

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 2 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851

BEATRICE MONTI

«IO SONO LA LOTTA».
CONFLITTO E RAGIONE
NELLA *SCIENZA DELLA LOGICA* DI HEGEL

La dialettica hegeliana è un movimento che si articola per mezzo di continue opposizioni, dove il negativo costituisce il vero elemento dialettico, ciò che spinge in avanti il pensiero. Per Hegel, infatti, là dove ancora non si è pensata la contraddizione, il sapere non ha ancora assunto una postura propriamente filosofica¹. Essendo la natura delle cose una natura oppositiva, un sapere che voglia essere sapere del reale non può che fare i conti con la conflittualità e, ancor di più, un sapere che non sia solo contemplazione ma prassi concreta, produzione, deve farsi esso stesso supporto del movimento negativo. Vorrei, a questo proposito, partire dalla lettura di alcuni passi hegeliani tratti dalle *Lezioni sulla filosofia della Religione*. Qui Hegel scrive:

Io sono e vi è in me e per me questo conflitto e questo accordo, io sono determinato per me stesso come infinito contro me finito; [...] io sono colui che li tiene uniti, lo sforzo di tenerli insieme, il lavoro nell'animo per dominare questo contrasto, che è contrasto anche per me. [...] Io sono il rapporto di questi due lati, io sono ognuno di questi due estremi, sono io al quale essi si riferiscono; e la connessione, il rapporto, è quello stesso che si combatte nell'uno e si unisce nella lotta; oppure io sono la lotta; poiché la lotta è appunto questo conflitto che non è una indifferenza dei due lati, in quanto lati distinti, ma la loro

¹ «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie, e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto delle altre, la verità e l'essenza delle cose» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. MONI, Roma 2019, 490).

connessione. Io non sono uno dei combattenti, ma tutti e due; sono il combattimento stesso².

Questo passaggio presenta due possibili modi di intendere l'opposizione: un conflitto come *indifferenza dei due lati in quanto distinti* – si tratta della modalità attraverso la quale l'Intelletto pensa la contraddizione – e un conflitto immanente all'io inteso come connessione, potenza dell'unificazione. In questo secondo caso, la lotta, essendo interna al medesimo termine, non è semplice opposizione ma contraddizione. La struttura contraddittoria è poi esplicitamente dichiarata essere la struttura propria della soggettività: l'io è movimento di separazione e unificazione, non immediata coincidenza con sé, ma identità dialettica del sé e dell'altro da sé.

Se la struttura del reale è in se stessa contraddittoria, la storia del pensiero così come la logica che sottende il suo proferire sono, a detta di Hegel, caratterizzate da un mancato pensiero della contraddizione. Difatti, il principio di non contraddizione insieme al principio di identità costituiscono storicamente i fondamenti della possibilità stessa di esprimere qualcosa di vero e sono, inoltre, i principi che operano nella logica comune, nel linguaggio quotidiano. Il pensiero dialettico dovrà quindi, innanzitutto, operare un superamento della logica comune. Per Hegel si tratterà allora di mostrare le *impasse* e la mancata concretezza e operatività di una logica che, non riconoscendo la natura negativa della Ragione e operando unicamente per mezzo dell'astrazione dell'Intelletto, appare incapace di pensare l'unità contraddittoria dei differenti³. Rispetto a quest'ultima, la Ragione, come facoltà eminentemente speculativa, consentirebbe una reale comprensione della dinamica dialettica del reale. La filosofia speculativa, infatti, «consiste solo in ciò, che il pensiero tiene ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso»⁴, e questo dal momento che «il pensiero della contraddizione è

² G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. OBERTI - G. BORRUSO, Roma 1983, 218.

³ Si rimanda a questo proposito a E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969, in part. 129, 146-47; A. BELLAN, *La logica e il 'suo' altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Padova 2002.

⁴ HEGEL, *Scienza della logica*, 493.

il momento essenziale del concetto»⁵. E così, la *Scienza della Logica* assume l'onere di rimediare a ciò che Hegel descrive come un preoccupante abbandono della Ragione di fronte all'affermarsi sempre più dilagante del pensiero dell'Intelletto. Quest'ultimo, rappresentato emblematicamente dal diffondersi della filosofia kantiana⁶, fondandosi su una metafisica dell'identità, da un lato non riconosce l'elemento positivo della contraddizione – ritiene infatti che la soluzione di una coppia di opposti non sia altro che lo zero, l'annullamento di entrambi –, dall'altro espone il contenuto contraddittorio «nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio vien tenuto in una estrinsecità reciproca nell'esser l'uno accanto all'altro e dopo l'altro, e così vien davanti alla coscienza senza il mutuo contatto. Quel pensare si dà quindi il fermo principio che la contraddizione non sia pensabile»⁷. Il conflitto, così, sul piano delle determinazioni intellettuali si presenta come fissazione di due termini separati. L'Intelletto è sì un preservare i due contendenti del conflitto, un sollevamento della loro particolarità entro l'universalità del pensiero, ma un preservare nel modo della loro astrazione e immobilità, trasformando il loro movimento reale in immobili effigi. Per questo la rinuncia al pensiero speculativo ha il senso del permanere della scissione. In questa scissione congelata, immobilizzata, il movimento della differenza cade nel rapporto astratto di diversità. *Diversità* è il termine utilizzato da Hegel all'interno della *Dottrina dell'Essenza* per indicare una differenza ancora astratta, ossia che si muove, in realtà, sul terreno dell'identità, che ha l'identità, intesa nel suo senso meramente formale secondo la formula tautologica $A=A$, come suo fondamento. Nel rapporto di diversità, ciascun termine è diverso dall'altro in quanto è

⁵ HEGEL, *Scienza della logica*, 947.

⁶ Si veda J. HYPPOLITE, *La critique Hégélienne de la réflexion kantienne*, in ID., *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, 175-95. Althusser riconosce nell'incontro di Hegel con il pensiero kantiano il momento sorgivo della riflessione hegeliana: «in questo fenomeno di generazione di sé nell'altro consiste tutta l'importanza della critica a Kant, che nel corso del suo sviluppo ci apparirà dunque come un'*Aufhebung*: ciò che viene negato di Kant viene anche conservato e rimesso al suo posto. Così il merito fondamentale di Kant agli occhi di Hegel è quello di rappresentare il momento della soggettività» (L. ALTHUSSER, *Il contenuto in Hegel*, a cura di C. LO IACONO, Milano 2015, 62).

⁷ HEGEL, *Scienza della logica*, 947.

identico a sé ed è così indifferente nella sua determinazione rispetto all'altro termine. Per questo, Hegel definisce la diversità come indifferenza della differenza. E poiché il rapporto tra i due termini è esterno a entrambi, in realtà, la diversità abbisogna di un terzo termine che funga da elemento comparativo tra i due. Ciò significa che la diversità invece di essere un rapporto intrinseco, interno ai termini in gioco, è posta come eteronoma⁸.

Il punto è che questa metafisica dell'identità e il mancato pensiero della differenza portano con sé, come ogni forma di sapere, dei precisi risvolti etico-pratici⁹: risvolti che costituiscono secondo Hegel un effettivo rischio per il pensiero, rischio a cui è chiamata a rispondere la logica speculativa. È su questa istanza critico-etica che si tratta di misurare il valore della dialettica rispetto alla contemporaneità storica. A questo proposito Marcuse, in *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della 'teoria sociale'*, mette in luce come, di fatto, nella condizione specifica del mondo contemporaneo, il pensiero dialettico è del tutto estraneo all'universo del pensiero e dell'azione, dominati piuttosto dall'orizzonte della riproducibilità tecnica e, dunque, da un generale feticismo del dato di fatto; mentre la dialettica avrebbe come suo cuore una radicale critica, o, ancor di più, una rivolta contro ogni forma di positivismo, una sovversione della datià immediata. La funzione del pensiero dialettico rispetto al presente storico, quale che sia questo presente, consisterebbe così «nell'abbattere la sicurezza e la soddisfazione di sé proprie del senso comune, nell'indebolire la sinistra fiducia nel potere e nel linguaggio dei fatti, nel dimostrare che la mancanza di libertà è così intrinseca alle cose che lo sviluppo delle loro contraddizioni interne conduce necessariamente a un mutamento qualitativo: il crollo catastrofico dello stato di cose stabilito»¹⁰.

⁸ HEGEL, *Scienza della logica*, 457-90.

⁹ Sulla natura etica di un'opera come la *Scienza della logica*, intesa come risposta al bisogno della filosofia come necessità immanente alla vita umana, insiste particolarmente Marcuse (H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. E. ARNAULD, Firenze 1969). Vd., inoltre, *Hegel fra logica ed etica*, a cura di L. LUGARINI, Roma 2002.

¹⁰ H. MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della 'teoria sociale'*, Bologna 2020, 46.

Dunque, ritornando ai rischi a cui il pensiero speculativo è chiamato a rispondere, si deve innanzitutto notare come un sapere articolato secondo una logica fondata sul principio di non contraddizione determinerà specifiche modalità di accesso del soggetto a sé stesso, specifiche forme di sapere-sé e, dunque, di costituzione soggettiva, e specifiche forme di accesso all'alterità venendo così a configurare particolari posture del soggetto di fronte al mondo e particolari strutture di ordinamento sociale. Innanzitutto, afferma Hegel, di fronte alle violente lacerazioni della modernità, il pensiero è tentato da una fuga nell'orizzonte romantico dell'indeterminato, dell'irrazionale, rinunciando così a una significazione dell'alterità, la quale rimane, per questo, un concetto ineffabile¹¹. Secondariamente, là dove il giudizio poggia su un pensiero della differenza come diversità si ha, come abbiamo detto, la necessità di un terzo termine come mediatore, necessità che sta a indicare una riflessione estrinseca rispetto ai termini stessi in gioco, una norma eteronoma e, dunque, di necessità, astratta e violenta; dove la violenza appare come il correlato dell'astrazione. L'eteronomia si mostra così come l'imposizione di una falsa universalità, falsa proprio perché, essendo fondata sul principio di identità, lungi dall'essere un universale concreto, è piuttosto una monca particolarità che assurge a ottenere un ruolo che non le spetta: ciò che non è totalità si vuole imporre come totalità, ciò che è semplicemente il prodotto di un'astrazione intellettuale vuole porsi nel reale come norma vera, reale che, da parte sua, non potrà che smascherare, spesso con risvolti funesti, la tracotanza e il misconoscimento che hanno guidato il particolare a volersi fare legge universale¹². Come terzo rischio troviamo poi la relazione tra diver-

¹¹ A questo proposito, la Logica, viceversa, sarebbe, secondo le parole di A. Bellan, un vero e proprio pensiero dell'alterità, di un altro «assunto non più come immediatezza esteriore limitante, ma come legge immanente al proprio esserci» (BELLAN, *La logica e il 'suo' altro*, 99). A questo proposito si rimanda parimenti al recente lavoro di L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza 2023, dedicato al problema del riconoscimento.

¹² Troviamo questa critica applicata su un terreno politico negli scritti giovanili di Hegel nei confronti delle istituzioni feudali. A tal proposito, vd. G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. SOLMI, Torino 1975; MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione*; R. HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Ent-*

sità estrinseca e dispositivi di controllo-marginalizzazione. Là dove i due termini del conflitto si danno in un rapporto di esteriorità è pensabile una condizione di dominio dell'uno sull'altro, o anche, la possibilità dell'insorgere di un desiderio di prevaricazione, inghiottimento, per poter affermare la propria certezza, certezza che, proprio in quanto mi sconosce l'alterità che la determina nel suo stesso fondamento, non potrà che silenziare, ingaggiare un insabbiamento, di quella verità che le ricorda la menzogna su cui è fondata la possibilità della sua soddisfazione¹³. L'estrinsecità del rapporto è condizione affinché si possa operare una marginalizzazione. L'altro deve infatti essere posto come assolutamente altro per poter essere silenziato, regolamentato, incluso in un dire parziale che si fa norma e, così, escluso dalla possibilità che egli stesso possa proferire alcunché. Si veda, per quanto riguarda questo processo di silenziamento, *Storia della follia in epoca classica* di Foucault dove l'autore francese, attraverso un'analisi della storia della malattia mentale, mostra come l'istituzione dell'Asilo altro non sia che un rifugio per quella ragione che vuole porre la propria perversione fuori di sé, il tentativo, in mala fede, che la ragione pone in atto per mantenersi nella sua astratta identità, per preservare la propria quiete ponendo al di là di sé la sua contraddizione interna¹⁴. Per di più, l'arrestarsi del pensiero di fronte all'opposizione, il suo non procedere oltre, significa una rinuncia all'istanza critica propria della ragione. Qui il pensiero, invece di tentare di comprendere il processo attraverso il quale si sono costituiti i diversi come diversi, si limita a prenderli come dati di fatto nella loro immediatezza. E, riprendendo ancora una volta Marcuse, «questo potere dei fatti è un potere di opprimere; è il potere

stehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie, Darmstadt 1962.

¹³ Come nota Chiereghin, «tra gli opposti non è possibile altro rapporto che una relazione di sudditanza e di dominio: l'io domina, il non-io è sottomesso, la loro importanza è differente e qualunque sintesi è posta sotto il segno della violenza» (F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento 1980, 59). Dove, per di più, questa violenza e dominio dell'io contro l'altro «costituiscono una forza che è nulla quanto a potenza, perché discendono dall'impotenza di un universale astratto e formale» (*ibid.*).

¹⁴ Vd. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'epoca classica*, a cura di M. GALZIGNA, Milano 2019.

dell'uomo sull'uomo»¹⁵. Infine, tema su cui insiste particolarmente Hegel, la rinuncia al pensiero speculativo comporta l'impossibilità per lo spirito di conoscere se stesso e, dunque, la permanenza in uno stato di fondamentale astrazione e radicale misconoscimento.

Di fronte a questi pericoli, la proposta hegeliana passa per un ripensamento del conflitto come dinamica caratterizzante non solo la vita ma, più propriamente, come il movimento proprio del pensiero. In questo, la logica è essenzialmente uno strumento critico, non solo come critica epistemologica e superamento della logica tradizionale-aristotelica, ma, più radicalmente, come critica allo stato di fatto, alla metafisica della presenza e della pienezza. Per Hegel, la verità è la morte del dato di fatto di modo che il pensiero è reale solo se implica una trasformazione stessa della realtà. In questo senso il sapere è prassi, produzione concreta. «Comprendere la realtà [...] comporta la non accettazione della loro apparenza come dati di fatto. La non accettazione, la rivolta, costituisce il processo del pensiero così come dell'azione. Mentre il metodo scientifico conduce dall'immediata esperienza delle cose alla loro struttura logico-matematica, il pensiero filosofico conduce dall'immediata esperienza dell'esistenza alla sua struttura storica: il principio della libertà»¹⁶. Il pensiero della contraddizione si erge così contro ogni formalismo dell'Intelletto irrigidito nella tautologia e nell'immobilità e contro ogni empirismo, ossia contro quelle forme di sapere che considerano i dati nella loro immediatezza riducendo così l'universale all'abitudine, a ciò che si presenta per lo più. Rispetto a questi saperi, saperi privi della spinta al rinnovamento, la Ragione costituisce propriamente un'istanza di rivolta, il faticoso lavoro di messa in movimento a opera del negativo, la tensione dell'universale che preme in ogni particolarità storica verso il suo superamento.

Se il pensiero è così chiamato a sopportare la fatica del negativo, il dolore della scissione, il tumulto del conflitto, questo è possibile mediante una critica all'immediatezza e il mostramento della mediazione come verità e fondamento dell'immediato¹⁷; una critica all'astrazione

¹⁵ MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione*, 51.

¹⁶ *Ibid.*, 45.

¹⁷ Come afferma Lugarini, riconoscere come fondamento della datità la «negatività

e un pensiero della concretizzazione come farsi altro da sé¹⁸; infine, una critica all'eteronomia per cui non vi è alcuna verità in un dire esterno rispetto a ciò di cui dice¹⁹. Per poter fare questo, la logica dialettica attua un doppio movimento: una critica alla medesimezza del proprio che passa attraverso una messa in discussione del tradizionale concetto di identità e, insieme, una critica alla trascendenza e all'irriflessività dell'alterità, la quale da determinazione esterna e immediata diviene piuttosto movimento di mediazione immanente al sé, farsi altro del medesimo²⁰. L'altro, non più colto come datità immediata, ma ricompreso nel movimento dialettico della mediazione, cessa di essere un problema per la costituzione dell'identità e diventa piuttosto ricchezza semantica, il contenuto proprio del sé. Ma ciò significa che qualcosa è con sé identico solo a condizione del suo essere passato per l'altro da sé: la medesimezza implica in sé l'alterità. L'intendimento hegeliano della differenza si presenta così come sforzo per significare l'alterità, come movimento attraverso il quale ciò che si mostra in prima istanza come datità immediata posta di contro nella sua indifferenza viene investito dal movimento di senso. Questa impostazione elimina la necessità di una normatività esterna, di una legalità eteronoma che funga da base per il giudizio: lo sviluppo del conflitto, il suo risolversi, sono il prodotto di un movimento interno a ciascun termine e non un'imposizione arbitraria. Ciò che infatti viene presentato all'interno dei diversi momenti della logica hegeliana è l'inconsistenza e la vacuità delle due

autonegativa: la sorgente per Hegel di ogni autentica, mediata positività» (L. LUGARINI, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Milano 2004, 325).

¹⁸ Là dove «l'astrazione è sinonimo d'infelicità, l'universale concreto sarà per lo spirito la gioia» (J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. di F. OCCHETTO, Milano 1972, 148).

¹⁹ Si rimanda a questo proposito alla *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* dove Hegel insiste sul carattere immanente della verità in rapporto alla coscienza e sulla falsità di ogni dire eteronomo (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. DE NEGRI, Roma 2008); su questo argomento si rinvia inoltre al contributo di J. HYPPOLITE, *Phénoménologie de Hegel et Psychanalyse*, in *Figures de la pensée philosophique*, 213-30.

²⁰ L'opposizione tra i contrari va così intesa come correlatività. In proposito vd. S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978.

posizioni opposte prese nella loro separatezza²¹. Ciò che si vuole tenere nella sua astratta identità particolare, non riconoscendo il carattere immanente dell'alterità, è condannato a tramontare sotto il movimento negativo dell'universale; il quale gli mostra la sua ineludibile inconsistenza e finitezza. Il finito, a causa della sua astrazione, è ciò che nel suo sorgere è immediatamente un perire; avendo la propria determinazione fuori di sé in un altro indifferente, passando nel suo altro, si toglie via. Il concreto è infatti soltanto l'intero, il contraddittorio permanere dell'inquietudine del negativo, l'universale inteso come movimento di negazione di sé – posizione della particolarità determinata – e negazione della negazione – negazione della particolarità determinata come ritorno presso di sé. Questo movimento negativo è l'infinito come processo di autotrascendimento, un ripresentarsi del conflitto entro il quale, però, il sé rimane con sé identico. L'infinito è così ciò che rimane presso di sé nella più dilaniante disgregazione, l'universale che resiste al suo farsi particolare²².

Dunque, se il sé è lo scindersi del sé e dell'altro da sé, se l'identità è sempre un porre insieme la propria alterità, allo stesso tempo il movimento dialettico non si può arrestare ad una prima negatività, alla semplice opposizione. È necessaria una seconda negazione come appropriazione dell'alterità²³. Solo così, il finito da astratto può essere ricompreso nel movimento negativo dell'universale concreto. Questa dinamica di riappropriazione assume all'interno della *Scienza della Logica* e nello sviluppo della *Fenomenologia* differenti configurazioni, ciascuna delle quali rappresenta uno specifico rapporto tra universale e parti-

²¹ «Noi chiamiamo invece dialettica il superior movimento razionale, dove tali che sembrano assolutamente separati, passano l'un nell'altro per se stessi, mediante quello appunto ch'essi sono, e dove la supposizione [del loro essere separati] si toglie via» (HEGEL, *Scienza della logica*, 97-98).

²² *Ibid.*, 112-59.

²³ Gadamer riconosce nel movimento riappropriazione il contenuto stesso dello spirito (H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. DOTTORI, Genova 1996, 121). Vd., inoltre, E. ANGEHR, *Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno*, in *Hegel e la comprensione della modernità*, a cura di V. VITIELLO, Milano 1991, 15-33: la «soggettività è il duplice processo dell'autodifferenziazione delle determinazioni e della loro riunione in unità. Così, il passaggio nel suo complesso articola un processo di autoappropriazione» (*ibid.*, 20).

colare. Il problema dell'alterità, una volta dimostrata l'astrattezza di ogni posizione particolare, si configura così come l'esigenza di pensare a una universalità concreta che non elimini la ricchezza del particolare, un'unità che non cancelli la differenza. Ed è sulla riuscita di questo compito che si gioca la possibilità stessa della filosofia hegeliana.

Il movimento di affermazione dell'individuo, come unità di particolare e universale, si esprime, innanzitutto, sul piano della vita immediata come desiderio di appropriarsi dell'alterità del mondo esterno per mezzo del mangiare e, in seconda istanza, come desiderio sessuale, riproduzione della specie. Sul piano della vita, però, sostiene Hegel, il rapporto tra universale e particolare si risolve in un dissolvimento della singolarità²⁴. L'affermarsi dell'universale è la morte del particolare. Il sé che cerca per questa via il proprio soddisfacimento trova una necessità che annienta la sua individualità²⁵. L'appropriazione dell'alterità che non implica il riconoscimento dell'altro come costitutivo del sé è il togliimento della singolarità tanto dell'altro quanto del sé. Infatti, essendo l'altro niente di differente dell'essersi posto del sé come altro da sé, ciò che si toglie nel movimento di togliimento dell'alterità è in realtà il sé stesso. Per questo, il godimento che consuma l'altro, di fatto, è un consumarsi del sé. Sfuggire all'universale e cercare unicamente l'appagamento dell'essere-per-sé non è che un vano fuggire poiché non conduce ad altro che a un deteriorarsi dell'individuale stesso, all'impossibilità sua di sussistere proprio perché di per sé non sta, non è fondamento. Il fondamento è piuttosto la sua unità con il suo altro²⁶.

Ciò che deve dunque prendere il posto dell'appropriazione come desiderio e godimento singolari è una forma di mediazione che sia, oltre che un negare, un conservare ciò che viene negato. E per Hegel questo è possibile solo nel sapere speculativo. Solo nel sapere si ha una soluzione della dialettica tra universale e particolare di modo che l'univer-

²⁴ Vd. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. CICERO, trad. it. di B. CROCE - A. NUZZO, Milano 2000, 393-97, 595-631.

²⁵ Per quanto riguarda l'individuo, «la sua inadeguatezza all'universalità è la sua malattia originaria e il germe innato della sua morte» (*ibid.*, 631).

²⁶ Vd. J. HYPPOLITE, *Genesi e Struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a cura di V. CICERO, trad. it. di G. A. DE TONI, Milano 2005, in part. 337-55.

sale non costituisca una fine del singolo ma, piuttosto, ciò che salva il particolare dal suo incessante perire. È solo nel sapere che il particolare è graziato. È proprio su questo punto che insiste Heidegger all'interno dello scritto dedicato alla *Fenomenologia* hegeliana. Il sapere hegeliano è qui caratterizzato come movimento assolvente, dove con assolvente si deve intendere ciò che liberando il particolare dall'erosione del divenire, allo stesso tempo, lo conduce a sua piena realizzazione. «In quanto è tale oltrepasamento, l'assolvenza è quindi per così dire redenzione della lacerazione. L'assoluto diviene in quanto assolvenza *assoluzione* (*Absolution*)»²⁷. Il pensiero, così, nella sua configurazione negativo-dialettica è, allo stesso tempo, l'inquietudine che sconvolge l'inerzia, e l'assoluzione, la pietà, la grazia, ciò che conserva, ciò che assume su di sé lo sforzo di tenere insieme ciò che è lacerato. Ma se la filosofia come risposta al bisogno di unificazione è una possibile redenzione dalla lacerazione, ciò avviene non senza che il particolare, diciamo, ci rimetta, paghi, sacrifichi²⁸ qualcosa di sé per rendere possibile questo attuarsi della Ragione. Ciò che il pensiero chiede a questo proposito è una rinuncia alla propria singolarità astratta, e non tanto per gratuito sacrificio, ma a causa del fatto che ciò che il pensiero mostra nel suo movimento assolvente è l'inconsistenza della singolarità presa di se stessa. Ed è proprio questa problematica dialettica tra universale ed esistente particolare a determinare una buona parte della riflessione critica nei confronti di Hegel nel corso del Novecento²⁹. Se da un lato l'istanza universale ha una specifica valenza critica, sancisce sul piano etico-pratico la possibilità di istituire non solo un movimento criti-

²⁷ M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a cura di E. MAZZARELLA, trad. it. di S. CAIANIELLO, Napoli 1988, 120.

²⁸ Sul problema del sacrificio in Hegel vd. J. COHEN, *Le sacrifice de Hegel*, Paris 2007; CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, 461, dove il sapere assoluto inteso come sapere il proprio limite viene identificato con un sapersi sacrificare.

²⁹ Vd. a questo proposito, a titolo di esempio, J. HYPOLITE, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, a cura di S. PALAZZO, Milano 2017. Vd., inoltre, R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974; B. BAUGH, *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*, London 2003; A. BELLANTONE, *Hegel in Francia*, Soveria Mannelli 2006.

co nei confronti della datità, del presente storico, ma anche l'istituzione di un movimento di pensiero come movimento verso la libertà; dall'altra, l'universalità come sacrificio del particolare, l'ideale di una significazione dell'alterità la quale viene ricompresa come immanente al movimento dell'universale stesso, implica un rapporto non solo problematico ma ambiguo e di fragile equilibrio tra la singolarità dell'esistente e il movimento universale dello Spirito. A questo proposito, come vada inteso il soggetto che nel movimento del pensiero risulterebbe liberato non va da sé. Ad ogni modo, un pensiero liberato non può essere fatto immediatamente coincidere con un presunto esistente umano liberato e autosussistente. E questo perché, ancora una volta, ciò che apre la via per la liberazione del pensiero è la definitiva rinuncia a ogni illusoria pienezza d'essere di quell'esistente intaccato dal pensiero.

La *Scienza della logica*, come Logica del Concreto, è il dispiegarsi della dialettica attraverso il susseguirsi di violente cesure, dove il pensiero è l'operare stesso della contraddizione. Il radicale ripensamento hegeliano della contraddizione apre ad una particolare modalità di intendere il conflitto, non più come statica opposizione tra determinazioni reciprocamente indifferenti, bensì come negatività immanente ad ogni termine. Così, la riflessione hegeliana, oltre a costituire un importante strumento critico-teoretico, si presenta come una specifica urgenza etica. Il pensiero, come movimento del negativo, si mostra come via d'uscita e posizionamento critico nei confronti di ogni sapere che, escludendo la contraddizione, non può che cadere nell'oblio dell'indifferenziato o nel violento dominio di un termine sull'altro.

Hegel's Science of Logic, as a Logic of the Concrete, unfolds dialectics through a series of radical disruptions, where thought operates through the force of contradiction. Hegel's radical rethinking of contradiction provides a new way to understand conflict, no longer as a static opposition between indifferent determinations, but as negativity inherent to every term. In this way, Hegelian reflections serves not only as a critical-theoretical tool, but also presents itself as a specific ethical urgency. Thought, as the movement of the Negative, emerges both as a critique and, at the same time, as a solution to all forms of knowledge that, by excluding contradiction, can only lead to the oblivion of the undifferentiated or the violent domination of one term over another.

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5150

