

SUL PROGETTO DI UN'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE: DA LUKÁCS A HEGEL

Giovanni Andreozzi

L'universale nella realtà essente in sé non compare mai in maniera immediata o isolata, indipendente da singoli oggetti o relazioni, esso perciò dev'essere acquisito mediante le analisi di tali oggetti, relazioni.

G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*

Come l'iniziale era l'universale, così il risultato è l'individuo, il concreto, il soggetto; ciò che quello era in sé, questo è ora anche per sé.

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*

1. *Vera e falsa ontologia in Hegel: la critica di Lukács*

È noto che il progetto di un'ontologia dell'essere sociale nasce come introduzione a un'altra opera alla quale Lukács intendeva dedicarsi una volta terminata la stesura dell'*Estetica*. L'opera in questione era quella di un'etica materialistica intesa come filosofia dei valori umani e delle norme. Come è noto, quest'opera resterà incompiuta proprio per il carattere poderoso di quell'"introduzione" – non semplicemente un'opera, ma un intero progetto filosofico che va sotto il nome di ontologia dell'essere sociale¹ – attraverso la quale Lukács voleva concretizzare una sincera ambizione:

¹ Sulla stessa linea C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013.

quella di un «filosofare al modo di Aristotele e di Hegel»². Obiettivo era salvaguardare la dimensione etica da qualsiasi eteronomia (quella religiosa come pure quella intuitivo-sentimentale). Dal punto di vista di Lukács, l'etica è un prodotto storico: ciò, lungi dal relativizzare i valori, comporta un'assunzione radicale dell'impegno dell'uomo affinché un valore si dia. Ma per elaborare un'etica materialistica non si può eludere il piano materiale dell'esistente. Ecco perché Lukács si dedica all'elaborazione dell'*Ontologia dell'essere sociale*.

Questa circostanza risulta importante per il nostro studio, dato che il progetto lukácsiano si muove in un orizzonte etico, volto a strutturare la relazionalità dell'uomo, il suo essere essenzialmente intersoggettivo. Il nostro obiettivo, nelle pagine che seguono, è quello di proporre un ritorno a Hegel attraverso Lukács, al fine di proseguire il progetto di un'ontologia dell'essere sociale.

«Era un filosofo con un robusto e vasto senso della realtà, con una fame talmente intensa di realtà genuina quale forse dopo Aristotele non è riscontrabile in nessun altro pensatore»³. Simili parole nei confronti di Hegel si trovano sparse in tutta l'*Ontologia dell'essere sociale*. Esse sono una spia indicativa del fatto che, in un certo senso, il progetto lukácsiano intende ripetere consapevolmente il gesto di Hegel: comprendere la realtà storico-sociale e cercare di configurarne i movimenti oggettivi, comprensione nella quale il

² G. Lukács, *Pensiero vissuto*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 27.

³ Id., *Ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, vol. I, p. 181.

piano ontologico si interseca (ma non coincide mai) con quello logico.

Seppure i riferimenti a Hegel sono molteplici e riguardano diverse sue opere, in *Ontologia dell'essere sociale* Lukács vuole confrontarsi in modo puntuale con il problema della dialettica e dell'ontologia in Hegel, dedicando emblematicamente un capitolo, il terzo, alla *Scienza della logica*. La «coincidenza di idea realizzata e di presente storico – scrive Lukács – è metodicamente fondata su una logica»⁴. Lungi dall'affermare una staticità della filosofia (e della logica) hegeliana, Lukács vuole evidenziare che il movimento che essa offre è in realtà apparente, dato che consiste di “spostamenti” all'interno di un sistema, il quale è incapace di effettive trasformazioni.

L'esposizione (*Darstellung*) dell'ontologia hegeliana, seguendo il metodo marxiano, procede parallelamente alla critica (*Kritik*) di essa. Ed è Lukács stesso a paventare questa duplicità con la frase programmatica secondo cui «occorre proseguire per la via imboccata dai classici del marxismo»⁵, ossia radicalizzare l'opposizione fra sistema e metodo. Un'opposizione che non ha trovato conciliazione proprio perché, prosegue Lukács, se è vero che Hegel ha voltato pagina con il dover-essere a favore di una comprensione adeguata del proprio tempo storico, dall'altro e proprio per questo, l'ancoramento alla realtà oggettiva afferma potentemente «la supremazia ontologica dell'esser-proprio-così della realtà rispetto a tutte le altre categorie»⁶.

⁴ Ivi, p. 173.

⁵ Ivi, p. 166.

⁶ Ivi, p. 172.

Si giunge quindi alla contraddizione della filosofia hegeliana, che da un lato compie un'analisi delle trasformazioni ontologico-sociali e dall'altro, proprio perché immanentizza qualsiasi dover-essere nell'effettualità, giunge ad affermare che «nel presente la società è pervenuta ad adeguarsi all'idea, per cui la fuoriuscita dal suo principio ha finito per essere considerata una impossibilità logica»⁷. In tal modo se è merito di Hegel l'aver riconosciuto che la storia non è fatta solo di atti immediati, né è la mera sommatoria di intenzioni (individuali-collettive) precostituite, con la compiutezza del presente «la teoria hegeliana della storia approda dunque alle vecchie concezioni ontologiche del genere della teodicea»⁸.

La capacità di Hegel di intercettare le dinamiche storiche e di provare a configurarne le relazioni ontologiche non è un fatto scontato, né condiviso dai filosofi a lui contemporanei. Infatti, scrive Lukács, «la reazione più semplice e diretta a questo nuovo stato di cose fu di negare in assoluto la rilevanza ontologica della ragione. La *irratio* [...] cerca una via all'indietro [...] ancora precontraddittoria»⁹. Il romanticismo, per Lukács, è consistito proprio in questo indietreggiare di fronte alla contraddizione oggettiva del presente, mentre l'irrazionalismo non è altro che l'anelito di ricongiungersi con una (presunta) realtà perduta e più autentica. Il tentativo di Hegel assume, quindi, le caratteristiche di un baluardo: da un lato la sua insistenza sul carattere di passaggio dell'epoca storica comporta una concezione intrinsecamente dinamica e

⁷ Ivi, p. 173

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 165.

dunque trasformabile della storia stessa; dall'altro, in Hegel, «la contraddizione finisce per salire a categoria ontologico e logico-gnoseologica centrale»¹⁰.

Ecco perché la filosofia di Hegel, o meglio il “gesto” che egli compie, assume una rilevanza decisiva per il progetto lukácsiano di un'ontologia dell'essere sociale. In Hegel, per la prima volta, l'ontologia – intesa tradizionalmente come dottrina dell'ente e dell'immutabile – viene fluidificata e la sua costituzione non è data una volta per tutte, piuttosto è un processo imperniato sulla contraddizione oggettiva e sulla *Verwirklichung* della ragione: «il loro intrecciarsi fa sì che logica e ontologia concrecano in esso in una intimità e con una intensità finora sconosciute»¹¹. Il tentativo hegeliano è un “gran passo in avanti”, poiché la molteplicità del reale non viene assorbita in un principio statico quanto piuttosto ricompresa nella totalità spirituale. Tale passo è fondamentale anche per il progetto lukácsiano di un'ontologia dell'essere sociale, per il quale la categoria di totalità resta un nucleo fondamentale e inaggrabile: alla totalità intesa come connessione dinamico-contraddittoria degli atti individuali Lukács assegna un essere *sui generis*¹².

La totalità è forse l'indice costante del riferimento lukácsiano alla filosofia di Hegel. Infatti, pur con tutte le rielaborazioni del proprio pensiero – in cui gioca un ruolo anche il confronto con l'arte e in generale con la dimensione estetica –, una costante nella filosofia di Lukács è la valorizzazione della totalità

¹⁰ Ivi, p. 166.

¹¹ Id., *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 166.

¹² Ivi, pp. 184-185.

hegeliana, ancora più dinamizzata come “complesso di complessi”. Scrive Lukács: «l'intero di cui egli [= Hegel] parla in maniera programmatica è una totalità che si costruisce con interrelazioni dinamiche di totalità relative, parziali, particolari»¹³. Il merito della dialettica hegeliana è quello di aver mostrato come la totalità non sia chiusa, ma anzi sia un insieme di totalità tra loro intrecciantesi. Ancora una volta, però, questo nocciolo dialettico, sintetizzato nella formula hegeliana dell'identità di identità e non-identità, è, secondo Lukács, in chiaro contrasto con la costruzione logico-gerarchica del sistema¹⁴.

Il capovolgimento dialettico avviene proprio nel momento centrale dello svolgimento della logica hegeliana. Infatti, nella dottrina dell'essenza l'ontologia hegeliana, imperniata sull'identità soggetto-oggetto, produce i «momenti deformanti decisivi»¹⁵. Ecco allora che la contraddizione sfocia nel paradosso, e il pensatore che più di altri – secondo Lukács – ha cercato di conservare e riflettere la dinamicità del reale giunge ad affermare una gerarchia categoriale, la cui intellegibilità è contemporaneamente fonte di pienezza ontologica rispetto alla quale l'interazione dei mo-

¹³ Ivi, p. 220.

¹⁴ Alla formula hegeliana e alla configurazione della soggettività in un'ontologia dell'essere sociale ci dedicheremo nell'ultima parte di questo contributo. Per ora occorre insistere sul fatto che Lukács rintraccia nella logica hegeliana un contrasto ineliminabile, che fa perdere proprio ciò che Hegel propone, ovvero la deduzione dell'essenza dall'essere: «il passaggio ontologico dall'essere, del tutto astratto, all'essenza assai più determinata e concreta resta una enigmatica, inesplicabile, dichiarazione idealistica» (ivi, p. 230).

¹⁵ Ivi, p. 239.

menti precedenti all'Idea diventa una sorta «di sintesi statica di forze dinamiche»¹⁶.

Il problema, tuttavia, sorge dall'inquadramento dell'orizzonte tematico a cui si riferiva, per Lukács, un'intera stagione filosofica. Quest'orizzonte viene definito da Lukács come «tragicità storico-filosofica», rispetto a cui la filosofia hegeliana, ma in generale tutta la filosofia classica tedesca, «nel tentativo di superare simultaneamente l'elemento meccanicistico del materialismo e quello trascendente-soggettivistico dell'idealismo kantiano, fu spinta a postulare l'identità di soggetto e oggetto»¹⁷.

A questa tragicità, animata dalla contraddizione, Hegel non ha potuto far altro che rispondere in modo contraddittorio. Per Lukács il filosofo di Stoccarda ha da un lato elaborato una nuova logica, non limitata semplicemente alle leggi corrette e formali del pensiero, ma appunto una logica dialettica, capace di offrire un'esposizione delle categorie che tenesse conto della loro interconnessione; dall'altro «ha sia sovraccaricato le categorie logiche di contenuti ontologici, inglobando in misura scorretta nelle loro relazioni rapporti ontologici, sia deformato in vario modo le importantissime nuove cognizioni ontologiche costringendole dentro forme logiche»¹⁸. In tal modo l'unità di pensiero ed essere proposta da Hegel non è altro che il reiterato impossessamento da parte del primo nei confronti del secondo: nella logica hegeliana ogni oggetto riceve un posizionamento specifico esclusivamente nella misura in cui il pensiero lo ha «incorporato».

¹⁶ Ivi, p. 241.

¹⁷ Ivi, p. 188.

¹⁸ Ivi, p. 195.

Di certo Lukács non è il primo ad aver avanzato questa critica alla logica hegeliana. La sua peculiarità sta nel rintracciare la radice di questo incorporamento nella negazione, la quale mostra ancora una volta la contraddittorietà dell'impostazione hegeliana: la generalizzazione logica della negazione a principio di ogni processo dialettico (logico e storico dunque) comporta la perdita, se non addirittura la cancellazione della specificità dell'essere sociale.

La specificità dell'essere sociale viene dunque misconosciuta dal tentativo hegeliano di ricondurre l'eterogeneità dei fenomeni all'unicità del pensiero. L'ordine gerarchico-sistematico offerto da Hegel è infatti possibile solo se la logica funge da «*medium* omogeneo»¹⁹, ossia capace di riflettere sull'eterogeneità della realtà il suo principio unificatore, che invero è «un punto di vista connettivo totalmente estraneo»²⁰.

È in questo punto che si mostra la contraddizione tra ontologia vera (dialettica) e ontologia falsa (sistema) di Hegel: se da un lato, in Hegel, i nessi ontologici reali sono adeguatamente espressi nel pensiero attraverso le categorie logiche, dall'altro queste ultime non sono semplici determinazioni del pensiero quanto piuttosto «componenti dinamiche del movimento essenziale della realtà»²¹. L'ontologia vera, l'unica ontologia possibile per Lukács, è quella dialettica capace di mostrare la fluidità del reale, la sua continua possibilità di trasformazione. Falsa è invece quell'ontologia che assoggetta lo svolgimento dell'essere alla sistematicità categoriale.

¹⁹ Id., *Ontologia dell'essere sociale*, cit., vol. I, p. 203.

²⁰ Ivi, p. 204.

²¹ Ivi, p. 181.

2. Scienza della logica e ontologia relazionale

La *Scienza della logica*, da diversi autori e in diverse epoche, è stata letta come paradigma di una teoria autoriflessiva e autoreferenziale del pensiero puro incentrato sul rapporto soggetto-oggetto. Questo presupposto, in parte, sembra condiviso anche da Lukács, secondo il quale «la coincidenza di idea e presente non significa dunque per Hegel negare senz'altro il movimento, ma semplicemente ridurlo a spostamenti entro un sistema che per sua natura non è più capace di trasformazioni decisive»²².

In tal modo l'esposizione hegeliana delle categorie, un'esposizione che tiene insieme piano logico e ontologico, viene interpretata come un movimento statico, che giunge ad affermare ciò che “soggettivamente” è stato posto, senza quindi confrontarsi con ciò che, per Lukács, resta esterno al pensiero: la realtà effettiva. «Sino alla fine – scrive Losurdo – Lukács rimprovera a Hegel di aver identificato l'”esteriorizzazione” con l'”oggettivazione” e persino con l'”oggettività”»²³. Si tratterebbe di un timore o, riprendendo ancora Losurdo, dell'ipocondria nei confronti dell'oggettività, una riconduzione assoluta di essa al soggetto e alla sua potenza. E tuttavia, «Lukács attribuisce a Hegel la malattia che questi diagnostica e denuncia con tanta forza!»²⁴.

In termini più contemporanei potremmo intendere la critica di Lukács come critica alla cieca circolarità

²² Ivi, p. 174.

²³ D. Losurdo, *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, «Pólemos», 2 (2017), p. 25.

²⁴ Ivi, p. 26.

del pensiero, che, proprio per la sua chiusura, non riesce a lasciar-essere l'alterità, ma piuttosto ingloba la sua irriducibilità nella schematizzazione categoriale. Tuttavia, come ha notato in modo attento Alessandro Bellan, «l'alterità può avere una genesi extra-logica, ma è solo nella logica che essa appare come alterità»²⁵. Cosa significa parlare di alterità nella *Scienza della logica*? E soprattutto, qual è la relazione tra l'alterità e l'ontologia dell'essere sociale?

Per rispondere a queste domande è necessaria una precisazione metodologica. Interrogarsi sulla presenza dell'alterità nella *Scienza della logica* è il primo passo per comprendere il rapporto tra logica e ontologia, tra idea e realtà storico-sociale. Infatti, solo la presenza di una dimensione alteritaria può rendere ragione della complessità dialettica dell'autoriflessività del movimento categoriale, il suo inesauribile generarsi tramite la negazione. In questo senso può assumere nuova luce l'affermazione di Hegel secondo cui: «la scienza pura presuppone la liberazione dall'opposizione della coscienza [...]. Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé»²⁶. Liberazione e forma del Sé: ecco il nucleo tematico da analizzare al fine di poter parlare di un'ontologia dell'essere sociale in Hegel.

La *Scienza della logica* è composta da tre parti – dottrina dell'essere, dottrina dell'essenza e dottrina del concetto –, che mostrano come l'autoreferenziali-

²⁵ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, Il Poligrafo, Padova 2002, p. 15.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, vol. I, p. 31.

tà del pensiero sia un processo attraverso cui «l'idea si affranca da se stessa»²⁷, configurando una “compiuta immediatezza”. Non potendo soffermarci analiticamente su questo processo – che significherebbe ripercorrere l'intera *Scienza della logica* –, per ora basti sottolineare che il mantenimento di immediatezza e mediazione, come pure quello di particolarità e universalità, deriva dalla negazione auto-referenziale, la quale non solo struttura una diversa relazione tra i termini, ma riconfigura il senso stesso della relazione.

Cerchiamo di seguire, ben lontani dal pensare di poter offrire un'analisi esaustiva, come si sviluppa questa ontologia relazionale nella *Scienza della logica*. Solo in seguito potrà essere chiarito in che modo tale ontologia relazionale possa essere connessa dialetticamente all'ontologia dell'essere sociale lukácsiana. *Dialetticamente*, ossia: non solo la seconda è una specificazione della prima, ma la prima può fungere da base critica per la seconda.

In un importante studio, oggi molto trascurato, Michael Theunissen sosteneva che l'intera *Scienza della logica* può essere interpretata come il «cammino» verso una relazione intersoggettiva compiuta, ossia verso la strutturazione di un'ontologia relazionale che non fa riferimento solamente alla soggettività umana, ma che nondimeno proprio in essa conosce una figura fondamentale del suo apparire²⁸.

La liberazione dell'ontologia relazionale può avvenire solo se l'esposizione delle categorie è capace di mostrare il movimento effettivo di esse, un movi-

²⁷ Ivi, vol. II, p. 957.

²⁸ M. Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978.

mento caratterizzato dalla transitività, dalla riflessività e dalla simmetria. Tali caratteristiche scandiscono la circolarità essere-essenza-concetto. Nella Dottrina dell'essere la transitività è conferita dall'immediatezza delle determinazioni logiche, le quali, lungi dal mostrare la ragione della propria interconnessione, non fanno che succedersi le une nelle altre, mostrando dunque l'indifferenza della relazione, quando essa è assunta come estrinseca al piano "ontologico". All'ontologia non-relazionale della dottrina dell'essere, le cui uniche relazioni sono lo scorrere reciproco delle determinazioni, corrisponde un pensiero – astrattamente – autoreferenziale, che, in quanto «immediato riferimento a se stesso»²⁹, presume un'oggettività estrinseca, in tal modo inficiandola. Tra pensiero e pensato la relazione è solamente estrinseca ed essa altro non è che l'auto-astrazione del pensiero da se stesso. Proprio l'indifferenza nei confronti della relazionalità ontologica delle determinazioni comporta il regresso senza fine tra una quantità e un'altra, comparate solo esteriormente: la mediazione non è ancora posta come tale e «la determinatezza [...] è ancora come stato, cioè come un'esteriorità qualitativa che ha l'indifferenza per sostrato»³⁰. Ogni determinatezza può esser pensata come qualità o come quantità ma essa è sempre indifferente (*gleichgültig*) verso l'altra.

L'essenza rappresenta il togliersi di questa immediatezza, in quanto «unità in se stessa immanentemente negativa e assoluta»³¹. L'ontologia relazionale comincia a configurarsi attraverso l'unità immanente

²⁹ Ivi, vol. II, p. 803.

³⁰ Ivi, vol. I, p. 418.

³¹ Ivi, vol. I, p. 423.

e negativa dell'essenza, per la quale la determinazione diviene conseguenza della relazione ontologica con l'altra determinazione. L'immediatezza che caratterizza l'essere, però, non viene semplicemente superata dall'essenza ma anche conservata: ora è la relazione a essere immediata. Ciò ha un'importante conseguenza. Infatti, se nella dottrina dell'essere l'immediatezza comporta il rivolgersi infinito di qualità in quantità, nella dottrina dell'essenza essa pone una delle due determinazioni come l'intera relazione. L'altra determinazione, in questo momento, è solo un momento funzionale alla autorelazione della determinazione "prima". L'indifferenza in cui precipita la determinatezza della Dottrina dell'essere diventa l'immanenza della relazione sul piano ontologico nella Dottrina dell'essenza. Tuttavia l'immediatezza di questa immanentizzazione della relazionalità non è ancora capace di articolare in modo dialettico i relati e la relazione (il particolare e l'universale) facendo scomparire la loro differenza³². Ogni determinazione contiene l'altra come proprio correlativo ma, proprio per questo, ognuna si pone come un intero che esplica il dominio (*Herrschaft*) sull'altra.

Nondimeno, in questa immediatezza della relazionalità, come nota Bellan «la Dottrina dell'essenza rende già possibile un concreto pensiero del-

³² La relazione non è né trascendente né immanente al fondato. Essa, dialetticamente, è sia trascendente, come differenza, sia immanente, come identità. A questa si riferisce Hegel quando parla di «adempimento della copula [*Erfüllung der Kopula*]» (Ivi, vol. II, p. 753). Tuttavia questo passaggio non viene compiuto nell'Essenza, come risulta dal rapporto tra fondamento e fondato che resta un rapporto di sproporzione dell'uno rispetto all'altro.

la *totalità organica*»³³. Nella *Wirklichkeit* e nella *Wechselwirkung* infatti l'assolutezza della sostanza è contemporaneamente il riconoscimento della sua connessione agli effetti. L'assoluto porre della sostanza altro non è che il movimento di automediazione, la dialettica tra «il venir posto da un altro e il proprio divenire»³⁴, dimodoché tale unità dialettica non è più la sostanza, ma il concetto.

Il concetto si presenta nella sua pura universalità, con determinazioni di assolutezza: è «l'assolutamente infinito», «libero». Esso però è tale grazie alla sua particolare genesi e non in virtù di un'autoposizione assoluta: lo svolgimento categoriale ha mostrato come la transitività iniziale dell'essere – il divenir altro – sia divenuto movimento riflessivo della determinazione – il riferirsi a sé. «Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto»³⁵.

L'unità della negatività con se stessa è risultata dalla processualità dell'essenza che, nel porre la differenza attraverso la riflessione, ha raggiunto il nuovo statuto della negazione, ossia la negazione autoriferita (*selbstbezügliche Negativität* o *das Negative seiner Selbst*). L'universalità del concetto, così poco determinabile sul piano semantico, diviene piuttosto un "luogo del differimento" capace di contenere «la più alta differenza e determinatezza»³⁶. L'ontologia relazionale, nella Dottrina del concetto, risiede in quella che

³³ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 168.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 642.

³⁵ Ivi, p. 680.

³⁶ *Ibidem*.

Bellan ha definito la «congiunzione disgiuntiva»³⁷, ossia l'autoscissione del concetto: il giudizio.

Non potendo dilungarci sul ruolo del giudizio nella Dottrina del concetto, nonché sulla radicale trasformazione adoperata da Hegel rispetto a tutta la tradizione logico-metafisica europea, qui basti notare che le varie forme di giudizio esaminate da Hegel (qualitativo, della riflessione, della necessità e del concetto) tematizzano il rapporto tra soggetto e predicato non in base a una semantica proposizionale, ma in corrispondenza della concretezza logico-ontologica raggiunta.

Il giudizio qualitativo manifesta l'inerenza semplice e immediata di una determinazione a un'altra (ad esempio, "la rosa è rossa"); il giudizio della riflessione provvede alla sussunzione del predicato nel soggetto (ad esempio, "questo è un universale essenziale"); il giudizio della necessità è la prima forma di universalità oggettiva (ad esempio, "se A è, è B"). Il giudizio del concetto, l'ultimo della serie dei giudizi, è quello che consente di pensare la relazione come universalità compiuta che Hegel, parlando del giudizio apodittico, definisce «identità concreta»³⁸.

Il sorgere dell'«identità concreta» è il tramonto della forma del giudizio. Il giudizio, infatti, non esprime l'unità positiva del concetto, ma solo la sua intrinseca relazione ad altro. Da ciò deriva la necessità del "superamento" del giudizio nel sillogismo (*Schluss*)³⁹. Esso è la "totalità complessa", la quale

³⁷ A. Bellan, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 169.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 752.

³⁹ Sul sillogismo in Hegel si vedano K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn 1976, pp.

riesce a stabilire le relazioni al di là della rigida opposizione tra estrinseco e intrinseco ma anzi conservando entrambi i momenti.

3. Conclusioni provvisorie: sul progetto di un'ontologia dell'essere sociale

Interrogarsi sulla totalità, nel contesto di un'ontologia dell'essere sociale, può apparire oggi arduo, quasi inattuale. In un contesto di iperspecializzazione scientifica, che corre parallelamente alla divisione atomistica del lavoro, termini come spirito (*Geist*) o conformità al genere per sé (*Gattungsmäßigkeit für-sich*) destano un certo imbarazzo se non addirittura un rifiuto incondizionato. Rifiuto a cui si aggiunge una sorta di sarcasmo, come se quei termini fossero un epifenomeno della giovinezza, che deve dileguare al più presto nel fare i conti con la realtà.

In un tale contesto il progetto lukácsiano assume una radicalità ancora più profonda. Lukács infatti, come ha scritto Cesarale, «ha portato alla luce i tratti più essenziali di quella individualità borghese [...] il cui esserci rende precisamente impensabile la nozione di totalità»⁴⁰. La moderna società borghese, e l'individualità da essa preformata, sorge proprio dalla negazione della totalità e dalla sua rimozione dal tessuto

198-204; W. Krohn, *Die formale Logik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Carl Hanser, München 1972; S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2000.

⁴⁰ G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, «Consecutio temporum», 7 (2014), p. 1.

sociale. Mai infatti sarebbe potuta esplodere quella *Sehnsucht*, il male “borghese” per antonomasia, in una società intesa come totalità. Le riprese moderne di una generalità, che solo impropriamente può esser chiamata “totalità”, sono del resto fallimentari, dal momento che, proprio nel momento in cui la totalità non riesce a integrare le particolarità e anzi si oppone a queste ultime, essa stessa diventa particolarità.

Tuttavia è proprio in un'ottica di critica dell'esistente, di messa in discussione di questa realtà, che il pensiero deve confrontarsi con i tentativi di pensare insieme l'individuo e la società, il particolare e l'universale, senza che un termine si ponga come dominante rispetto all'altro. La totalità, infatti, sia per Hegel che per Lukács è una categoria fondamentale per l'analisi (logico-epistemica-sociale) proprio perché non sopprime i “momenti”, ma esprime una concettualizzazione della loro complessa relazione. Sul piano strettamente sociale, gli individui non sono assorbiti passivamente in un'identità fissa, ma sono il risultato di un processo collettivo. In questo senso, la società capitalistica e la sua ideologia non conoscono totalità, ma solo totalizzazione. Totalizzazione significa che sia nelle sue forme di vita che nelle stesse formulazioni ideologiche permane la parvenza dell'autonomia degli individui, ma al contempo è richiesta la loro sottomissione a entità astratte, prive di quella che Hegel, nella *Scienza della logica*, definisce personalità: «il concetto non è soltanto l'anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la personalità»⁴¹.

Proprio a questo livello della *Scienza della logi-*

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 935.

ca l'ontologia relazionale è capace di giustificare e al contempo esporre il rapporto tra la "totalità complessa" e la libertà. L'idea assoluta, lungi dall'essere la massima astrazione eidetica, priva di contenuto, è la coappartenenza di conoscenza e prassi, ossia la vita concreta dell'essere sociale. La soggettività del concetto «non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività»⁴². Il ritorno alla vita in cui consiste l'idea è la conquista di una nuova personalità, quella cioè del concetto che si nutre di libertà. Nell'idea assoluta ciò che abbiamo definito "ontologia relazionale" trova la propria circolarità epistemica e vitale: la totalità è il movimento di mediazione tra conoscenza e prassi come pure della loro trasformazione reciproca. Il soggetto è totalità in quanto l'autoriferimento è una circolarità mediatizzante, attraverso cui si attua la liberazione: «*Befreiung* significa qui alleggerimento da una limitante oppressione, che coincide con la conquista di uno stato [nuovo] di libertà»⁴³. La liberazione, però, non riguarda solamente le limitazioni esterne. L'ontologia relazionale di Hegel, di cui qui si è cercato di delineare una traccia, ha superato la dicotomia interno/esterno, mostrando la loro essenziale coappartenenza. La liberazione allora riguarda il soggetto in quanto totalità. Il soggetto libera e al contempo "aliena" la relazione nell'autoriferimento individuale⁴⁴.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, cit., p. 5.

⁴⁴ Non potendo soffermarci, in questa sede, su questo importante e complesso passaggio, si rimanda al passo hegeliano dove

Ritorna in conclusione una categoria fondamentale nelle riflessioni di Lukács e Hegel, oggi non casualmente tornata in auge in diversi ambiti scientifici (non solo nella filosofia, ma anche nelle cosiddette “scienze sociali”): l’alienazione. La complessità semantica che riveste questo termine può forse apparire fuori luogo alla conclusione di una riflessione sull’ontologia sociale. E tuttavia, non è forse l’alienazione una cifra dell’ontologia dell’essere sociale? La totalità sociale, intesa sia come “totalità intensiva” (Lukács) che come “identità concreta” (Hegel), non deve forse confrontarsi sempre con la possibilità della propria disgregazione in identità solipsistiche per le quali l’essere sociale è estrinseco, se non addirittura espropriante?

la liberazione della soggettività viene connessa alla liberazione dell’idea (cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, pp. 956-957).