Dalla Sostanza al Processo. La Confutazione dello Spinozismo nella *Scienza della Logica* di Hegel

Samuele Cantori

Dottorando presso l'Università di Perugia, porta avanti una ricerca sui Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel. Si occupa prevalentemente di filosofia classica tedesca, teoria critica francofortese, teorie dell'intersoggettività e dell'alterità.

samuelecantori@libero.it

The concluding chapter of the *Doctrine of Essence* in the *Science of Logic* constitutes a paradigmatic nexus within Hegelian speculation, marking the transition from the traditional metaphysics of substance to a processual logic. Through the so-called *refutation of Spinozism*, Hegel acknowledges the significance of substance as an indispensable moment of philosophy, while simultaneously revealing its insufficiency to account for mediation, process, and freedom. This passage not only allows for a reconstruction of the conceptual transformation of modern philosophy but also highlights its enduring theoretical relevance within contemporary philosophical discourse.

— HEGEL
— SPINOZA
— REFUTATION
— PROCESS
— LOGIC

Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea
#24, I/2026, 95 — 106

Introduzione

Il finale della Dottrina dell'essenza nella *Wissenschaft der Logik* costituisce, all'interno della costellazione speculativa hegeliana, un crocevia di portata paradigmatica. In esso si consuma non soltanto il superamento di una determinata configurazione concettuale, ma l'intera metamorfosi della filosofia moderna. L'operazione hegeliana, nota come *confutazione dello spinozismo*, segna insieme il riconoscimento e il trapasso del modello sostanzialistico: riconoscimento, in quanto la filosofia spinoziana viene accolta come momento imprescindibile del filosofare; [1] trapasso, poiché la sostanza, pur affermata come principio, è mostrata nella sua intrinseca inadeguatezza a pensare la mediazione, il processo, la libertà. Essendo, dunque, questo *locus* filosofico un vero e proprio punto cardinale nella storia delle idee, fondamentale per articolare e comprendere il passaggio dalla tradizionale metafisica della sostanza alla logica processuale, la sua esplorazione consentirà – questo è l'auspicio – non soltanto di ricostruirne le implicazioni storiche, ma altresì di esperirne la persistenza e la risonanza teoretica nel discorso filosofico contemporaneo.

[1] Sono note le attestazioni di stima di Hegel nei confronti di Spinoza, come emerge dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «[...] essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare»; e: «Spinoza è un punto talmente importante della filosofia moderna, che in realtà si può dire: o tu sei spinoziano, o non sei affatto filosofo» (Hegel 1837, 110, 137). Sull'incidenza dell'opera spinoziana sulla formazione hegeliana, cfr. Chiereghin (1961), Lugarini (1982), Moyar (2012), Sharp e Smith (2012).

Siamo dunque all'interno della terza e ultima sezione della *Dottrina dell'essenza*, denominata da Hegel «realtà», o meglio, «effettualità». [2] All'interno di questa configurazione concettuale si raccolgono tre categorie cardine della tradizione metafisica e scientifica occidentale: la sostanza, la causa e l'azione reciproca. [3] In questa porzione d'opera Hegel deve finalmente sciogliere l'interrogativo che ha accompagnato l'itinerario logico fino a questo punto: qual è l'*essenza* del reale, la natura ultima delle cose? Ebbene, l'esame dell'essenza evidenzia come la realtà non consista nell'occultamento, bensì, in quanto *Wirklichkeit*, essa «si manifesta» (Hegel 2011, 610), o per meglio dire, essa giunge alla propria verità portando a compimento le dinamiche e le potenzialità che le sono immanenti. In tal senso, la realtà non va intesa come semplice *Realität*, una delle categorie iniziali della *Seinslogik* che traduce il suo contenuto semantico nell'essere una qualità statica e immediata. All'opposto, il vertice dell'essenza coincide con la manifestazione piena e processuale di ciò che è in quanto «rapporto assoluto», ultimo capitolo dell'intera sezione. [4] Il disegno hegeliano appare così inequivoco: egli intende dimostrare come la *Wirklichkeit* non designi uno stato sostanziale

[2] Il termine tedesco Wirklichkeit racchiude una densità semantica che ha reso complessa ogni resa univoca nelle traduzioni italiane, spesso orientate a valorizzare aspetti diversi della sua polisemia: dalla connessione con la Wirkung (effetto), alla vicinanza con l'idea aristotelica di érgon nell'ambito dell'enérgheia. Ne derivano soluzioni come «realtà in atto» (Croce), «effettualità» (De Negri) e «realtà effettiva» (Verra). In ogni caso, il concetto hegeliano non indica una realtà statica, ma una realtà compiuta, che ha attraversato e realizzato il proprio processo di sviluppo fino a manifestarsi nella sua verità.

[3] La collocazione di queste categorie nella sfera dell'essenza rivela già il loro statuto: non più determinazioni immediate, ma riflesse. È fondamentale chiarire preliminarmente questo punto per comprendere il movimento che anima queste vorticose pagine hegeliane. Nella logica dell'essenza, infatti, la negatività non colpisce più transitivamente le determinazioni – come nella Seinslogik – bensì il processo stesso del determinarsi. Essa diviene autoriferimento della negatività, «movimento dal nulla al nulla» (Hegel 2011, 444), cioè circolarità riflessiva. Al mutare del movimento logico consegue il mutamento delle determinazioni categoriali. Infatti, se nella Seinslogik le determinazioni erano immediatezze autonome susseguentesi l'una accanto all'altra ed emergendo per semplice derivazione reciproca, nell'essenza nessuna possiede reale indipendenza: ciascuna vale – e pare – solo in relazione al proprio opposto, come riflesso e rispecchiamento dell'altra. Ogni Wesensbestimmung è pertanto comprensibile solo in relazione alla sua interna controparte, nel riflessivo rinvio reciproco che confuta la pretesa assolutezza di ciascuna. Le categorie non si pongono più come limiti esterni a un essere dato, ma come Gesetztsein, anzi come setzen: atti di porre che esprimono la

[4] La disposizione categoriale hegeliana differisce notevolmente da quella kantiana della logica trascendentale della prima

meramente essente e fissato una volta per tutte, ma intenda un rapporto, un *processo*. Intendere in tal modo il fondo delle cose significa però sollevarsi definitivamente dal punto di vista dell'essenza per consegnarsi alla logica del concetto. [5] Questo passaggio – conducente la logica oggettiva dei primi due libri a quella soggettiva del terzo – si articola nei termini di una *confutazione*. [6]

Critica. Si noti che, tanto nella *Logica* matura quanto in *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, egli antepone alle categorie della «quantità» (unità, pluralità, totalità) quelle della «qualità» (realtà, negazione, limite). Per un confronto sugli aspetti sistematici in relazione alla scansione kantiana, cfr. Baptist (1992).

Wirkung, ossia l'effettualità intrinseca del concetto. La transitività dell'essere – il suo trapassare (übergehen) – si interiorizza, trasformando la negazione da principio dissolutivo a principio di stabilità e autoriferimento.

[5] L'ampiezza della letteratura sul tema è difficilmente circoscrivibile. A titolo esemplificativo, cfr. Fleischmann (1964), Düsing (1976), Braitling (1991), Michelini (2004), Ng (2009), Emundts (2012), Basileo e Campo (2025).

[6] Questo contributo non si propone di verificare la correttezza dell'esegesi hegeliana di Spinoza, la quale presenta alcuni elementi di forzatura, financo di svalutazione sistematica, con effetti significativi sulle successive ricezioni spinoziane. Per una ricostruzione della critica, cfr. Mignini (2008).

Il metodo della confutazione

Prima di entrare *in medias res*, cosa s'intende con *confutazione*? Quali caratteri possiede la procedura impiegata da Hegel? Non si tratta chiaramente di una semplice critica, per ammissione stessa dell'autore. Infatti, nella «Nota all'assoluto» egli aveva già distinto le insufficienze tanto metodologiche quanto teoretiche dell'apparato filosofico spinoziano. [7] Contro il «confutare estrinseco», «altra cosa è la sua confutazione» (Hegel 2011, 655): essa dev'essere condotta dall'interno della posizione che si intende superare, assumendo gli assunti immanenti al sistema avversario, considerarli veri e necessari, e solo a partire da essi mostrare la loro intrinseca incoerenza. È precisamente questo il metodo che Hegel rivendica nei confronti di Spinoza: una *confutazione immanente*, l'unico modo — secondo lui — di assicurare un'autentica confutazione senza cadere in una sterile opposizione dualistica ed esterna: [8]

[7] «Fu già innanzi menzionato nel libro secondo della logica oggettiva, p. 604 sg., nota, che la filosofia che si colloca nel punto di vista della sostanza e vi si tien ferma è il sistema di Spinoza. In quel medesimo luogo fu anche indicato il difetto di questo sistema sia riguardo alla forma, sia riguardo alla materia. Ma altra cosa è la sua confutazione» (Hegel 1968, 654- 655).

[8] Come osserva giustamente Michelini «Confutare non significa, cioè, semplicemente contrapporsi a una determinata dottrina nell'intento di dimostrare la falsità: in questo modo si rischierebbe di contrapporre, estrinsecamente, a una dottrina unilaterale un'altra unilateralità» (Michelini 2004, 106-107).

> La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stan fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. […] La vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prendere posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostenere le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla (Hegel 2011, 655-656).

Insomma, è la stessa prospettiva spinoziana, preso atto delle sue carenze, ad elevarsi *da se stessa* mediante il movimento che le è immanente. La confutazione è in realtà un'*autoconfutazione*, il manifestarsi di un'*autocontraddizione* che porta allo sviluppo interno dell'oggetto stesso. Senz'altro il sistema di Spinoza «è perfettamente vero» – afferma Hegel –, ma nonostante ciò esso «non è il punto di vista più alto». È per questo motivo che «l'unica confutazione dello spinozismo può quindi consistere soltanto in ciò che si riconosca anzitutto come essenziale e necessario il suo punto di vista, e che poi in secondo luogo si elevi questo punto di vista *da se stesso* al punto di vista superiore» (Hegel 2011, 656). Il metodo possiede così tanto

un valore negativo-confutativo quanto uno positivo-espositivo: [9] la verità si rivela *ex negativo* nella negazione, o meglio, nell'*autonegazione* dell'oggetto e delle sue manchevoli pretese di verità. [10]

[9] Come rileva Cortella, «la negazione determinata, come procedimento caratteristico della dialettica hegeliana, è una procedura confutativa, nel senso indicato da Hegel nella specifica "confutazione dello spinozismo". Essa ha non solo un'evidente caratterizzazione critica ma un non meno importante – anche se sotterraneo – carattere veritativo, ovvero è il procedimento usato da Hegel nell'intera sua opera per determinare la natura dell'assoluto» (Cortella 2024, 181).

[10] L'espressione «pretese di verità» è qui impiegata in senso metodologico e retrospettivo, riprendendo un lessico caratteristico della *Fenomenologia dello spirito*. Nella *Scienza della logica*, infatti, la distinzione tra certezza e verità è programmaticamente superata sul piano speculativo; l'uso di tale terminologia non intende quindi attribuire alla *Logica* una scissione che le è estranea, ma segnalare il punto di vista critico a partire dal quale vengono tematizzate alcune figure concettuali iniziali.

La confutazione dello spinozismo

Ma cosa significa, allora, prendere per vero ciò che sostiene il sistema spinoziano? Significa assumere, per prima cosa, la sostanza nella sua *assolutezza*, cioè riconoscerla come risposta a quella domanda sull'essenza del tutto che ha mosso le fila del discorso. Si parte da qui, con il «rapporto di sostanzialità». Essa è *potenza*. Pensare alla sostanza come potenza equivale a notificarne la sua indipendenza ontologica, la sua bastevolezza a sé, in virtù della quale essa è autoproduttiva. Ma se la sostanza è tale solo nell'atto di porsi da sé, essa non potrà che essere *causa di sé*. Ora, se la condizione dell'assolutezza della sostanza consiste nell'essere *causa sui*, allora il semplice essere-sostanza appare come una determinazione insufficiente di essa. Infatti, la semplice sostanzialità altro non è che l'effetto della causa (di sé), e dunque non è vera sostanza. Come mostrato da Hegel seguendo l'andamento della dialettica della sostanza, essa si mostra «sostanzialità tolta»: è la causa a rivelarsi la vera sostanza. Così, il «rapporto di sostanzialità» si è risolto nel «rapporto di causalità», il quale è a sua volta tripartito in «causalità formale», nel «rapporto di causalità determinato» e in «azione e reazione».

Ciò che è importante registrare a quest'altezza della confutazione è il vanificarsi della pretesa assolutezza della categoria di sostanza. Per quanto inizialmente rappresentata sotto i caratteri dell'autosufficienza, essa mostra ben presto l'incapacità di reggersi da sé senza fare affidamento ad «altro» – la causa –, vera e propria condizione di possibilità *interna* del concetto di sostanza. Come vedremo, una volta innescato il domino categoriale, la sostanza non sarà altro che il primo tassello destinato a cadere.

Il rapporto di causalità appena inaugurato – ora nella sua veste «formale» – riepiloga i risultati appena raggiunti: la sostanza, nell'atto di determinare il determinato – in quanto potenza –, si *pone* nel determinato stesso, nell'accidente. Il porsi nell'accidente da parte della sostanza come della sua verità trasforma l'accidente che, da *transeunte*, si stabilizza come vero e proprio *effetto*. Tuttavia, al modificarsi della natura dell'accidente, viene a modificarsi di pari passo la sua stessa costituzione:

> Di fronte a questo riflesso esser posto [l'accidente], di fronte al determinato come determinato, sta la sostanza come un originario non posto. Siccome in quanto potenza assoluta essa è ritorno in sé, ma questo ritorno stesso è un determinare, la sostanza non è più semplicemente l'in sé del suo accidente, ma è anche posta come questo essere in sé. La sostanza ha quindi realtà solo come causa. Ma questa realtà, che il suo essere in sé, la determinatezza sua nel rapporto di sostanzialità, sia posta ormai come determinatezza, è l'effetto. La sostanza ha quindi quella realtà, che ha come causa, soltanto nel suo effetto. – Questa è la necessità che è la causa (Hegel 2011, 631).

Da un lato, la sostanza è originaria poiché agisce come causa dei suoi effetti, come potenza determinante allo stesso tempo sé e l'altro da sé. Dall'altro lato essa è solo ed esclusivamente tale nei suoi effetti. Si giunge ad una *identità formale* e *necessaria* di causa ed effetto:

> L'effetto è quindi necessario appunto perché è manifestazione della causa, ossia è quella necessità, che è la causa. – Solo come questa necessità la causa è motrice, comincia da sé, senza esser sollecitata da un altro, ed è fonte indipendente del produrre da sé. Essa deve operare (*Wirken*); l'originarietà sua sta in questo, che la sua riflessione in sé è un porre determinativo, e viceversa ambedue sono una medesima unità. L'effetto non contien quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contien nulla che non sia nel suo effetto. […] In questa identità della causa e dell'effetto è tolta ora la forma per cui essi si distinguono come quello che è in sé e quello che è posto. La causa si estingue nel suo effetto, e con ciò è estinto anche l'effetto, poiché non è che la determinatezza della causa (Hegel 2011, 631-632).

La conseguenza del rapporto di causalità formale, ovverosia l'identità che fa svanire la causa nell'effetto e viceversa, [11] rappresenta la contraddizione da cui scaturisce il «rapporto di causalità determinato». La coincidenza formale delle due determinazioni logiche deve in questo stadio fronteggiare il perdurare della differenza di forma che attribuisce contenuti eterogenei a causa ed effetto. Sicché, la causa è ora vincolata ad una comprensione intellettualistica che la rende finita distinguendo il suo contenuto da quello dell'effetto. Gli esempi di Hegel sono molteplici e taglienti. [12]

Hegel rileva che la dinamica causale non può essere ridotta alla linearità apparente dell'esempio della pioggia che bagna. Esiste infatti un sostrato – l'acqua — che funge da mediazione necessaria, pur mantenendosi esterno alle due determinazioni – la pioggia e il bagnato. Non è tuttavia l'acqua, in quanto tale, a generare il bagnato come effetto della pioggia: il cadere stesso dell'acqua presuppone ulteriori forze che la sollevano, condensano e lasciano precipitare. Ne risulta una causa sdoppiata. Da un lato quella immanente, radicata nel contenuto sostanziale (l'acqua); dall'altro quella estrinseca, derivante dalla differenza formale (pioggia/bagnato). Nel primo caso, la sostanza finita si riduce a mero

«esser posto» nella relazione; nel secondo, essa si manifesta quale principio originario, benché in forma astratta.

Questa dialettica genera poi una difficoltà ulteriore. La sostanza finita si presenta come originaria, perché il principio

[11] Il rispecchiamento reciproco di causa ed effetto, il loro *parere*, è una delle testimonianze, come sopra premesso, del movimento logico tipico dell'essenza. Già Hegel avvisava nella Dottrina dell'essere che «il positivo e il negativo, la causa e l'effetto, per quanto si prendano anche come esistenti isolatamente, non hanno però alcun senso uno senza l'altro: il loro apparire uno nell'altro, l'apparire, in ciascuno, del suo proprio altro, è in loro stessi» (Hegel 2011, 119).

[12] Due sono i casi esaminati. Da un lato, le tautologie; dall'altro, una identità sdoppiata in determinati contenuti accidentali. La tautologicità del nesso causale emerge chiaramente nell'esempio della «pioggia che bagna», dove la presunta spiegazione, generata da una «riflessione esterna» di un «intelletto soggettivo» (Hegel 2011, 633), non apporta alcun arricchimento concettuale, limitandosi a ribadire l'identico. Diversamente, esempi di identità che si traducono in determinazioni contingenti sono quelli del pittore e del corpo in movimento: solo le proprietà del pittore effettivamente rilevanti nell'atto del dipingere costituiscono la causa del quadro, mentre le altre caratteristiche dell'individuo risultano irrilevanti; analogamente, la direzione di un corpo in movimento, se discorde da quella impressa, non altera la quantità di moto trasferita, configurandosi come fattore secondario privo di efficacia causale. Su tali basi, Hegel individua due punti critici. Anzitutto, evidenzia un artificio intellettualistico mascherante la tautologicità del rapporto causale: l'invocazione di cause remote, mediante concatenazioni di fattori intermedi, non dissolve l'identità originaria della sostanza, ma la conserva, seppur mediata da circostanze esterne. Ne consegue che la causalità non può essere attribuita alla singola

del suo rapporto risiede nel substrato, al di fuori di essa; ma nello stesso substrato essa è, al tempo stesso, un esser posto, determinata da altro. Ne consegue che ogni causa è anche effetto di un'altra causa, in un *regresso infinito;* o, viceversa, che nella stessa causa si può cogliere un duplice aspetto: da un lato come originaria (causa), dall'altro come derivata (effetto). Lo stesso accade per l'effetto, che può sempre essere ritradotto come causa, producendo un *progresso infinito*. Ciò significa che la causalità non si esaurisce mai nell'effetto, ma è costretta a rigenerarlo costantemente: l'effetto è sempre, insieme, causa di una nuova causa che pone a sua volta un effetto differente.

causa originaria, bensì all'insieme dei fattori intervenuti; in tal senso, affermare che la morte di un padre determini l'abilità futura del figlio costituisce un nesso arbitrario. Scrive Hegel: «Così se un uomo p. es. venne a trovarsi in condizioni tali che il suo talento si sviluppò, per aver perduto suo padre, il quale fu in una battaglia colpito da una pallottola, questo colpo (o risalendo ancora più addietro, la guerra ovvero una causa della guerra e così via all'infinito) potrebbe esser assegnato come causa dell'abilità di quell'uomo. Ma è chiaro che non già p. es. quel colpo è per sé questa causa, sibbene soltanto il collegamento suo con altre determinazioni efficienti. O meglio, esso non è in generale causa, ma è soltanto un momento singolo, che apparteneva alle circostanze della possibilità» (Hegel 2011, 634). In secondo luogo, egli segnala l'errore derivante dall'applicazione impropria della causalità a processi fisico-organici o spirituali, in cui la presunta causa non coincide con l'effetto, poiché l'organismo reagisce e trasforma autonomamente l'azione subita, annullandone la funzione causale. Così, è improprio attribuire all'alimento «la causa del sangue», o che il «freddo, l'umido, sian cause della febbre» o «il clima ionico come causa delle opere omeriche, oppur l'ambizione di Cesare come causa del tramonto della costituzione repubblicana di Roma» (Hegel 2011, 634). Infine, Hegel censura come «spiritosaggine» il tentativo di far «scaturire del grande dal piccolo»: tali «arabeschi della storia» (Hegel 2011, 635), in cui da un evento secondario sorgerebbe un avvenimento di vasta portata, appaiono concettualmente illegittimi, poiché l'effetto non può eccedere la potenza della causa che lo genera.

Da qui risulta che, mentre nella causalità formale la causa si consuma nell'effetto confermando una piena identità di contenuto, nel rapporto di causalità determinato la causa non si annulla nell'effetto, ma vi si riafferma, respingendo come nuovo effetto la sostanza finita posta come opposta. Ogni determinazione, quindi, si annulla nel suo darsi e si afferma nel suo annullarsi: il passaggio non è mai puramente esteriore, da un substrato a un altro, ma è l'*atto* stesso con cui la causalità si pone. In altre parole, la causalità è auto-presupposta, cioè si pone come proprio substrato. Se così è, il substrato non resta più qualcosa di esterno alla forma causa-effetto, ma è prodotto dalla causalità stessa. Il suo operare è un agire su un altro che però, nello stesso gesto, viene assunto come proprio: per questo il substrato diventa «sostanza passiva». Ora, dove c'è passività deve esservi un'attività corrispondente, volta a negarne l'indipendenza. Ma questo tentativo comporta un rischio: se la «sostanza attiva» riesce a sopprimere del tutto la passiva, elimina anche il proprio presupposto, trasformandosi nel suo opposto, ossia in sostanza passiva.

Con il passaggio appena avvenuto – dal «rapporto di causalità determinato» ad «azione e reazione» – Hegel deduce una dialettica della violenza di perforante valore. La sostanza attiva, per esercitarsi sulla passiva – la quale «soffre di violenza» (Hegel 2011, 641) –, deve prima conservarla, mantenendola come presupposto del suo stesso agire. Allo stesso tempo, la passiva raggiunge la propria verità solo nel consentire a questa violenza, mostrando per l'appunto la sua passività. In tal modo essa non è semplicemente condizione esterna dell'azione violenta, ma diventa parte integrante della relazione, la quale si esprime ora dal lato opposto. Quando la sostanza passiva si rivela come ciò che permette alla causa di prodursi come causa, essa cessa di essere mero effetto e comincia a reagire: ad un'*azione* si contrappone una *reazione*. Alla violenza, insomma, si oppone un'altra violenza, ugualmente necessaria. La sostanza passiva, infatti, non esce dalla sua immobilità se non quando viene provocata.

Tutto ciò richiama la differenza spinoziana tra una sostanza che pone attivamente – la *natura naturans* – ed una sostanza posta passivamente – la *natura naturata*. [13] Nei termini di Spinoza, è la sostanza passiva ciò che rende la sostanza un substrato, cioè una causa che è tale solo nell'effetto. Il

[13] In Spinoza, come è noto, la distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* non implica alcuna scissione reale o relazione dialettica

ribaltamento dialettico è così apparecchiato: se l'effetto è la realtà della causa, esso si rivela *condizione* della causa, cioè il contrario di ciò che esso è. Ed ecco perché, riepilogando il già detto, Hegel parla di sostanza in termini di *presupposto*. La sostanza attiva può definirsi tale solo nell'atto di porre il suo effetto, da cui allora dipende come il suo costitutivo presupposto logico: «la causalità dunque presuppone se stessa, ossia si condiziona», poiché è «determinata come presupposizione, ossia posta contro la causalità efficiente» (Hegel 2011, 639). In definitiva: «l'effetto si capovolge dunque nel presupposto, il posto nel presupposto» (Cortella 1995, 236).

tra due istanze, ma designa una differenza di prospettiva modale all'interno dell'unica sostanza (attributi e modi). Ne consegue che il lessico della «reazione», del «rovesciamento» o della «violenza causale» utilizzato in questo contesto rinvia esclusivamente alla fenomenologia del rapporto causale hegeliano e non va retroproiettato sull'ontologia dell'*Etica* né sul vocabolario concettuale di Spinoza.

L'effetto come condizione, pur fungendo da presupposto, rimane tuttavia un effetto, cioè qualcosa di posto da altro. Ciò significa che la sua esistenza non dipende da sé, ma da un principio esterno, perciò, sebbene si presenti come fondamento e substrato, esso rimane condizionato. In breve, la sostanza può non perdere la propria sussistenza esaurendosi nel semplice atto del porsi soltanto se assume il ruolo di sostrato immediato e presupposto. L'essere immediato della sostanza, infatti, può affermarsi unicamente come ciò che è già presupposto.

Ma in verità, l'opposizione tra l'attività del puro porre e la passività di un posto- presupposto sostanziale è fittizia, poiché, come già sappiamo, causa ed effetto coincidono. Di conseguenza, la categoria più adeguata a descrivere il passaggio della causa nell'effetto e dell'effetto nella causa non è più quella della causalità, ma quella dell'*azione reciproca* (*Wechselwirkung*). In questa nuova fase, viene da un lato squalificata la presupposizione dell'immediatezza della sostanza; dall'altro, viene acquisito un nuovo significato di effetto: poiché si mostra coincidente alla causalità che lo ha posto, esso non può più conservarsi distinto da essa, né pretendere con ciò uno statuto di superiore sostanzialità. Ne consegue che ogni sostanza è, insieme, *attività* e *passività*, e presuppone l'altra come identica a sé. La categoria di sostanza vede in quest'ultimo atto il suo definitivo tramonto. Infatti, se già nel transito dalla causalità determinata a quella condizionata era venuto meno il ruolo del sostrato, ora nel passaggio dall'«azione e reazione» alla *Wechselwirkung* a consumarsi è la sostanza stessa, perché «non vi è più alcun bisogno di *presupporre* una *immediatezza* fuori di sé per mettersi in movimento» (Cesarale 2018, 124). In altri termini, la sostanza contiene ormai in sé la propria passività, che viene interamente *mediata* dall'attività. Si ultima così la traiettoria della causalità, ritornando a sé – nell'identità causa-effetto predetta in forma immediata dal «rapporto di causalità formale» – in modo approfondito: «L'azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa» (Hegel 2011, 644).

A questo punto si è oltre lo schema spinoziano: esso sopravviveva nell'esigenza di salvaguardare una *presupposizione* fondamentale, cioè la *sostanzialità della sostanza*. Questa però smette di valere come sostrato e si afferma piuttosto come *pura attività*, come interna *relazionalità logica* di causa ed effetto, nell'azione reciproca. Essa:

> si presenta come una causalità mutua di sostanze presupposte e che si condizionano. Ciascuna è di fronte all'altra in pari tempo una sostanza attiva e una sostanza

> passiva. In quanto entrambe sono così tanto passive quanto attive, si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente; esse sono sostanze solo in questo, che sono l'identità dell'attivo e del passivo (Hegel 2011, 643).

Manca tuttavia un ultimo passaggio per consacrare la definitiva uscita dalle coordinate della sostanza per accedere a quelle del concetto. Infatti, l'autoposizione pura priva di ogni «posto» o di un fondamento in sé, non deve essere intesa come un moto *cieco*. Se l'azione reciproca fosse riducibile a un movimento a sé opaco, essa ricadrebbe inevitabilmente nella presupposizione di sé, riedificando proprio quel in sé che aveva appena revocato, cessando così di essere un autentico porre. Ecco perché la verità finale della sostanza si deve configurare invece come *relazione riflessiva*, «si fa dunque per sé» (Hegel 2011, 654). Qual è il risultato? Che la verità della sostanza, il suo esser autonoma autoproduzione, *non deriva dalla sua natura sostanziale*, ma da quella *logico-concettuale*. [14] In breve: l'autoconfutazione dell'ontologia della sostanza conduce alla verità della logica del concetto:

> L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussister per sé è trapassata in essere posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a se stessa. La cosa originaria è questo, in quanto non è che la causa di se stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad esser concetto (Hegel 2011, 657).

[14] Qui si gioca l'idealismo *oggettivo* hegeliano: non tanto la riduzione soggettivistica della realtà – come in alcuni casi viene impropriamente sostenuto –, quanto l'oggettivazione del pensiero stesso.

La differenza fondamentale tra il «rapporto assoluto» elaborato nella Logica dell'essenza e il «per sé» della Logica del concetto risiede nel fatto che quest'ultimo è intrinsecamente *autotrasparente* e *autocosciente*. Il *per sé* non è semplice autoriferimento cieco, ma relazione riflessiva che sa di sé: *soggettività*. [15] In tal senso, il concetto si rivela come il momento in cui l'essenza acquisisce *coscienza di se stessa*. [16] Con questo esito Hegel opera simultaneamente un doppio movimento: la *necessità cieca* della sostanza viene trascesa e reinterpretata come autoriflessione *libera* e consapevole del concetto. Il passaggio dall'essenza al concetto coincide pertanto con la transizione *dalla necessità alla libertà*: la dinamica immanente della sostanzialità spinoziana si mostra come un *processo* che, nel suo stesso svolgersi, *supera la necessità*, conducendola al suo pieno compimento e verità.

[15] Il capitolo sull'Intelletto della *Fenomenologia dello spirito* anticipa le analisi qui discusse, tanto per affinità tematica quanto per le implicazioni che ne derivano (cfr. Cortella 2009).

[16] Il concetto è pensato come «negatività riferentesi a se stessa», come «assoluto esser determinato», dunque non solo come universalità astratta, bensì come «personalità individuale» (Hegel 2011, 659). In questa prospettiva, la singolarità dell'Io non implica, contro Spinoza, separazione o perdita rispetto alla sostanza, ma ne costituisce la piena realizzazione: «il difetto di Spinoza consiste adunque nel comprendere il terzo soltanto come modo, come cattiva individualità. La vera individualità e la vera soggettività non è soltanto un allontanamento dall'universale, non è soltanto l'assolutamente determinato, ma quello che determina soltanto se stesso. Per ciò appunto l'individuo, il soggetto, è il ritorno all'universale; e poiché esso è ciò che è presso di sé, è esso medesimo l'universale. Il ritorno consiste in ciò che esso è in se stesso l'universale. Spinoza non procede a questo ritorno» (Hegel 1930-1945, 113).

Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo perciò ch'esso è un esser posto, è il compimento della sostanza. Se non che questo compimento non è più la sostanza stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il concetto, il soggetto. Il passaggio del rapporto di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità (Hegel 2011. 654).

La libertà, di conseguenza, si manifesta come la verità del tutto. Ne risulta trasformata radicalmente la funzione della *Logica*: essa non si configura più soltanto come il percorso necessario delle determinazioni logiche, ma, avendo nella libertà il proprio fondamento, si dispiega come il sistema categoriale della libertà stessa. Se, infatti, essa è «l'esposizione di Dio così come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e dello spirito finito» (Hegel 2011, 31), questo dio coincide con la libertà stessa, e il suo *processo* non è altro che lo svolgimento progressivo del cammino della libertà. Quest'ultima, infatti, non si riduce a un singolo atto – come accadeva ancora in Fichte, per il quale essa coincide con l'autoposizione del pensiero –, bensì consiste nell'intero *processo* categoriale. Essa non è dunque un'unità astratta, ma un *processo plurale* e *dinamico*, in cui viene conservata la totalità delle mediazioni categoriali.

Fare i conti con la metafisica: crisi, processo, affermazione

Con l'apertura del «concetto, il regno della soggettività o della libertà» (Hegel 2011, 646), il percorso della Dottrina dell'essenza viene concludendosi. Possiamo registrare tre tipi di indicazioni.

In primo luogo, la dissoluzione della sostanza, configurantesi come una vera e propria autoconfutazione dialettica, equivale al tempo stesso ad una *radicale critica della metafisica*. Alla domanda sull'essenza delle cose, il percorso critico hegeliano conduce a un esito disarmante: *la realtà*, in quanto tale, *non possiede alcuna essenza*. Potremmo anche dire che nel compiersi l'essenza rivela la sua verità: esser esattamente *il contrario di se stessa*. Se per essenza infatti s'intende un fondamento sostanziale, un nucleo stabile e resistente su cui si poggiano le determinazioni, la confutazione dello spinozismo mostra che nessun inseità può sottrarsi al lavoro incessante della mediazione concettuale. Ciò che appariva come substrato si rivela essere soltanto un presupposto da decostruire, una presupposizione priva di effettiva autonomia. In questo senso, l'unica positività è paradossalmente la negatività stessa: [17] un processo critico che erode ogni fissazione ontologica e dissolve ogni pretesa ipostatizzante. Laddove poi questo processo viene compreso come libertà, diviene impossibile stabilire un senso ultimo del reale come essenza data una volta per tutte. La *Logica* di Hegel non appare così come fondazione di una nuova ontologia positiva, ma come esposizione critica della metafisica stessa (cfr. Theunissen 1980), la cui verità risiede nella dissoluzione di ogni in sé nella relazionalità logica, nella continua azione di rimando reciproco tra determinazioni concettuali. [18]

In secondo luogo, la critica all'ontologia classica operata nella *Wesenslogik* porta a riconoscere nella *processualità* della mediazione logica la verità ultima del reale. In opposizione al sostanzialismo, il pensiero di Hegel rovescia il paradigma tradizionale: ciò che la metafisica aveva relegato al dominio del transeunte e dell'apparente — il divenire del processo — si rivela invece come l'autentica espressione dell'assoluto. La mutevolezza, anziché costituire un deficit

[17] Negatività che, lungi dall'annientarsi come il finito, si riflette su se stessa e perdura quale movimento che si conserva nell'atto stesso del negare. L'Idea ha «in sé l'opposizione più dura; la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e eternamente la vince fondendovisi con se stessa» (Hegel 2011, 862).

[18] Qui si compie il passaggio dalla metafisica alla logica. Scrive Hegel nell'Introduzione: «la logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta». Essa raccoglie il testimone sia dall'ontologia – «la parte dell'antica metafisica che doveva ricercare la natura dell'ente in generale» – sia dalla «metafisica speciale», volta a comprendere, insieme alle forme del pensiero, i «substrati particolari» (Hegel 2011, 47) come anima, mondo e Dio. A

ontologico, diventa la forma stessa in cui la realtà si manifesta a se stessa come processo. In altri termini, interpretare la *Wirklichkeit* come *manifestazione* equivale a riconoscerle una natura intrinsecamente processuale: essa si configura come movimento di autoproduzione e riproduzione, attraverso il quale le potenzialità in sé immanente si traducono nella concretezza della sua realizzazione. E poiché l'assoluto si determina come «soggetto», il suo compimento non si lascia concepire come *stato*, bensì come *processo* del proprio realizzarsi. L'assoluto non può quindi cristallizzarsi in un esito stabile, ma consiste nel continuo autorinnovarsi del movimento logico, che genera e al tempo stesso dissolve le proprie forme e contenuti. Per questa ragione la chiusura della *Dottrina dell'essenza* anticipa il finale dell'opera: infatti, contro la tesi che la verità della realtà riposi sulla «quiete morta, come una semplice immagine, fiacca, senza impulso né moto» – scrive Hegel – «l'*identità* dell'idea con se stessa» – cioè l'assoluto, l'ultima categoria della *Logica* – «è un medesimo col *processo*» (Hegel 2011, 862). Certo: l'Idea come parola finale della *Logica* non può daccapo esser intesa come semplice categoria, come immediatezza finale, pena l'esser travolta anch'essa dal processo negativo. All'opposto, l'Idea altro non è che *l'intero processo* – insieme critico-negativo e veritativo-espositivo – con cui viene componendosi l'apparato del reale; un processo che, lo sappiamo, rimane negazione *dialettica* di ogni in sé, infinito processo del mediare. E al suo culmine, esso coincide con il *metodo* stesso del suo darsi: la *dialettica*, legge della totalità e quindi *legge del processo*, [19] a cui Hegel dedica le pagine finali del lavoro.

È qui che vengono depositandosi anche sul piano della ricezione storico-filosofica, le obiezioni più consistenti. In effetti – *in terzo luogo* –, se è vero che il superamento della metafisica sostanzialistica in processualità logica non conduce ad un mero ribaltamento – da una struttura oggettiva come la sostanza ad una soggettiva come un fantomatico macrosoggetto assoluto –, è pur vero che il fine ultimo della speculazione hegeliana si colloca integralmente entro l'orizzonte *metafisico*: giungere ed esporre interamente *la verità del reale*. In altro modo: la demolizione hegeliana non investe la metafisica in tutta la sua estensione, ma si dirige piuttosto contro la sua configurazione specificamente *sostanzialistica*. [20] Ciò che viene decostruito non è la metafisica come tale, bensì la sua declinazione ontologica tradizionale, fondata sull'ipostatizzazione della sostanza quale principio ultimo dell'essere.

Se questa linea interpretativa si dimostra plausibile, essa consegna un quadro teoretico sdoppiato in due momenti. Da un versante, la verità hegeliana si emancipa da ogni configurazione sostanzialistica, rifiutando di essere intesa come un in sé per assumere piuttosto la forma di un incessante movimento logico-processuale. E ciò, come osservato, determina una cesura radicale rispetto alle pretese del paradigma ontologico tradizionale. Dall'altro canto, nondimeno, la dialettica del processo, lungi dal risolversi in una pura e semplice negazione dissolutiva delle rappresentazioni intellettualistiche, mira a un esito eminentemente

differenza della metafisica tradizionale, che applicava, come fossero etichette, le categorie a sostanze *presupposte* come già date senza trasformarle concettualmente, la logica considera le forme del pensiero «libere da quei substrati», attivandone la funzione critica. Sorpassare la metafisica significa quindi adottare un punto di vista epistemologico differente: dalla *Vorstellung* al *Begriff*, dall'immediatezza ontologico-oggettiva alla mediazione logico- concettuale. Insiste, a nostro giudizio a ragion veduta, Houlgate (2005) su questo punto.

[19] «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*» (Hegel 1994, 201).

[20] In questa direzione, si può ricordare che già Nicholas Rescher (1996) ha incluso Hegel tra i pensatori protagonisti della transizione dal sostanzialismo al processualismo.

positivo, in cui la negatività si rovescia nella manifestazione piena e autosufficiente della concettualità razionale. Insomma, il processo, il *per sé*, come nuovo *in sé* delle cose. È in questo senso che l'idea di un'essenza ultima, lungi dall'essere eliminata, si riaffaccia come parola finale e, al contempo, come compimento immanente del processo stesso.

Qui si annida – e per noi resta tuttora aperta – la questione critica: se, all'interno del progetto hegeliano di trasvalutazione della metafisica, non si insinuino residui di quella stessa tradizione che egli intende confutare, fattori di inerzia teoretica capaci di frenare la piena radicalità del processo. Laddove ciò risultasse effettivamente il caso, la postura più coerentemente hegeliana non consisterebbe nell'assumere come definitive tali sopravvivenze, ma, al contrario, nel proseguire il cammino critico della dialettica e di un'autentica filosofia processuale oltre i confini tracciati dallo stesso sistema, oltre quelle concrezioni di una metafisica non del tutto liquidata che ancora persistono come retaggi irrisolti nel cuore della costruzione hegeliana.

Bibliografia

Baptist, G. (1992). *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario*. Genova: Pantograf.

Basileo, G. & Campo, A. (2025). *Hegel e Spinoza, o della sostanza e del soggetto.* Napoli: Orthotes.

Braitling, P. (1991). *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Cesarale, G. (2018). Sulla via del "regno della soggettività o della libertà". *Quaderni Materialisti,* 17, 99-127.

Chiereghin, F. (1961). *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana.* Padova: Cedam.

Cortella, L. (1995). *Dopo il sapere assoluto: l'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica.* Milano: Guerini e Associati.

Cortella, L. (2009). *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*. In L. Cortella (ed), *Teoria critica e metafisica* (21-47). Milano-Udine: Mimesis.

Cortella, L. (2024). La confutazione, la dialettica e il trascendentale. Le radici speculative della teoria critica. *Politica & Società*, 13 (2), 181-208.

Düsing, K. (1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel- Studien, 15, 117-128

Emundts, D. (2012). *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit.* Frankfurt a. M.: Klostermann.

Fleischmann, E. (1964). Die Wirklichkeit in Hegels Logik. *Zeitschrift für philosophisce Forschung*, 18, 3-29.

Hegel, G.W.F. (1930-1945). *Lezioni sulla storia della filosofia*. Trad. it. G. Calogero , C. Fratta. Firenze: La Nuova Italia.

Hegel, G.W.F. (1994). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Trad. it. B. Croce. Bar-Roma: Laterza.

Hegel, G.W.F. (2011). *Scienza della logica.* Trad. it. A. Moni, C. Cesa. Roma-Bari: Laterza.

Houlgate, S. (2005). Hegel's Concept is Not the Essence of Things. In D.G. Carlson (ed), *Hegel's Theory of the Subject* (19-29). London: Palgrave Macmillan.

Lugarini, L. (1982). Fonti spinoziane della dialettica di Hegel. *Revue Internationale de Philosophie*, 36 (139/140), 21-36.

Michelini, F. (2004). *Sostanza e assoluto: la funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*. Bologna: EDB.

Mignini F. (2008). *L'Etica di Spinoza*. Roma: Carocci.

Moyar, D. (2012). *Thought and metaphysics: Hegel's critical reception of Spinoza*. In E. Förster &

Y. Y. Melamed (ed), *Spinoza and German Idealism* (197-213). Cambridge: Cambridge University Press.

Ng, K. (2009). Hegel's Logic of Actuality. *The Review of Metaphysics*, 63 (1), 139-172.

Rescher. N. (1996). *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, Albany: SUNY Press.

Sharp, H. & Smith, J. E. (2012). *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*. London–New York: Bloomsbury.

Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt aM.: Suhrkamp.