifestazione e della autoconoscenza della realtà spirituale. Da questo punto di vista la filosofia dello spirito soggettivo disegna una storia dell'autocoscienza pensata nel suo movimento di inveramento immanente alla oggettivazione dello spirito, una storia di eventi interpretata da prospettive diverse, ma sempre carica di tutti i momenti: né una successione, né tanto meno un'idealizzazione.

In definitiva se la filosofia riconfigura i propri contenuti ripensando le formulazioni delle scienze considerate nella loro complementarietà e genesi, ne valuta anche la capacità di determinazione, il potere che quel sapere ha sul determinarsi del poter essere tutto del mondo spirituale. La filosofia è la verità come "vita che non passa", principio di stabilizzazione dell'infinita ricchezza e tensione dello spirituale, che nella sua vitalità immediata, come ogni vivente, cerca la stasi e la quiete, ma è permeato da pulsioni prive di uno specifico oggetto di investimento. La filosofia allora inverte il telos della vita, ma lo assume in una strategia che sposta continuamente il confine tra interno e esterno fino a giungere alla verità come sapere delle oggettivazioni, ad un mondo come mondo dello spirito pensato concettualmente. Questo movimento si produce solo nel pieno dispiegamento e nella dialettica riconfigurazione dell'intero nell'immanente gioco dialettico tra i momenti: soggettivazione, in cui il dato è fatto proprio, il particolare riconciliato nella sua universalità, l'ideale concretizzato nella sua manifestazione. L'oggettivazione del soggettivo, il rovesciarsi di ogni determinazione prodotta dalla riflessione - dalla scienza ancora imbrigliata nella opposizione di soggettivo e oggettivo - nella determinazione riflettente come momento destinato a trapassare nel concetto attraverso il movimento compiuto della negazione, in cui il nuovo equilibrio si è prodotto nel bilanciamento delle determinazioni che dà luogo a nuove realtà. In questa processualità la soggettivazione

è l'autodeterminazione della soggettività, in un movimento di liberazione dalla fissità di ogni relazione, in cui il soggettivo introduce continuamente l'intervallo e lo scarto anche lì dove appare la consonanza tra Io e noi, tra l'opera di tutti e di ciascuno. La soggettivazione è, dunque, un movimento circolare, in cui libertà soggettiva e libertà oggettiva si riversano e procedono l'una nell'altra, senza per questo sovrapporsi l'una all'altra.

Soggettivo e oggettivo, interno ed esterno allora non sono dati, ma risultato dell'esperienza, in cui a giocare è l'articolarsi della relazione piuttosto che la posizione reciproca dei momenti. Ogni soggettivazione è anche assoggettamento ad un comune interiorizzato, in cui il corpo si fa strumento dell'anima all'interno di un universo simbolico - seconda natura - per cui l'espressione compiuta del corpo umano è insieme esteriorizzazione di un'interiorizzazione. Il determinarsi a realtà effettiva dell'anima sul doppio registro della memoria inconscia e della ricettività acquista la sua propria determinazione e manifestazione soltanto a partire dalla relazione che la coscienza istituisce con la sua interiorità, illuminando e facendosi centro di questa opaca e pulsante ricchezza interiore. D'altra parte il *Bewusst-sein* è intrinsecamente carico di questa interiorità che giunge ad espressione nell'esperienza della realtà esterna, lì dove si costituisce come relazione negativa individuandosi attraverso i contenuti della propria determinazione.

La realizzazione della potenza più alta dello spirito, perciò, non azzera la natura, in quanto essenziale allo spirito, né arresta il movimento del negativo come radice della sua emancipazione dall'esteriore ordine del naturale. Nel reiterarsi della relazione si alimenta il divenire, la sua intima storicità che ha nella coscienza individuale, all'interno delle potenze di un mondo, il punto tragicamente ineludibile. Che questa sia solo l'apparenza in cui si dispiega l'essenza più propria dello spirituale non toglie che la plasticità e l'elasticità dello spirito lascino aperto un intervallo, decisivo per il movimento della soggettivazione che si costituisce nella relazione. È il luogo della resistenza e dell'oscurità in cui agiscono ad un tempo l'intrinseco dinamismo e la trama transindividuale per cui ogni esistenza si individua attraverso l'esperienza della frattura di ogni continuità lineare.

Permane nel sistema hegeliano una spina kantiana, che Hegel riconosce in quanto Kant si è spinto a concepire "lo spirito come coscienza, fino alla fenomenologia, non intuendone il necessario sbocco nella filosofia dello spirito"<sup>2</sup>. Perciò il momento fenomenologico, il manifestarsi dello spirito nella scissione e nella relazione delle figure di coscienza e autocoscienza, permane anche nel sistema enciclopedico, là dove Hegel insiste sulla soggettivazione a partire dall'articolazione idea-natura-spirito, in cui il momento dell'apparenza o dell'apparire in altro non è solo passaggio ininfluenza. Il momento successivo, la psicologia ha a proprio contenuto quanto la scienza dell'esperienza della coscienza, il sapere di sé, ha prodotto in termini di co-

2. G. W. F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke* 20 voll. A cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Surkamp Frankfurt a.M. 1971, Bd.IX- X, § 415 (D'ora in avanti cit. con *Enc.* seguito dal numero del paragrafo).

noscenza, da cui scaturisce la peculiare oggettivazione della realtà plurale e dinamica dello spirito vivente.

Prima come *Bewust-sein* e poi come *Gewissen*, la coscienza però mantiene una posizione strategica nell'articolazione di soggettivo e oggettivo, scaturigine della ragione autoconsapevole e oggettivata nelle figure di un mondo. Snodo della manifestazione in cui si dischiude l'"essenza dello spirito" in quanto libertà: la potenza del negativo è poter astrarre da ogni cosa, sopportare il "dolore infinito" mantenendosi "affermativo in questa negatività"<sup>3</sup>.

Il soggettivo stesso è il terreno più proprio, il venire alla presenza dello spirito, a partire dalla scissione che istituisce la modalità specifica della relazione nello spirito: non solo negativo della natura - non-più-naturale - ma in primo luogo messa a distanza del portato dell'esperienza, ostinato ripiegarsi su di sé, reiterata affermazione del Sé come centro, lì dove in senso proprio è superata ogni immediatezza soggettiva (la datità psico-fisica) e oggettiva (i contenuti dell'esperienza). La scissione si risolve nel lavoro e nel riconoscimento reciproco, in cui emerge la stabile autoreferenzialità dell'autocoscienza, un Io che è Noi, non più ostinatamente esclusivo ed escludente, ma concretamente universale nell'articolazione di un mondo spirituale come terreno dialettico di identità e differenza. Quest'operare sull'immediatezza dal lato soggettivo e dal lato oggettivo, infatti, produce il passaggio dall'identità astratta al concreto, in quanto l'astratto è il non ancora riconosciuto e compiuto dal movimento della coscienza nell'esperienza. Si tratta dei passaggi in cui all'ostinata riproposizione del Sé si oppone il movimento della vita come desiderio di appagamento che riporta alla luce non più la molteplicità esterna, quanto la plurivocità interna. E' lo stesso movimento della riflessione che disvela un'interiorità complessa e fluida. Nel riemergere della natura vivente come natura propria la mediazione non risulterà da una rimozione, ma da un riposizionamento delle parti o meglio dall'individuazione di un dispositivo che scioglie nella relazione l'opposizione reciproca tra Sé e Io, tra Io e mondo, aprendo un nuovo fronte nel movimento dell'esperienza. L'immediato darsi di un soggettivo in relazione a un oggettivo ha il suo terreno e la sua condizione di possibilità nell'unità del *Selbst*, gestito e sostenuto da un *Sein* determinatosi nella trama continua di questa ricchezza. La ragione è "l'autocoscienza, ossia la certezza che le sue determinazioni sono tanto oggettive - determinazioni dell'essenza delle cose - quanto suoi propri pensieri", ossia la verità come sapere. In tale contesto la ragione è la verità del contrasto - la trama sotterranea - che può venire alla luce attraverso il cammino della coscienza verso il sapere. E' lì che la ragione conquista il suo elemento, il nous "questo elemento privo di contrasto", là dove "il pensiero è quest'uno e medesimo centro, nel quale, come nella loro verità, tornano i contrasti"<sup>4</sup>.

La prima configurazione fenomenologica della ragione definisce,

3. *Enc.* § 382.

4. *Ibidem*, § 467.

nella loro distinzione, totalità che in maniera ancora astratta anticipano quanto alla fine trova il centro da cui partono e tornano le opposizioni, da cui prende corpo quell'uno e medesimo centro, che non rimane punto indifferente e statico, in quanto risultato di successivi spostamenti e riconversioni della relazione dell'Io al mondo interno ed esterno. Se però l'apparire stesso implica il porsi della scissione e la sua risoluzione nel sapere apparente della coscienza, questo momento è necessario perchè il centro sia attivo come soggetto di questo movimento di negazione, il cui esito è da un lato la soggettivazione e dall'altro il mondo della libertà realizzata, la seconda natura come mondo spirituale<sup>5</sup>. All'inizio dello spirito soggettivo si dà l'astratto poter essere tutto dello spirito - l'anima - come prefigurazione della scena in cui la coscienza si muoverà, in primo luogo nel senso dell'ostinatezza reiterata nel suo riferimento a un oggettivo, poi nella relazione attraverso la quale quella originaria sfera indeterminata, perchè ancora inarticolata, si riempie e si manifesta nelle sue espressioni. Per approdare infine nel rassicurante e familiare profilo della totalità, della coerenza della sfera dello spirituale, terreno ad un tempo dell'esperienza e della legittimazione della soggettività. In questo nodo emerge concretamente lo spirito soggettivo teoretico e pratico, in cui "la volontà è un modo particolare di esser del pensiero: il pensiero in quanto si traduce in esistenza, in quanto impulso a darsi esistenza"<sup>6</sup>. In tal senso teoretico e pratico si saldano nella volontà che è l'impulso del pensiero a darsi esistenza, non una quieta oggettivazione, nella misura in cui l'impulso riceve soddisfazione e appagamento - la concreta esistenza dello spirito - attraverso un medio plastico e elastico, ma carico della complessità dialettica della soggettivazione.

## II. Le ragioni della volontà

Il mondo spirituale come nuovo mondo è l'oggetto della filosofia del diritto hegeliana, trattazione scientifica - il mondo della libertà realizzata - oltre una considerazione storica delle oggettivazioni dello spirito, ma anche al di qua dell'articolazione logica, di cui contenuto è la struttura, il profilo, l'ombra più che la realtà nel suo snodarsi storico. Questo processo di determinazione sarà necessariamente dialettico, là dove la speculazione coglie nella realtà concreta il movimento in cui dall'essenza si dischiude il concetto dello spirito, in cui centrale è la volontà come impulso a darsi esistenza in quanto scaturigine della realtà spirituale.

Se, dice Hegel, il processo dialettico nell'essere è "passare in altro", nella sfera dell'essenza esso è "l'apparire in altro", mentre il movimento del concetto è "sviluppo"<sup>7</sup>. Tra l'apparire in altro e il movimento dello sviluppo si dà l'inverarsi della libertà nella necessità e della necessità nella libertà, nella misura in cui l'altro del passare e dell'apparire è risolto nell'unitario movimento dello sviluppo: momento, in cui la volontà esperisce lo scarto tra

5. Cfr. R. BONITO OLIVA, *La "seconda natura" in Hegel in Diritto naturale e filosofi classica tedesca*, a cura di L. Fonesu e B. Henry, Pacini Editore 2000, p. 135-154.

6. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke.*, cit. Bd. VII, § 4 Z (d'ora in avanti cit. con *G. Ph. R.*, seguito dal numero del paragrafo)

7. *Enc.* § 161 Z

l'impulso e la sua soddisfazione, tra il soggettivo e l'esperienza dell'oggettivo. La prima esperienza dell'essere "soggetti alla necessità" si presenta come cosa dura e triste, fin quando la libertà rimane un anelito interiore che sperimenta la resistenza della necessità come esteriore. Diventano momenti di un unico tutto nella relazione, nel togliersi della necessità nella libertà là dove l'uomo sia giunto alla piena conoscenza del tutto, della connessione nella quale ogni esistenza si dà. Questo il risultato di ciò che Hegel chiama "un gioco del concetto" in cui l'altro che viene "posto mediante questo movimento in effetti non è un altro"<sup>8</sup>, in senso assoluto, piuttosto il medio in cui l'essere l'uno l'altro esteriore si determina come sviluppo. Tuttavia il trapasso conserva un "aspetto duro", resistente. Il riunificarsi di questo movimento complesso nello sviluppo non si risolve nella nullificazione del trapasso e dell'altro resistente, piuttosto nella relazione, in cui l'opposizione - non i singoli momenti - si toglie nel superamento della scissione in cui ricade sempre il finito, quando rimanga nel suo ostinato isolamento, fermo all'universo della rappresentazione.

In questo orizzonte l'eticità è l'inveramento del punto di vista morale, a sua volta determinazione della sfera astratta del diritto. Se il diritto astratto passa in altro, nella moralità, la moralità si inverte smascherando il non essere altro di quell'altro in cui appare. Nella complementarità tra punto di vista morale e mondo etico si delineano due movimenti in cui il profilo della totalità è una volta costruito sull'articolazione soggettiva del punto di vista morale, un'altra sulla preponderanza oggettiva del mondo etico. Il mondo etico perciò si origina nel determinarsi del soggetto a partire da una rottura, dalla scissione prodotta nel giudizio morale che rompe l'astrazione del diritto e si inverte nell'etico superando l'astrazione della legge giuridica nell'**esigenza** soggettiva del volere: più che bisogno, più che domanda, *Forderung*, pretesa. In questo termine vi è tutta l'ambiguità della forza e dell'esigenza: il non poterne fare a meno come testimonianza di un Io che accampa diritti.

Si tratta del processo dialettico introdotto nel mondo dello spirito dalla libertà soggettiva, in quanto carattere universale dell'uomo. Da questo punto di vista l'universo etico procede e risolve l'opposizione nella comunità regolata di individui plurali, senza per questo poter cristallizzare lo sviluppo di cui è risultato. Esso rimane sottoposto a due tribunali, quello della libertà soggettiva e quello della necessità oggettiva, il tribunale della coscienza e il tribunale del mondo, motori della dialettica del reale effettivo, non giudici formali e assoluti, ma interpreti dell'esistente ineludibilmente segnato dalla trasformazione. Se il tribunale della coscienza è condizione di possibilità della tensione al dover essere che scioglie la statica configurazione di un mondo retto da una legge posta, ma non condivisa, in cui si gioca la pienezza della totalità etica, il tribunale del mondo rimette in gioco il diritto del contingente su tutto quanto è prodotto del movimento dello spirito.

In questo senso il rinvio allo spirito soggettivo, ovvero alla soggettivi-

8. *ivi*, § 161 Z

vazione nella libertà soggettiva delinea la sfera del mondo etico come scena di soggetti liberi, mentalmente educati e non semplicemente subordinati all'universalità del pensiero<sup>9</sup>, portatori di esigenze e di diritti. L'emergere del *Bewust-sein* è il punto di svolta in cui la vita prende forma umana nella dialettica tra desiderio, coscienza e ragione, in cui il punto di vista della moralità fa da cerniera e ponte di passaggio tra il diritto astratto e il mondo etico. Questa la prospettiva della coscienza tesa tra la possibilità astratta della vita spirituale e la sua attualità come *logos*, *focus* di una realtà articolata che si determina nell'esperienza concreta.

Tra il il Sè e l'Io che è Noi linguistico-culturale, come già la coscienza tra il non-più-naturale e il non-ancora-spirituale, tra la vita come appetito e la coscienza desiderante, la coscienza morale introduce e rende possibile il passaggio tra persona e cittadino, tra il positivo delle forme giuridiche e il determinarsi di un mondo della libertà realizzata. Se l'individuo rimane il punto di vista invalicabile della comunità moderna, solo la coscienza morale dis-potivizza l'esteriorità della legge giuridica nell'interiorizzazione del *nomos* come proprio, regola dell'esigenza morale: non limitazione, ma condizione di possibilità di una comunità singolare e plurale insieme. Non si tratta di una sottrazione al vincolo della legge, piuttosto di un'interiorizzazione che toglie alla legge la sua esteriorità formale.

La sfera giuridica nella sanzione della legge perciò circoscrive nel divieto il poter essere tutto della natura umana - né animale, né divina - ma ciò che essa può fare non rimane confinato all'ambito giuridico, giacché la forza della legge produce solo un'esteriore limitazione della forza espansiva della vita e non toglie il valore e la contingenza della libertà soggettiva. In altri termini la legge non fissa la vita, né tanto meno può imbrigliare la libertà soggettiva: senza vita non si dà libertà e senza libertà non si dà vita, lo spazio politico è caratterizzato da questa complessità che non può essere azzerata in nessuna forma di astrazione.

Alla compattezza del mondo del diritto astratto positivo, perciò, la coscienza morale contrappone un movimento di negazione, un giudizio: in essa agisce "la soggettività della libertà", che si dà nell'antitesi immediata tra volontà individuale e volontà universale. La frattura, perciò, si riapre nella misura in cui soltanto la relazione istituita tra la volontà e l'ordine del mondo comune consente l'oggettivazione di una realtà spirituale, che non comporta adeguamento o coincidenza dell'una nell'altra.

Il punto di vista morale è il punto di vista dell'esistenza, che nell'esercizio del diritto della persona capace di determinarsi non solo nella subordinazione alla legge, ma a partire dalla consapevolezza dei limiti posti nel diritto, procede all'autodeterminazione come articolazione (*Ur-teilung*) di quanto si dà semplicemente: il mondo oggettivo del diritto è messo alla prova nella capacità di sopportare le ragioni del soggetto nel suo risolversi all'azione, da cui procede il bene come il male nei tempi e negli spazi della coscienza,

9. *Ibidem*, § 20

secondo il "punto di vista della differenza, finità e fenomenicità del dovere"<sup>10</sup>. E' questo il punto di svolta in cui il soggetto fa esperienza di un poter essere altrimenti che non si risolve nella formale obbedienza all'ordine giuridico astratto, in cui pure si dà una legislazione non-più-naturale, ma si pone come autonomia. Il punto di vista morale, perciò, non mette in questione il diritto astratto nei suoi contenuti, porta allo scoperto piuttosto l'esperienza della divaricazione tra legge e determinazione della volontà. Nel superamento di questa divaricazione si gioca l'autonomia della volontà che non è eccedenza, ma interiorizzazione e riconoscimento della legge come propria. Tra il valore dell'individuo e il bene, il superamento della polarizzazione e della distanza tra esistenza e dover essere consente l'autodeterminazione della soggettività, in quanto intrinseca tensione al bene, sia pure nella contingenza "in quanto riflessa in sé e identica a sé, (che) è l'infinita contingenza che è in sé della volontà: la sua soggettività"<sup>11</sup>.

### III. Le ragioni del limite e la potenza della volontà

Contingente e finito è lo spazio in cui la coscienza si muove nella relazione all'ambito oggettivo del diritto, per cui anche là dove si adegua alla legge riconoscendola solo come una limitazione esteriore, accede al "poter essere altrimenti"<sup>12</sup>. La volontà, invece, nella sua manifestazione pretende un valore assoluto, cosicché la relazione all'altro non è determinata dal divieto giuridico<sup>13</sup>, là dove il compimento del fine esige la consonanza della volontà propria e di altri, secondo una relazione positiva<sup>14</sup>. La realizzazione del fine nell'azione mantiene ad un tempo il valore di essere un che di particolare - il proprio - che in sé ha però l'oggettività del concetto, di essere cioè determinazione della volontà e non più dell'arbitrio, sia pure in maniera formale: la spinta all'azione si muove sulla base della consapevolezza dell'appartenenza a un mondo comune in una forma ancora non del tutto articolata.

La volontà nella sua autodeterminazione non astraie dalla sfera del soggettivo, includendo in sé come totalità l'intero psichico, in cui passioni, desideri, intenzioni, ragione e arbitrio ricevono la loro ragione e il loro equilibrio. La profondità e la notte del pozzo in cui ha mosso i suoi primi passi tennanti l'individualità non è più l'inquietante e sfuggente datità interiore, ma riserva capace di assumere quell'infinita ricchezza, pur nella complessità di parti non del tutto elaborate, producendo nuova energia creativa. Se è vero che la coscienza morale può ricadere sempre nell'astrazione, di queste estreme astrazioni "nessuna sta ferma, ma si perde nell'altra e la produce. E' lo scambio della coscienza infelice con sé, scambio che tuttavia per essa stessa procede dal di dentro di sé, e che è consapevole di essere quel concetto della ragione che la coscienza infelice è solo in sé"<sup>15</sup>. La coscienza morale è l'aprirsi stesso dello scambio che non perde la traccia del Sé, è il

10. *ivi* § 108 Z.

11. *ivi* § 104.

12. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI Z 1 1139a.

13. *G. Ph. R.*, § 38.

14. *Ibidem*, § 112.

15. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke.*, cit. Bd. VIII p. 483.



dischiudersi del concetto della ragione, come unità che "mette in rapporto gli estremi" e si sa in quanto tale.

L'autodeterminazione del soggetto e la determinazione della volontà universale nella relazione posta dalla coscienza morale però riaprono la contraddizione nel mondo oggettivo. Nella relazione posta in realtà il punto di vista morale reintroduce la scissione, riaprendo la trascendenza al dover essere, relativizzando contraddizioni e risoluzioni. In tal modo l'ineludibile contingenza della prospettiva conserva l'impulso come esigenza, orientando continuamente la soddisfazione dell'impulso sul dover essere. La risoluzione di questo sbilanciamento non è data nella messa tra parentesi della singolarità psicofisica, né tanto meno dall'astrazione dal mondo, piuttosto nell'oggettivarsi della volontà consapevole di sé e del mondo, in cui le determinazioni personali e i confini del mondo sono tolti nella loro exteriorità e assunti come orizzonte di ogni oggettivazione. In questo senso l'assunzione del fine presuppone la piena adesione del soggetto al valore della propria azione, anche se la sua realizzazione e i suoi risultati riproducono lo scarto del soggetto: l'interesse del soggetto in quanto tensione all'appagamento di quell'esigenza del punto di vista morale che dà ragione della spinta dell'uomo ad agire. La volontà formale d'altra parte nella sua esigenza di assolutezza lascia da parte ogni contenuto determinato dal suo essere "esistenza soggettiva" che segna l'assoluta precarietà di ogni realizzazione del fine destinato a degradare a mezzo. Per il riprodursi del negativo del volere in ogni contenuto determinato della volontà, segnato dal soggetto, fin dentro la volontà immediata tesa alla felicità e al benessere, ogni fine determinato non risolve l'esigenza come pretesa: tensione all'ulteriorità del dover essere. La riflessione opera perennemente uno spostamento "sul contenuto" della volontà anche quando lo scopo sia realizzato.

In questo orizzonte la relazione posta dalla volontà è originariamente e interiormente sbilanciata. Da un lato il determinarsi della soggettività nell'assunzione di un fine comporta la messa tra parentesi del mondo oggettivo e la riduzione dell'altro in quanto universale volontà. Dall'altro la volontà ritraduce nella tensione del *Sollen* l'articolato universo soggettivo. Una sorta di rarefazione in cui si oppongono "due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazi del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice, che è un regno delle tenebre non ancora dischiuso"<sup>16</sup>. Ciò non toglie né la resistenza dell'oggettività alla potenza dell'autodeterminazione, né tanto meno la relatività della volontà universale come opera di tutti e di ciascuno, in quanto positivo che tende ad assolutizzarsi.

Nella fenomenologia della coscienza morale coesistono i due poli del fine e del movente che distinguono l'azione dal fatto, il decidersi è l'oggettivazione di quella frattura segnata già dal giudizio morale. Da questa complessità scaturisce la fatica della decisione dell'individuo moderno, che in essa si risolve e si mette in gioco, scoprendosi a sé e esponendosi ad un

16. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, cit., Bd. V-VI, II 544, tr. it. p. 344.

tempo agli altri. L'innocenza dell'eroe antico consentiva la narrazione dei fatti fuori scena, solo in quanto il fatto racchiudeva in sé in un unicum vicenda e destino. Nell'assunzione e nell'esercizio della responsabilità nel mondo moderno, invece, la realizzazione del fine conserva la traccia del soggettivo che ha da testimoniarsi pur nella consapevolezza dell'ineludibile intreccio tra ogni intenzione e la serie di elementi contingenti, che rimane imponderabile nella prospettiva individuale. Agire in fondo è "darsi in preda" al rovesciarsi di "necessità in accidentalità e viceversa"<sup>17</sup>, ma è diritto della volontà imputare a sé solo le conseguenze che risiedono nel suo proponimento, in tal modo il proponimento mette in gioco l'intenzione in cui ne va della volontà di un essere pensante in grado di compiere un'astrazione (*Absicht* contiene etimologicamente *Abstraction*<sup>18</sup>). Qui il soggetto attua una doppia astrazione, nel rapporto con la realtà esteriore assunta come mezzo nella realizzazione dei fini in cui ne va dell'interesse degli uomini per ciò "che è loro, per quello per cui vogliono essere attivi" e in vista dell'appagamento del soggetto nel benessere e nella felicità. In altri termini nella misura in cui la volontà apre al dover essere, all'ulteriorità, muove comunque dall'impulso del pensiero a darsi esistenza, nel quale è in gioco l'intero dell'uomo: il poter essere tutto fin dalle intime fibre della sua costituzione psicofisica che tende alla sua attualizzazione. Da questo punto di vista azione non coincide con colpa, né responsabilità con imputabilità, in nome dello spessore e del diritto del soggetto.

Soltanto la riflessione astratta assume il punto di vista dell'astrazione come punto di vista assoluto, ma l'appagamento soggettivo esige il compimento dei propri fini considerati dal punto di vista sostanziale. Proprio in questo snodo il soggetto avverte l'opacità dietro la trasparenza e l'improprio nel proprio. La spinta alla risoluzione dei particolari bisogni, impulsi e passioni nella compiutezza del benessere e della felicità rimarrebbe inappagata, là dove vi fosse un'oscillazione frammentaria e discontinua tra un impulso e l'altro, senza la consapevolezza della fluidità e della plurisonanza dell'interiorità. Allo stesso modo la radicalizzazione dell'unilaterale soggettivismo della volontà renderebbe impraticabile ogni decisione nella sospensione del rapporto con la realtà effettiva come mondo di tutti e di ciascuno.

Nello spirito soggettivo, là dove si parla della prassi propriamente spirituale, il soggetto prende forma a partire dalla funzione equilibrante, perciò negativa in quanto *Aufheben*, della volontà rispetto alle spinte delle passioni e dei bisogni in vista della libertà soggettiva. Si può comprendere allora la centralità del momento del deliberarsi del volere nella volontà a partire dalla sua radice contingente, dal momento dell'esistenza. Decidersi è l'oggettivazione dell'*Ur-teilen*, non un movimento irriflesso, né un calcolo d'opportunità, ma risultato di un sapiente equilibrio di passioni, bisogni, istinti, desideri, che nella loro immediatezza rimarrebbero il senza forma e misura<sup>19</sup>. Forma e misura nella volontà intelligente scaturiscono non dalla

17. G. Ph. R. § 118 Z.

18. *Ivi*, §119, Z.

19. ARISTOTELE, *Politica* II B.

comunità in senso generico, né dalla legge posta, piuttosto dall'autodeterminazione. Se il proponimento è il momento in cui la volontà si determina a partire da scopi, la responsabilità abbraccia la ricaduta oggettiva del perseguimento di scopi, nel punto in cui la soggettività sperimenta il suo limite, la legge dell'accidentale che trascende il proponimento. L'intenzione toglie questo limite, nella misura in cui la capacità di astrarre induce quella messa a distanza in cui l'esteriorità si costituisce a mezzo e l'interiorità entra nella determinazione dello scopo come inter-esse. Paradossalmente proprio questa capacità di astrazione come messa a distanza consente al soggetto di superare il limite soggettivo del proponimento e il carico immobilizzante della responsabilità. L'esteriorità perde la sua compattezza, l'interiorità perde la sua puntualità, lasciando emergere l'intenzione più originaria al benessere come *eudaimonia*, diritto all'appagamento non di questo o quel bisogno, ma dell'uomo nella sua interezza. Quanto non può darsi né isolando l'intenzione nella sua purezza, né assolutizzando il benessere come scopo. La capacità astraente dell'intenzione allerta l'attenzione a quelle condizioni di stabilità e di non conflittualità che solo lasciano aperte possibilità di benessere per tutti e per ciascuno, prima assicurate dal divieto giuridico, ora assunte in proprio nella consapevolezza morale. Non si tratta soltanto di un processo di educazione, piuttosto della scaturigine soggettiva della universale natura razionale nella coscienza morale. In questo senso sempre sul margine tra una tensione interna e un fine trascendente, inoggettivabile in una particolare intenzione o in un determinato scopo.

Questa interiorità è un sacrario che nessuno può violare, il cuneo da cui scaturisce la condizione della sfera etica: totalità in cui le parti si determinano e si muovono organicamente nella misura in cui sono legittimate e attivate da quanto conserva e nasconde quel sacrario. In definitiva il germe nascosto anche della seconda natura, della natura etica dell'uomo in cui il poter essere, non delimitato estrinsecamente né dall'abitudine ripetitiva, né tanto meno dal diritto formale, è assunto interiormente dal soggetto nella consapevolezza della propria libertà come valore universale. Quel sacrario intangibile rimane nella penombra impenetrabile testimonianza del diritto all'appagamento, radicato nella possibilità di essere altrimenti e nell'interesse dell'uomo. Da questa condizione di solitudine resistente ad ogni forma di comunità può costituirsi il senso soggettivo e oggettivo del vivere comune, capace di accogliere e sopportare per la natura elastica e plastica dello spirito, la prova della scissione e la resistenza della differenza, perché solo nella "mobilità e rapidità" del rappresentare e del passare da una rappresentazione all'altra è la potenza dello spirito sulla fluidità della vita. Ogni fissazione e cristallizzazione così come ogni invasione di quel sacrario depotenziano la forza e disattivano la vitalità della realtà spirituale, altra dalla ripetizione della natura, facendo precipitare l'uomo nella condizione di bestia o catturandolo in un'artificiosa dimensione del divino.

Riconoscere la funzione del sacrario della coscienza morale è a livello più alto lo stesso riconoscimento dell'inviolabilità della vita contro ogni violazione, un bene più grande e universale della vita umana, dal momento che

non solo assicura il materiale della legislazione, ma testimonia anche del più-che-vita dell'umano, in cui si cela il pericolo, ma anche la possibilità del rinnovamento come dimensione dello spirituale.

### IV. Dal doppio circolo alla spirale

Se si prova ad immaginare visivamente l'articolazione delle due sfere, l'una va in direzione di una progressiva apertura verso l'esterno, là dove si spinge la volontà consapevole, regolata e raccolta nella coscienza morale (*Gewissen*), alle soglie della sfera etica, nella consapevolezza di quanto è dato perseguire in termini di soddisfacimento nella sfera etica. L'altra, il mondo etico nella sua compiutezza, ha a suo presupposto il sacrario inviolabile - la coscienza morale - a sua destinazione invece l'accidentalità, la storia universale come giudizio universale: il giudizio della coscienza morale ne è condizione e il tribunale del mondo ne è conclusione, conservando due momenti di resistente apertura. La totalità etica perciò è esposta al suo sgretolamento in quanto la volontà soggettiva e la contingenza storica la destinano continuamente alla precarietà e al trapasso.

In altri termini nell'articolazione tra morale e etico il punto di vista morale si mantiene come riserva di senso e di energia, alle spalle dell'etico, non più nella forma bella degli antichi, retta dalla stabilità e dall'invulnerabilità della natura, piuttosto nella ricchezza e dinamicità del moderno, mostrandosi e alimentandosi nei punti di crisi, all'interno dei quali, ripristinandosi la scissione e la sua esperienza, soltanto la coscienza morale come lente continua di sorveglianza e di controllo, mettendo a distanza il presente nel giudizio, rompe la superficiale fusione comunitaria tra gli individui. Hegel usa le figure di Socrate e Cristo per esemplificare la forza dirompente e eversiva della coscienza morale, in quelle figure il dissenso si mantiene in qualche modo al margine della sfera politica, scardinando valori consolidati, non si positivizza in una dottrina, non entra in contrasto aperto con la propria comunità. Socrate e Cristo rimangono dunque figure di passaggio e di rottura destinate a perire, non per la loro innocenza come gli eroi antichi, quanto per la mancata risoluzione alla rottura con il mondo consolidato: un essere senza luogo e inattuali testimoniato da un discorso indiretto, teso alla persuasione. Socrate e Cristo portano allo scoperto fino in fondo la fragilità di ogni costruzione umana, lasciando sullo sfondo l'esigenza altrettanto umana alla conservazione e alla stabilizzazione. Ironia e parabole lavorano nel senso della generazione in proprio del percorso di soggettivazione, mantengono aperto il rapporto alla verità, ma non offrono verità a portata di mano. La morte è la vera e autentica forma di oggettivazione. Socrate e Cristo, perciò, valgono più da morti che da vivi, nella morte e nel sacrificio cui entrambi vanno incontro, pur potendo fuggire, accedono all'universo simbolico comune in cui prende figura un nuovo mondo. L'oggettivazione estrema della morte innesca un processo di riconoscimento di un disagio comune.

La coscienza morale mantiene aperti, perciò, i margini del rinnovarsi delle possibilità dell'essere altrimenti, del divenire della realtà spirituale, là

dove la comunità non è più in grado di tenere in vita il dialogo tra il diritto dell'individualità e i diritti politici. Soltanto il *Gewissen* permette di superare il conflitto e i limiti della società civile là dove questa non riesca a includere e a proteggere chi è relegato a ruolo di comparsa, escluso da questo spazio: un che di inoggettivato. Al di sotto dell'organismo ben funzionante della società civile, rimangono spazi in cui "la moralità trova da fare abbastanza"<sup>20</sup>, giacché l'emarginazione di una grande massa rende insufficiente ogni disposizione generale, relegando in una condizione di solitudine e impotenza chi rimane fuori dai "vantaggi spirituali della società civile", ai margini della comunità politica<sup>21</sup>. In tal senso lo spazio e la scena politica delineano i confini di un'azione che attinge il suo valore vitalizzante al di qua dell'aperto, nel *Gewissen*, barriera protettiva delle ragioni che creano il vincolo della comunità in un universale inoggettivabile. La funzionalità e la tutela di questo confine trasforma questo spazio pubblico in uno spazio condiviso.

In questo senso non sarebbe ipotizzabile per Hegel un ritorno all'animalità una volta che l'uomo abbia raggiunto l'appagamento di ogni bisogno e la riduzione di ogni disparità e ingiustizia sociale nell'univoco movimento della storia. Se solo si pensa alla circolarità del processo dal terreno dell'umano all'aurora della coscienza - l'emergere della realtà spirituale - nella filosofia dello spirito soggettivo hegeliana si individuano continuamente momenti in cui la formazione si disloca sul piano performativo dell'imitazione e sul piano culturale dell'identificazione. L'emergere della coscienza chiama in causa ancor prima della relazione con il mondo, la relazione con il proprio interno, lì dove opacamente si agitano tracce dell'umano transindividuale. In fin dei conti esterno e interno si contaminano continuamente a designare il fatto che il terreno, la casa dello spirito è elemento magmatico definito e aperto insieme; al collasso allorché non tocca più il cuore degli uomini oltre che la ragione. Sono i momenti di trasformazione o di rottura a portare allo scoperto la "contraddizione sempre crescente", disorientando gli individui e restringendo lo spazio per un passo ulteriore. Pur nell'ignoranza e nell'isolamento l'esperienza comune del disagio e il territorio più che individuale in cui cresce l'esigenza della coscienza morale creano le condizioni in cui il vecchio mondo, come un involucro che non tiene più, lascia il posto a qualcosa di nuovo che si prepara sotterraneamente. Nella dimensione della moderna libertà soggettiva non è ipotizzabile per Hegel né una linearità immanente al processo storico, se non assumendo il naufragio a cui sempre è esposto lo storico pensante dinanzi alle sanguinarie e crudeli pagine della storia reale degli uomini, né tanto meno l'assunzione di una condizione di emergenza continua a cui solo la decisione pone rimedio inaugurando propriamente il politico.

20. *G. Ph. R.* § 242.

21. *Ibidem*, §§ 243-244.

## V. Capacità e possibilità

Lo spirito allora si nutre nella sua vitalità di tutte le capacità come terreno a sua volta aperto dell'umano formarsi, pronto a registrare capovolgimenti di fronte e di status tra padrone e schiavo, contadini e borghesi nella cornice della nazione. L'equilibrio tra diritti e doveri rafforza le capacità del cittadino di inoltrarsi nel poter essere altrimenti senza infrangere la cornice comunitaria nella quale si rafforza l'autonomia e la libertà positiva di ciascuno. Hegel è però ben consapevole del passaggio conflittuale che disegna lo spazio della sovranità e dell'esercizio dell'obbedienza che rende ogni individuo cittadino. Non a caso l'obbedienza apre alla libertà soggettiva, sostituendo e dislocando il conflitto nell'atto di sottomissione. Poter essere altrimenti richiede ad un tempo il riconoscimento della dipendenza dall'altro e la capacità di superare un impotente amore di sé. Se il conflitto smaschera il gioco dell'imitazione, l'obbedienza risolve il conflitto nella rappresentazione del vincolo della reciproca dipendenza. Hegel non a caso pone la distinzione tra società civile - lì dove soltanto si parla di uomini, il luogo degli interessi e del loro conflitto/compensazione - e comunità etica in cui si gioca il vincolo, incompatibile con l'azzeramento delle differenze di uomini senza particolarità, in grado di riscaldare il cuore degli individui e di rinsaldare il comune al di là del conflitto. In molti passaggi, però, non sfugge a Hegel la complessità, o meglio la precarietà di questo rinvio sia sul terreno della società civile, che in quello della comunità etica. Rimane aperta la questione della relazione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino, là dove i primi garantiscono la vita e il rispetto delle capacità di ognuno e i secondi lo spazio consentito dell'agire in cui quella vita e quelle capacità accedono al poter essere altrimenti. In questo punto si gioca il passaggio da individuo a cittadino dal punto di vista dei diritti e quindi della libertà come poter essere altrimenti - libertà insieme positiva e negativa - all'interno principio di uguaglianza in relazione alle possibilità e capacità nelle condizioni concrete di esistenza e di espressione dell'uomo.

Hegel riflettendo sulla società civile trova il precipitato concreto tra diritto come seconda natura e natura come bisogno di sicurezza economica. Al paragrafo 200 dei *Lineamenti* Hegel afferma. "La possibilità della partecipazione al patrimonio generale, il patrimonio particolare, è però condizionata, in parte da una propria base immediata (capitale), in parte dall'attitudine, la quale dal suo lato è di nuovo essa stessa condizionata da quello, ma poi dalle circostanze accidentali", nella loro molteplicità esse producono una diversità che fa la sua comparsa in tutti i gradi e le direzioni e ha per conseguenza "la disuguaglianza del patrimonio e delle attitudini degli individui". In questo punto si mette in luce un doppio dislivello: quello naturale a cui si aggiunge quello prodotto dalle circostanze, in definitiva dalle risultanti dell'organizzazione sociale all'interno degli interessi dei soggetti concreti. Se secondo Hegel il fondamento del diritto nel mondo moderno sono le particolarità soggettive, la loro libertà come poter essere, nelle dinamiche reali della società civile, in dipendenza dalla condizione o dallo stato, attitudini e

capacità possono essere ridotte o esaltate<sup>22</sup>: il fondo comune che sorregge e rafforza le capacità individuali non si traduce nell'effettiva uguaglianza.

Sin dagli anni giovanili Hegel è consapevole dell'instabilità introdotta nel sociale dal dinamismo dell'economia industriale e dall'astrazione della libertà. Di fatto un processo di progressiva astrazione, che ha nell'industria e nel commercio il suo punto più alto, distingue masse, più che individui. All'astrazione della libertà viene meno il terreno proprio di un suo esercizio, nella mancata distinzione delle prestazioni e nella divisione del lavoro, che porta con sé il progressivo ridursi del valore dell'individuo e della sua opera, sostituibili e resi superflui dallo sviluppo della ricchezza e dalla divisione del lavoro. Il movimento accentratore del capitale può determinare strati di povertà - dice Hegel a Jena - e la progressiva crescita della plebe. La plebe sfugge al vincolo sia pure strumentale della società civile; venendo meno mezzi di sussistenza e ragioni per il sentimento di appartenenza, così il vincolo statale si riduce alla forza della legge. La plebe vive al confine, tra l'interno e l'esterno della comunità, costituendo il pericolo che richiede l'uso equilibrato, ma continuo, della polizia e della magistratura. Il rischio si addensa là dove nella plebe, nelle figure prive di riconoscimento, prevale la sottomissione sulla reciprocità, inducendo al delinquere. Hegel in fin dei conti è consapevole della scarsa pregnanza della cultura dell'universalismo e dell'eguaglianza astratta, là dove venga trascurata l'effettiva circolarità tra questi due momenti - la stabilità e la sicurezza del comune come terreno della soggettivazione che parte dal basso e si distribuisce orizzontalmente - quando la comunità è incapace di sostenere la pluralità e la diversità di condizione. Il vincolo della dipendenza può interrompere la reciprocità, là dove nella perdita dello spazio del riconoscimento viene meno il senso dell'obbedienza e si produce la perdita del sentimento del diritto. Uomini e non cittadini interrompono la corrente continua della fiducia su cui si regge una legge che non può che essere storica, raccogliendo e interpretando quel comune inespresso che scorre nelle vene di chi partecipa attivamente del mondo simbolico, fondamento e presupposto della società civile. In questo cuneo l'impossibilità dell'imitazione toglie i presupposti stessi del processo di identificazione; ancor prima della esclusione, emerge il sentimento di tradimento della fiducia. Il desiderio di riconoscimento non è stato solo inappagato, ma ignorato, negato, generando comportamenti distonici e reazioni amorfe. Ciò che è venuto meno è la dipendenza più originaria di ogni relazione vissuta, il senso del comune che rende tollerabile e giustificabile la forza da cui si originano gli stati. Hegel afferma che il diritto, ancor prima della legge, è qualcosa di sacro da cui promana l'autorità della legge. Non è un caso che l'esempio del legame familiare e della fiducia funga da vincolo anche nella corporazione, definita solo una famiglia più grande. D'altro canto la contraddizione della crescita della plebe non può che produrre la necessaria espansione degli Stati, che non sfugge in tal modo alla contraddizione dell'ingiustizia interna: ogni espansione crea solo consumatori, non individui, né cittadini.

22. *Ibidem*, §236.

Qui Hegel tocca un punto nodale cogliendo la contraddizione sempre crescente nella comunità moderna tra l'antico attaccamento alla terra dello stato dei contadini e la tendenza all'ubiquità astratta del capitale, capace di una forza magnetica di attrazione in cui vengono risucchiate le differenze individuali e azzerato lo spazio del riconoscimento, lì dove soltanto la vita si traduce in *Bewusst-sein*, essere propriamente umano. Nella progressiva astrazione e accelerazione delle relazioni la legge può ripristinare un universale che produce assoggettamento, fin quando essa interviene in vista della subordinazione all'universale, più che in vista del riconoscimento.

Possibilità e capacità, perciò, non viaggiano parallelamente là dove la scansione venga prodotta da ingranaggi che distribuiscono o raddoppiano l'originaria condizione naturale. La cultura anzi rafforza l'opera della natura, nel momento in cui nel naturale è compresa anche la proprietà. Evidentemente la cultura non compensa in senso definitivo, non altera la disuguaglianza se non nel senso della astratta potenzialità, i diritti dell'uomo non garantiscono il passaggio alla cittadinanza. D'altra parte il capitale tende all'autoriproduzione nell'indifferenza neutrale verso ogni complessità. La mancanza del passaggio, però, non lascia inalterato l'uomo, gli chiude soltanto ogni accesso al comune, così la plebe diventa una massa inquietante che, spinta fuori dal *nomos*, potrebbe scuotere le basi stesse del diritto.

Per quanto la filosofia può essere la chiave di lettura e la terapia della contraddizione sempre crescente, Hegel individua un punto di radicale rottura dell'universalismo dei diritti moderni, portando allo scoperto il virus che si annida all'interno di un processo che rovescia le coordinate del politico nel gioco tra libertà soggettiva e libertà oggettiva. Se tribunali e polizia sono i guardiani di un ordine continuamente messo in pericolo dal conflitto degli interessi e dal frantumarsi corporativo della fiducia, condizione precomunitaria del vincolo tra gli uomini, Hegel focalizza l'attenzione, pur riproponendo soluzioni identitarie e logocentriche, sulla difficoltà stessa dei diritti dell'uomo fuori dall'orizzonte della cittadinanza. Il movimento dell'astrazione produce uno svuotamento della fiducia, riduce lo spessore della partecipazione, riporta sulla scena e nel cuore degli individui un senso di insicurezza che dilata le ragioni del controllo e del giudizio e restringe gli spazi del politico. In definitiva ciò che può dileguare là dove venga meno "lo spirito del popolo, il divino, la pietà che solo ripristinano al di là degli interessi particolari le ragioni di una comunità etica oltre la società civile"<sup>23</sup> (§§ 257/258).

Questo fondo oscuro, questo spirito degli inferi è la condizione se non di pensabilità, di tollerabilità di un comune in cui si liberano energie non schiacciate sulla paura e sulla mera vita. Lì dove crescendo il pericolo non cresce la salvezza, ma il senso di insicurezza che libera energie e un amorfo che produce moltitudini migranti, da cui può germogliare la trasformazione; in questo disorientamento potrebbe attecchire la superstizione e l'assoggettamento, perdendosi il senso di una comunità umana complessa, ma non impossibile.

23. *Ibidem* §§ 257-258.



La comunità etica nella forma dello Stato non è perciò "un'opera d'arte; esso sta nel mondo e, quindi, nella cerchia dell'arbitrio dell'accidentalità e dell'errore"<sup>24</sup>, che richiede un fare ininterrotto. Se lo Stato raccoglie in totalità la tensione al bene come impulso più potente dello spirito vivente, è la realizzazione dell'idea del bene che è sempre da venire, giacché "l'universalità del fine non può progredire senza il sapere e il volere della particolarità che deve serbare il suo diritto". Perciò "l'universale deve essere dimostrato col fatto; ma la soggettività, dall'altro lato, deve essere sviluppata totalmente e vivamente"<sup>25</sup>. In questo senso la circolarità assume per così dire la figura di una spirale, nella misura in cui la dimostrazione come legittimazione dell'universale è resa possibile dal compiuto sviluppo della soggettività, in cui il conoscere apre all'azione e l'azione rinvia al conoscere. Soltanto il sapere filosofico detiene la verità "come vita che non passa", alla dimensione del finito appartiene l'esperienza della scissione e dell'instabilità. L'ethos come "cerchia di interiorità e di esteriorità" è la sua dimensione universale posta di fatto, ma mai chiusa sin quando interiorità e esteriorità mantengono una relazione sempre aperta. In definitiva il ridursi di margini di stabilità degli Stati e il venir meno del sentimento del divino, sembrano mettere a rischio il tentativo hegeliano di piegare i vettori in una circolarità che non è ripetizione dell'identico, ma assicurazione di una trama continua, sia pure non manifesta, del divenire spirituale.

24. *Ibidem*, § 258 Z.

25. *Ibidem* § 260 Z.