

Lucio Cortella

LA RAZIONALITÀ DEL REALE.
PROBLEMATICITÀ E ATTUALITÀ DI UN'EQUAZIONE HEGELIANA

Abstract

The identity of rational and actual is placed by Hegel within an ethical-political context, yet its general meaning is ontological. It indicates that the actuality of the finite has its truth in the logical and conceptual determinations of the Idea. In this sense, in its essence the world has a logical-conceptual nature. This general ontological meaning is no longer acceptable for the contemporary philosophical consciousness. After the end of the metaphysical idea of substantial reason, the unity of actual and rational can be understood in a more limited and weakened sense. Our rationality cannot be considered only as a property of the subjective nature of the individual, but as the product of a learning process that has its basis in the social space of reasons. Although the world remains independent of our knowledge, nevertheless our knowledge of it finds its condition of possibility in social reason.

Com'è noto l'identità del razionale e del reale viene affermata da Hegel nella *Prefazione alla Filosofia del diritto*, in un contesto perciò dichiaratamente etico-politico, in cui quello che viene messo in discussione è l'idea che una dottrina dello Stato debba occuparsi di ciò che lo Stato dev'essere, invece di comprenderlo com'esso è. L'intento, contrariamente a quanto sostenuto da certa letteratura, non è quello di legittimare filosoficamente ogni ordinamento politico in quanto esistente, né tantomeno lo Stato prussiano nell'epoca della restaurazione post-napoleonica. Ciò di cui si occupa la *Filosofia del diritto* non è una specifica configurazione statale ma lo Stato moderno in quanto tale, lo Stato fondato sull'idea moderna di libertà. È di esso che viene proclamata la razionalità, in quanto solo in esso – secondo Hegel – il concetto moderno del diritto ha finalmente trovato la sua realizzazione e l'idea razionale di libertà non è rimasta più solo un'idea, un'aspirazione, un postulato, ma è diventata realtà, istituzioni sociali e politiche, storia¹.

È però altrettanto evidente in quella formula la ripresentazione della consueta polemica hegeliana nei confronti del *dover essere* kantiano e di una concezione della filosofia politica secondo cui libertà, razionalità e diritto dovrebbero essere affermati *contro* una realtà priva di libertà, di razionalità e di diritto. E tuttavia vedervi una presa di

¹ Cfr. M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970: «nello Stato moderno il concetto del diritto ha ottenuto esistenza, il razionale – l'idea della libertà – è divenuto reale, e il reale – lo Stato nel mondo moderno – è diventato razionale» (p. 13).

distanza verso ogni concezione normativa dell'etica e della politica sarebbe un errore. L'idea di Hegel è che la normatività vada rinvenuta proprio all'interno dell'esistente «poiché ciò *che è*, è la ragione»². Insomma *ciò che deve essere* va individuato all'interno delle istituzioni sociali, giuridiche, politiche *realmente esistenti*. Esse racchiudono una normatività immanente che è compito della filosofia rivelare e comprendere. Per questo motivo la *Filosofia del diritto* non può essere compresa come una semplice *descrizione* dell'eticità esistente ma come una *comprensione normativa* del reale con l'intenzione esplicita di rinvenire all'interno dell'essere il dover essere, svelando il razionale nell'esistente e ritrovando dentro a ciò-che-è i criteri normativi di ciò-che-si-deve-fare.

Nonostante questa collocazione della tesi dell'identità di razionale e reale all'interno di un quadro etico-politico non la si può tuttavia comprendere adeguatamente se la si restringe dentro i confini della sfera pratica. Infatti, secondo Hegel, la razionalità è immanente nelle istituzioni politiche esistenti perché *in generale* la ragione è racchiusa all'interno della realtà, di ogni tipo di realtà. Insomma al di sotto di quella tesi c'è una concezione ontologica generale che considera la ragione non qualcosa di soggettivo, né la ritiene primariamente una proprietà del pensiero individuale ma vede in essa essenzialmente il carattere della totalità. Perciò il contesto all'interno del quale comprendere quella tesi è rappresentato da un'altra celebre affermazione hegeliana, quella relativa alla *idealità del finito*: «La proposizione che *il finito è ideale* costituisce *l'idealismo*. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere»³. Qui Hegel non sta tanto negando la realtà del finito, quanto sostenendone l'idealità, vale a dire sta affermando che la sua vera realtà va ravvisata all'interno dell'Idea. Il finito, cioè la natura, il mondo, la storia, gli individui, la società, le istituzioni politiche, sono reali solo come momenti dell'Idea, cioè come articolazioni del movimento logico dell'Idea. Se noi *pensiamo* la verità profonda di tutte queste differenti realtà finite – questa la tesi di Hegel – la loro realtà determinata si risolve in altro, trapassa in altre realtà, mostrandosi incapace di mantenere se stessa. «Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo»⁴. È questo “altro” la vera realtà delle determinazioni finite, ma questo “altro” non è banalmente l'infinito, dato che pure l'infinito, essendo una determinazione come tutte le altre, è destinato a passare ad altro. Ciò in cui tali determinazioni si risolvono è invece un'altra determinazione, «un altro finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'infinito»⁵. Ciò che rimane, la verità di questo processo, è perciò solo il movimento logico delle differenti determinazioni, quello che Hegel chiama «il passare». La verità del reale è solo la processualità in cui si risolve ogni determinazione, ogni finito.

² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in ID., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968ss., vol. 14/1, p. 15; trad. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.

³ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 21, p. 142; trad. it. a cura di C. Cesa, *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, vol. I, p. 159.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 20, p. 119 (§ 81); trad. it. B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 1983, pp. 96-97.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 123; it. vol. I, p. 137.

E questa è l'*Idea*, cioè il movimento logico che racchiude in sé la verità di ogni reale⁶, la sua articolazione in momenti interconnessi l'uno con l'altro. In questo senso ogni realtà è ideale e in questo senso ogni realtà è razionale. «La filosofia critica aveva per vero già trasformata la metafisica in logica»⁷, concependo la sostanza, la realtà, la totalità, la causa non già come delle realtà ontologiche ma come delle categorie logiche. Hegel completa questo programma: quelle categorie non sono semplicemente delle funzioni logiche *soggettive* grazie alle quali riusciamo a dare oggettività alle nostre rappresentazioni spaziotemporali, ma sono la *realtà in sé* delle cose, la loro struttura ultima, la loro verità.

La tesi della razionalità del reale non si presenta perciò in Hegel come un presupposto, come una ontologia non discussa che emergerebbe poi nascostamente come la base della sua dottrina della società e dello Stato e, soprattutto, della sua filosofia della storia, ma diventa il risultato di un percorso, in particolare l'esito inevitabile della dialettica di ogni determinazione finita. Proprio perché le determinazioni si capovolgono nell'opposto, finiscono per dimostrare falsa la loro supposta realtà ontologica e manifestano nel profondo la loro vera realtà logica. Infatti la logica per Hegel è essenzialmente questo processo di implicazione che impedisce a ogni realtà di essere solo se stessa e di escludere da sé l'altro. Ogni finito è invece logico-ideale, cioè implicante l'altro al suo interno, come componente essenziale della sua identità. L'immanenza dell'altro in ogni determinazione è il fondamentale argomento alla base della concezione hegeliana della *totalità come spirito*, cioè come totalità di relazioni logico-concettuali.

Hegel rifiuta ogni equiparazione del suo idealismo al soggettivismo dei moderni. Idealismo significa non già riduzione della realtà al soggetto ma risoluzione della realtà nell'*Idea*, cioè nell'oggettività del logico. Lungi dal ricondurre il reale al soggettivo Hegel riconduce invece il soggetto all'oggettività: la nostra razionalità individuale non è che il lato soggettivo di una razionalità oggettiva che sta al fondo delle cose. «L'idealismo consiste nel fatto che il pensare è l'oggettivo»⁸. Ma proprio in questa rivendicazione dell'oggettività del logico (che è un altro modo di dire la razionalità del reale) sta *il problema di Hegel*.

Abbiamo visto come l'argomento fondamentale alla base del suo idealismo stia nella necessaria assunzione di ogni realtà ontologica come risolvibile in processualità concettuale. Hegel lo esprime in continuazione ribadendo la tesi che *non si dà nessuna immediatezza che non sia mediata*: non c'è alcuna realtà che non sia in relazione con qualche altra. Ma non già nel senso che intrattenga un qualche rapporto *esterno* con altre realtà, bensì nel senso radicale che l'altro non può essere considerato "altro" rispetto ad essa, che esso "entra" letteralmente al suo *interno*, che è incluso in essa. Questa è la critica

⁶ «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» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. cit. p. 218 [§ 215]; it. p. 201). L'idea non è una cosa, una sostanza, non è «un'idea di qualche cosa» (*ibidem*, p. 215 [§ 213]; it. p. 198) e nemmeno una categoria logica («il concetto soltanto come un concetto determinato» [*ibidem*, *ivi*]), ma esprime quell'intreccio processuale di determinazioni logiche in cui consiste la razionalità del reale.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 35; it. vol. I, p. 32.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 4, p. 322; trad. it. R. Bodei, *Fede e sapere*, in ID., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 132.

fondamentale di Hegel nei confronti dell'ontologia classica basata sulla sostanza. Secondo quell'ontologia le sostanze sono tali in quanto sono indipendenti le une rispetto alle altre e in quanto ogni rapporto tra loro non comporta in alcun modo la perdita di quell'indipendenza, del loro essere in sé. Per Hegel al contrario non esistono sostanze indipendenti: esse, pensate nella loro verità, sono solo relazioni, dissolte nel loro essere in sé e diventate per altro. Ma questo non è il mondo fisico quale è da noi conosciuto nella nostra esperienza quotidiana: in esso ogni cosa è distinta dalle altre, altrimenti non sarebbe una "cosa", non avrebbe cioè le proprietà che consentono di identificarla. Le cose non sono "implicate" le une con le altre, ma, al contrario, intrattengono rapporti di "esclusione", tali da consentirci un'esperienza ordinata, e non un'esperienza confusa in cui tutto sia implicato con tutto, al punto da diventare identico con tutto. Ma proprio sulla base del principio che «la determinatezza è negazione»⁹ Hegel conclude che la nostra rappresentazione "chiara e distinta" del mondo non è la verità di quel mondo e la rappresentazione deve essere sostituita dal *concetto*, cioè da una concezione in cui le "cose" del mondo sono risolte in determinazioni logiche.

Ma che cos'è questa esperienza dialettica in forza della quale non riusciamo mai a trattenere una determinatezza in se stessa e siamo costantemente rinviati ad altre determinatezze in cui risolvere ogni cosa? Essa esprime, a dire il vero, l'*incapacità* dei concetti nel fissare le cose, al punto da aver bisogno di sempre nuovi concetti (quello che Hegel chiama il «passaggio all'opposto») al fine di comprendere il significato del reale. Ma allora primato della mediazione non significa logicità del tutto, bensì – al contrario – che non possiamo mai arrivare a una determinatezza concettuale, nella quale il processo del pensare possa concludersi. Significa perciò *irriducibilità* del mondo ai nostri concetti, *resistenza* del reale rispetto al razionale, *realtà* del finito e non già *idealità*. Il primato della mediazione lungi dall'attestare la natura concettuale del mondo ne attesta l'opacità e l'impossibilità di arrivare a una comprensione concettuale ultimativa di esso. Hegel invece interpreta in modo radicalmente opposto quest'esperienza: per lui primato della mediazione significa *signoria del concetto*, impossibilità di uscire dal regno delle mediazioni concettuali. Egli cioè *ipostatizza* quell'esperienza e quella mediazione facendone la verità in sé delle cose, mentre essa attesta proprio il contrario: che le cose sono infinitamente mediabili proprio perché non sono concettuali, perché i concetti non riescono mai ad identificarsi con esse.

In fondo l'esperienza dialettica è l'esperienza che facciamo con i significati delle cose, mai definitivi, mai fissati una volta per tutte. Essa attesta la pluralità del significare, il continuo rinvio, l'impossibilità di chiudere il senso in significati separati gli uni dagli altri.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 101; it. vol. I, p. 108. È noto l'uso ripetuto che Hegel fa di un passo della lettera 50^a di Spinoza «determinatio est negatio» (B. SPINOZA, *Epistolae*, in ID., *Opera*, a cura di J. Van Vloten e J.P.N. Land, Nijhoff, Den Haag 1924, vol. 3, p. 173; trad. it. a cura di A. Droetto, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1974, p. 226), ben al di là del senso che Spinoza intendeva conferire a quell'affermazione. Ma anche gli interpreti hegeliani hanno spesso travisato il vero senso che Hegel intendeva conferire a quell'espressione. Non si tratta infatti di una difesa hegeliana della determinatezza, quasi che quella «negatio» fosse una sorta di circoscrizione della determinatezza da tutto ciò che essa «non» è. In realtà Hegel intende affermare proprio la natura negativa di ogni determinatezza, il suo affondare, letteralmente, nelle relazioni di cui essa è costituita, il suo perdersi nella processualità, da cui solo la natura affermativa dell'Idea può salvarla, cioè la sua ricomprensione come «ideale».

Si tratta alla fine di un'esperienza linguistico-concettuale, in cui nelle parole noi troviamo significati impliciti, non detti, e talvolta in aperto contrasto (l'hegeliano passaggio all'opposto) con le assunzioni di partenza. Questa esperienza viene ontologizzata da Hegel e assunta come la proprietà delle cose, trasferendo quindi sul reale qualcosa che appartiene al nostro sapere, al sua costituzione linguistica. Si tratta di una sorta di "fallacia ontologica", in forza della quale si attribuisce significato ontologico a qualcosa che appartiene solo alla dimensione del sapere e del linguaggio che lo esprime¹⁰. E la dialettica da esperienza linguistica si trasforma in automovimento dell'idea, nell'essenza logica del tutto. Ma noi non abbiamo alcuna legittimità nel fare questa operazione e ciò proprio in forza della tesi hegeliana del primato della mediazione sull'immediatezza. Quel primato non significa che l'in sé delle cose sia la mediazione, ma, al contrario che nessuna mediazione riuscirà mai ad esprimere compiutamente quell'in sé e sarà costretta a rincorrerlo all'infinito.

Ma se questo senso ontologico forte dell'unità hegeliana del razionale e del reale non è più accettabile per la coscienza filosofica contemporanea, forse è possibile recuperare quella tesi in un senso più limitato e indebolito. Di fronte al tramonto della nozione metafisica di una ragione oggettiva del mondo che pretendeva di ricondurre la totalità degli eventi naturali e storici a una spiegazione unitaria onnicomprensiva, risulta d'altra parte difficilmente sostenibile la riduzione della nostra razionalità a una mera facoltà soggettiva dell'individuo. Certo, la capacità di ragionare e articolare un linguaggio razionale appartiene alle facoltà di cui è dotata la nostra natura umana. Non si tratta di mettere in dubbio questo assunto. Ma la possibilità di sviluppare una tale facoltà naturale non dipende solo dalle capacità dell'individuo, bensì dalla dimensione sociale e intersoggettiva in cui quella facoltà è chiamata ad esercitarsi. Ragionare significa chiedere e offrire ragioni, cioè entrare in un gioco linguistico che noi possiamo apprendere solo attraverso osservazione, imitazione, uso e abitudine, solo cioè se altri lo praticano e se noi, grazie a loro, impariamo a praticarlo. Da questa pratica noi apprendiamo che ogni contenuto concettuale, ogni rappresentazione, ogni conoscenza è da noi (e dagli altri) accettabile solo se è a disposizione implicitamente la giustificazione di quel contenuto. Certo, ogni rappresentazione ha anche un elemento di immediatezza (la sua datità) che non è riducibile alla possibile giustificazione razionale che noi potremmo fornire di essa, ma la sua comprensione è implicitamente accompagnata dalla richiesta di ragioni a sostegno di essa e dalla disponibilità di ragioni che noi possiamo fornire venendo incontro a quella richiesta.

Robert Brandom ha offerto, in questo senso, un'interessante riproposizione post-metafisica della equivalenza hegeliana di razionale e reale¹¹. Benché il mondo rimanga, nella sua indipendenza, irriducibile alle nostre ragioni, tuttavia la nostra comprensione di esso rimane necessariamente legata a quelle ragioni. Quando conosciamo un oggetto non ci limitiamo ad esercitare le capacità percettive dei nostri sensi (quella che Kant chiamava

¹⁰ Si tratta di una fallacia non molto dissimile da quella che Ferraris chiama «fallacia trascendentale», ovvero l'identificazione del sapere con l'essere (cfr. M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012), a causa della quale ciò che «sappiamo» del mondo viene a coincidere con ciò che il mondo «è».

¹¹ Cfr. R. BRANDOM, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

l'intuizione) ma introduciamo necessariamente anche concetti e giudizi ed è grazie ad essi che possiamo dire di aver compreso quello che abbiamo conosciuto. In altri termini, per usare un celebre esempio di Brandom, comprendiamo che qualcosa è “rosso” quando abbiamo la capacità di distinguerlo da altri colori e soprattutto sappiamo che si tratta di un colore e non di un altro tipo di proprietà¹². Ciò significa che la sua comprensione è strettamente legata alle inferenze che possiamo presupporre e trarre da essa. La nostra conoscenza degli oggetti è quindi un'operazione inferenziale, grazie alla quale comprendiamo il significato di qualcosa assumendo implicitamente le ragioni per cui quella cosa è se stessa, appartiene a un certo genere ed esclude da sé certe altre proprietà. Ne deriva che noi non abbiamo alcuna possibilità di dare un resoconto dei fatti se non in maniera concettuale.

Va da sé che un tale contesto inferenziale rimane per lo più implicito nelle nostre conoscenze e nel linguaggio capace di esprimerle. Tuttavia non possiamo permetterci di cancellarlo perché è attraverso quel contesto che noi entriamo in rapporto con le cose. Precede il nostro rapporto con gli oggetti del mondo un rapporto con le ragioni che ci consentono di renderci comprensibili quegli oggetti. In altri termini noi ci muoviamo non solo in uno spazio materiale ma anche in uno spazio immateriale, in uno *spazio delle ragioni*, che media necessariamente la nostra appropriazione di quello spazio materiale.

Benché certe affermazioni di Brandom sembrerebbero avvalorare un'interpretazione del suo idealismo inferenziale come un tentativo di ridurre anche i dati a cui si applicano le ragioni (quella che per Kant era la “materia” delle intuizioni) a qualcosa di concettuale¹³, rimane fuor di dubbio che lo spazio razionale non coincide con lo spazio materiale e che il mondo rimane irriducibile rispetto alle nostre ragioni. In altri termini, noi non possiamo in alcun modo annullare il carattere “sorprendente” della nostra esperienza e la sua capacità di contraddire qualsiasi nostra aspettativa concettuale¹⁴. Del resto la stessa nozione di “realtà” si forma proprio a partire dalle smentite che essa conferisce alle nostre attese: impariamo che cosa è il mondo reale a caro prezzo. E per questo la nostra è essenzialmente un'esperienza *negativa*, un'esperienza che ridimensiona il ruolo della nostra soggettività e la sua pretesa di conformare le cose ai propri desideri.

Tuttavia questo non significa ridurre lo spazio delle ragioni a qualcosa di meramente soggettivo. Il mondo che ci circonda è caratterizzato da una oggettività razionale, non già

¹² Cfr. R. BRANDOM, *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 55-57.

¹³ «I concetti concepiti come ruoli inferenziali di espressioni *non svolgono la funzione di intermediari epistemologici tra noi e ciò che viene concettualizzato da essi [...]. E ciò perché tutti questi elementi sono essi stessi concepiti come interamente concettuali e non in contrasto con il concettuale*» (R. BRANDOM, *Making It Explicit*, ed. cit., p. 622 – corsivo nostro).

¹⁴ Ho espresso alcune riserve sulla riproposizione brandomiana dell'idealismo hegeliano in un mio saggio recente, a cui mi permetto di rinviare (L. CORTELLA, *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. CORTELLA, F. MORA e I. TESTA [a cura di], *La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 189-207). Quello di cui si sente la mancanza in Brandom è una vera e propria “resa dei conti” con Hegel, nella convinzione che le tesi fondamentali della filosofia hegeliana siano sostanzialmente riproponibili anche nel contesto contemporaneo. Ciò finisce per determinare nella sua proposta filosofica quella che sopra ho chiamato “fallacia ontologica”, ovvero la risoluzione di una tesi epistemologica (il modo in cui noi entriamo in rapporto col mondo) in una tesi ontologica sulla natura di questo mondo.

nel senso *ontologico* forte che i fatti del mondo e della natura siano riconducibili a una logica concettuale immanente, ma nel senso *sociale* che la nostra stessa individualità è un prodotto di quel mondo, fatto di logiche, pratiche, norme, che consentono l'incontro fra gli individui, il loro riconoscimento reciproco, il conferimento di diritti e doveri, l'apprendimento dell'uso individuale della ragione, la formazione in noi di standard morali, l'acquisizione della nostra stessa autonomia. La soggettività non è quello che di essa ha pensato buona parte della filosofia moderna, vale a dire un originario, ma è il risultato di un processo di formazione. Non si tratta cioè di un dato naturale che viene al mondo con la nostra nascita, ma del risultato dell'incontro con gli altri individui, del loro sguardo, della loro attenzione, della loro cura¹⁵. In questo senso anche la nostra razionalità soggettiva è il prodotto di una razionalità oggettivamente esistente, la quale ha reso possibile lo sviluppo di quella nostra facoltà e le ha impresso un carattere specificamente intersoggettivo. Questa ragione oggettiva si trova incarnata sia nelle pratiche grazie alle quali è avvenuta la nostra socializzazione, sia nelle istituzioni culturali, sociali e politiche che ci hanno implicitamente educato all'uso responsabile della nostra libertà. Certo, quegli ordinamenti e quelle pratiche sono anche il risultato dell'azione degli individui che le hanno istituite, ma al tempo stesso si pongono anche come indipendenti rispetto ai soggetti, imponendo loro di adeguarsi al loro operare oggettivo, di abituarsi a quegli standard normativi¹⁶.

Ovviamente razionalità del mondo sociale non significa legittimità di tutte le istituzioni di quel mondo né tantomeno l'obbligo per i soggetti sociali di conformarsi ad esso. Anzi, proprio perché noi siamo diventati soggetti autonomi, siamo in grado di rivolgere contro di esso le nostre armi critiche, di mostrarne le degenerazioni e le patologie. E tuttavia quell'autonomia critica è un prodotto specifico della razionalità di quel mondo: noi ci siamo formati all'interno di un *ethos* che ci ha abituato all'uso intersoggettivo della ragione, al confronto delle nostre opinioni con quelle degli altri, alla presa di distanza riflessiva rispetto alle stesse istituzioni nella quali siamo cresciuti.

Rivive perciò nella nozione di una ragione sociale o di uno spazio sociale delle ragioni la nozione hegeliana di *eticità*. Con essa Hegel pensava una condizione umana in cui la

¹⁵ Sulla genesi intersoggettiva della soggettività ha lavorato una parte significativa della filosofia contemporanea (basti pensare a Sartre, Lévinas, Ricoeur), ma anche qui l'intuizione originaria è quella sviluppata da Hegel nel periodo jense, secondo cui l'autocoscienza si pone come il risultato del riconoscimento conferitole da un'altra autocoscienza (si veda a questo proposito la *Fenomenologia dello spirito*, in particolare, all'interno del capitolo IV, la parte dedicata ad *Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza*). In tempi recenti ha riproposto con forza il paradigma hegeliano del riconoscimento come nucleo centrale della propria proposta filosofica Axel Honneth: cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, e, più recentemente, ID., *Das Recht der Freiheit, Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011.

¹⁶ Recentemente anche Axel Honneth ha proposto una riabilitazione dell'equazione hegeliana di razionale e reale nel senso indebolito che qui vengo illustrando: «Ogni realtà sociale possiede una struttura razionale: scontrarsi con essa, attraverso false o insufficienti concezioni, deve condurre a affetti negativi all'interno della vita sociale non appena queste si applicano alla pratica; in breve, con la sua rappresentazione della società come *spirito oggettivo*, Hegel desidera affermare che scontrarsi con quei fondamenti razionali, con i quali le nostre pratiche sociali sono già da sempre intrecciate, provoca nella realtà sociale danni e lacerazioni» (A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, p. 43).

libertà non si riducesse ad essere semplicemente un carattere dell'interiorità individuale ma si manifestasse come "incarnata" all'interno delle istituzioni della società e nella quale quindi l'individuo non sperimentasse più l'estraneità fra il proprio mondo interiore e quello esteriore. Ora quell'estraneità poteva essere superata proprio in quanto la libertà, la razionalità, gli standard fondamentali dell'individuo risultavano il prodotto di quel mondo storico, di quello che Hegel chiamava «spirito oggettivo». Ciò che noi possiamo riprendere di quella teoria non è tanto lo scopo cui Hegel mirava, vale a dire una condizione del mondo conciliata in cui il soggetto e l'oggetto potessero riconoscersi reciprocamente e in cui fosse superato ogni tratto di opacità e di intrasparenza, quanto l'idea di fondo che mostrava il radicamento della nostra soggettività, la sua genesi, il suo processo di formazione all'interno di quel mondo oggettivo. Quel mondo è il nostro *ethos*, cioè la nostra dimora abituale, il luogo originario del nostro abitare, lo *spazio normativo* da cui noi traiamo la consapevolezza della nostra autonomia, la nostra moralità, il carattere razionale della nostra comprensione della realtà.

Ne deriva che anche la nostra conoscenza delle cose, il nostro "incontro" con i "fatti bruti" della realtà è inevitabilmente mediato dalla razionalità oggettiva in cui siamo immersi. Mediazione però non significa riduzione. Il "nuovo realismo" ha tutto il diritto di rivendicare l'irriducibilità dei fatti alla nostra comprensione di essi. Ma poi quando si tratta di indicare *che cosa* siano questi "fatti", *come* sia costituita questa realtà che pure presenta tutti i tratti di "resistenza" alla nostra soggettività, non può semplicemente appellarsi alla nostra esperienza quotidiana o al senso comune. Esso è solo un possibile resoconto di come stanno effettivamente le cose, la scienza ne dà un altro, anzi ne dà molti altri e questa diversità dipende proprio dal tipo di linguaggio che noi assumiamo come mediatore fra noi e il mondo. Torna quindi vera la tesi hegeliana del primato della mediazione sull'immediatezza. Il reale è sempre l'esito di un incontro, e come in ogni incontro, esso è sempre un risultato e mai un immediato, mai un primo. La rete delle relazioni con gli altri, con le pratiche e con le istituzioni, in breve la razionalità sociale, è una mediazione inaggirabile che entra inevitabilmente in ogni nostra esperienza con il mondo, mostrandosi come quello sfondo normativo a partire dal quale si forma la nostra capacità di comprendere le cose e di esprimerle.