

L'AMORE ETICO TRA LIMITAZIONE E LIBERTÀ, TRA INDIVIDUALITÀ ASTRATTA E UNIVERSALITÀ CONCRETA

di Michela Bordignon*

Abstract. *In this article, I examine why, in the Elements of the Philosophy of Right, Hegel characterizes the loving union as an experience that is simultaneously one of limitation and liberation. In the first part of the article, I analyze the ecstatic nature underlying the experience of love: love is an affective disposition that leads me to limit myself – that is, to renounce my abstract personality – in order to experience the feeling of unity with the other. In the second part, I argue that in this ecstatic process, the subject does not lose her individuality but rather comes to feel herself, insofar as the experience of love is based not only on an immediate affective disposition but also on an active, conscious, critical, and rational openness toward the beloved. In the third part, I account for the emancipatory value of the self-feeling generated by love on the basis of the dialectic of free will at the beginning of objective spirit, as well as the pure logical structure that underlies it – namely, the pure logical form of the freedom of the concept as a concrete universal.*

Keywords. *Hegel; Ethical Love; Freedom; Concrete Universal; Philosophy of Right*

1. Introduzione

Normalmente, se pensiamo all'amore, non possiamo fare a meno di concepirlo come un sentimento che ci colpisce, indipendentemente dalla nostra volontà, invadendo la nostra intera esistenza, e rendendoci completamente dipendenti, schiavi, sottomessi a una serie di pulsioni, passioni, istinti, desideri che sembrano uscire completamente dal nostro controllo.

* Universidade Federal do ABC

Hegel ci mostra un'altra faccia dell'esperienza amorosa, in cui l'amore è capace di assumere una funzione di liberazione, che avviene attraverso un processo di mediazione. Questo processo riflette una delle figure che classicamente incorpora l'amore, ovvero una figura mediatrice fra i mondi, fra povertà e espediente, fra mancanza e desiderio, fra mortale e immortale, fra il mondo dell'umano e il mondo del divino. Proprio questa funzione mediatrice diventa centrale, ad esempio, nel modo in cui viene caratterizzata la figura di Eros all'interno del *Simposio* di Platone¹. E, proprio nel *Simposio*, l'amore non rappresenta semplicemente uno stato dell'anima in preda a passioni e pulsioni di cui diventiamo inesorabilmente prigionieri. Questa è solo una delle possibili forme di amore. L'esperienza amorosa, per Platone, è riconducibile anche e soprattutto a un processo di conoscenza della verità, e quindi di mediazione, che è, allo stesso tempo, un processo di liberazione dell'anima dalla componente meramente pulsionale, emozionale e sentimentale che marca inizialmente l'esperienza amorosa. Quest'emancipazione è però possibile solo attraversando un processo di astrazione, che parte dalla singolarità dell'amore per un corpo specifico, passa a intendere che la bellezza che vediamo nei corpi è una e una sola bellezza, portandoci a rinunciare all'amore per un solo corpo. Tale convinzione viene poi trascesa da quella che comincia a vedere la bellezza dell'anima come superiore a quella dei corpi stessi, per riconoscere poi la bellezza nelle attività umane e nelle leggi che, come fonte di virtù, si configura come armonia e giusta misura tanto nell'ordinamento della città così come nelle cose private. Infine si giunge a cogliere la bellezza nella conoscenza come, per esempio, nell'ordine e nella simmetria delle scienze matematiche, fino a raggiungere l'idea del bello in sé stessa e per sé stessa, nella sua forma eterna e universale. In questa intuizione dell'idea del bello non si è più schiavi di una bellezza dipendente da un solo corpo, da un volto, da un discorso, da una determinata opera, ma si è in grado di riconoscere la bellezza all'interno di un orizzonte universale,

¹ «Ma questo gran *dèmone intermedio fra immortale e mortale* ha uno straordinario potere, appunto quello di 'mediatore' in tutti i sensi: in particolare è mediatore fra ciò che è divino e umano. Una vera e propria *copula mundi*» (G. Reale, *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano, Rizzoli, 1997, p. 167).

in cui essa è connessa, come noto, con la conoscenza dell'idea stessa del bene e del vero.

Tuttavia, astrazione significa, necessariamente, limitazione. L'astrazione, di fatto, è qualcosa che ci porta a prendere le distanze da determinati aspetti concreti di un'esperienza per coglierne la configurazione universale. Come può, quindi, l'astrazione portare a un processo di liberazione, di emancipazione, e di concreta realizzazione del soggetto che ama? Astrazione e limitazione da un lato, e liberazione e realizzazione del soggetto dall'altro, sembrano situarsi in una relazione contraddittoria che rende il loro stare insieme paradossale, scandaloso e impensabile. Hegel arriva a ripensare questo paradosso, situandolo nella concretezza della vita dei soggetti che amano². Egli colloca a chiare lettere la contraddizione sulla base della quale tale paradosso si manifesta: «in quella unità, che per questo rispetto è un'autolimitazione [*Selbstbeschränkung*], ma appunto in quanto essi acquistano in essa la loro autocoscienza sostanziale, è la loro liberazione [*sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist*]»³. In poche parole, l'autolimitazione degli amanti è la loro liberazione⁴.

² Hegel, negli anni giovanili, si forma anche sulle letture platoniche, e tra queste sicuramente *Il Simposio* assume un'importanza significativa. Sull'influenza della riflessione platonica sull'amore nella filosofia hegeliana cfr. A. Faflik, *Die Erotik des Denkens. Der Liebesbegriff bei Platon und Hegel*, Marburg, Tectum Verlag, 2010.

³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di Eduard Gans, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2021 (da qui in avanti *FD*), § 162.

⁴ Elsigan riformula questa contraddizione nel modo seguente: «Es sei noch ange-merkt, dass die Liebeseinheit als gegenseitiges Erkennen und Anerkennen der leib-geistigen Individualitäten für das lineare Verstandesdenken ein Paradox darstellt. [...] Dieses besteht in dem Phänomen, dass der Mensch dann, wenn er sich in seiner absoluten freien Selbständigkeit im tätigen Anerkennen des Anderen 'aufgibt', um mit ihm eine Einheit auszumachen, sich erst in Negieren seiner monadischen Selbständigkeit selbst vermittelt, indem er sich erst in dieser Einheit, als Unver-wechselbares bestätigt, zurückerhält» (A. Elsigan, *Sittlichkeit und Liebe. Ein Beitrag zur Problematik des Begriffs des Menschen bei Hegel*, Wien-München, Olden- bourg, 1972, p. 32).

Quando Hegel parla di questo amore, come base della prima forma di comunità etica, a che tipo di amore sta facendo riferimento? In che senso un'autolimitazione della volontà individuale del soggetto, proprio nell'amore in cui vorremmo sentirci liberi di dare pieno sfogo ai nostri impulsi e alle nostre passioni, ci porterebbe a essere concretamente liberi? In quest'articolo intendo rispondere a queste domande analizzando il tipo di relazione ad altro sottesa all'esperienza amorosa e come essa possa giungere ad avere un valore emancipatorio. In tale apertura all'alterità, il soggetto astrae da e quindi limita la sua sussistenza astratta, per sentirsi come singolo integrato all'interno dell'orizzonte universale dell'unità familiare. Per dar conto del modo in cui in questo tipo di relazione ad altro il soggetto non perde se stesso ma, al contrario, sente sé stesso nell'altro, e quindi si sente libero, farò riferimento alla dialettica della volontà libera che incontriamo all'inizio dei *Lineamenti* e a come questa riprende la dialettica dell'universalità concreta all'interno della logica speculativa hegeliana⁵. Come il singolo trova nell'universale non un'alterità estranea rispetto a sé, ma l'orizzonte della sua più piena e libera realizzazione, così l'amante dovrebbe trovare nell'amato, e nel contesto della vita familiare, lo spazio per cominciare a costruire una vita che è concretamente libera perché è libera non dall'altro, ma con l'altro.

Nella prima parte dell'articolo, comincerò a caratterizzare il tipo di relazione ad altro su cui si basa l'esperienza amorosa. L'amore è una disposizione affettiva in cui esco da me stessa, è un processo ek-statico in cui rinuncio alla mia personalità astratta, per giungere a provare il sentimento della mia unità con l'altro. In questo sentimento, l'altro rappresenta una condizione per l'effettivazione della mia libertà concreta. L'esperienza amorosa porta quindi il soggetto

⁵ In *Das Denken der Freiheit*, Vieweg riconduce la struttura logica della famiglia a una triade di sillogismi (cfr. K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2012, p. 253) atti alla mediazione del singolo all'interno della struttura familiare. Con la mia analisi non intendo distanziarmi da questa lettura, ma concentrarmi su un punto specifico della costituzione dell'istituzione familiare, ovvero la forma in cui l'esperienza amorosa esercita un tipo specifico di mediazione che implica, allo stesso tempo e nello stesso senso, tanto una limitazione, così come una liberazione del soggetto che ama.

singolare a 'uscire da sé' per integrarsi all'interno di una dimensione universale e intersoggettiva.

Nella seconda parte dell'articolo mostrerò che la relazione ad altro sottesa all'esperienza amorosa ha un carattere emancipatorio perché nell'abbandono alla persona amata, il soggetto non perde la propria individualità, ma si sente compiutamente presso sé stesso. Il soggetto che ama non si trova passivamente integrato in un orizzonte universale, come membro di una comunità che rischia di rappresentare un'alterità imposta. L'integrazione con l'altro e, in particolare, con la comunità familiare, è un progressivo e attivo processo di incontro e scontro del soggetto con i membri della famiglia, che lo portano a ri-conoscersi in uno spazio di azione intersoggettivo in cui può realizzarsi nella relazione concreta con il partner e con gli altri membri della comunità. Questo diventa possibile nella misura in cui la rinuncia a sé e l'incontro con l'altro nell'esperienza amorosa hanno per base non solo una disposizione affettiva immediata, in cui ci troviamo passivamente coinvolti, ma anche una apertura attiva, cosciente, critica e razionale alle persone amate.

Nella terza parte dell'articolo mostrerò perché ha senso pensare tale relazione ad altro del soggetto che ama nei termini dettati da Hegel, ovvero come uno stare insieme di autolimitazione e liberazione. Riusciamo a dar conto di questo paradosso se pensiamo l'apertura all'altro che incontriamo nella disposizione affettiva che costituisce l'esperienza amorosa usando come filtro interpretativo la dialettica dello sviluppo della volontà libera all'inizio dello spirito oggettivo e la pura struttura logica che ne sta alla base, ovvero la pura forma logica della libertà del concetto come universale concreto. Il soggetto che ama, come il concetto universale, limita la propria sussistenza astratta, indeterminata e unilaterale, per guadagnare la propria libera e concreta autodeterminazione non indipendentemente dall'altro, ma proprio alimentandosi dell'alterità che imprescindibilmente lo costituisce.

In questo modo, se la libertà del concetto trova la propria incarnazione in quello che Hegel, nella *Scienza della logica*, nella dialettica dell'universale concreto, chiama «amore libero» e «*beatitudine priva-di-limitazioni*»⁶, nell'esperienza amorosa possiamo riconoscere nient'altro che la struttura del concetto concreto di libertà.

⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Logica soggettiva. Il concetto*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro, F. Orsini e A. Manchisi, Padova, Verifiche, 2025 (da qui in avanti *WdL*, p. 62).

2. *Amore e liberazione alle porte dell'eticità. Sentire me stessa nell'altro*

All'interno dell'*Enciclopedia*, nella filosofia dello spirito oggettivo, e nei *Lineamenti sulla filosofia del diritto*, incontriamo il riferimento all'esperienza amorosa nell'apertura del punto fondamentale della filosofia del diritto, ovvero l'eticità. L'eticità è la sfera della filosofia del diritto all'interno della quale la libertà del soggetto incontra una realizzazione propriamente oggettiva e concreta, perché tale realizzazione si trova incorporata all'interno delle leggi e delle istituzioni in cui possiamo realizzarci compiutamente come individui che sono membri di una comunità etica.

Le leggi e le istituzioni costituiscono quella sfera universale la cui autorità rappresenta, per l'individuo, una potenza che è assoluta, ed è tale non perché l'individuo sia completamente sottomesso a essa, ma perché l'individuo, in essa, incontra un altro in cui trova le condizioni per realizzare completamente e concretamente sé stesso, la sua libertà, la sua stessa soggettività. Il soggetto non è semplicemente individuo astratto, ma è una singolarità inserita in una rete di relazioni strutturate sulla base delle istituzioni e delle leggi attraverso cui si articola, come universale, la comunità in cui vive, che lo costituisce in modo essenziale, ne garantisce i diritti, e in cui è, pertanto, concretamente libero. Nell'orizzonte intersoggettivo in cui inevitabilmente si dispiega la sua esistenza, la vera libertà non è una libertà dall'altro, ma una libertà costruita, riconosciuta e garantita con l'altro.

L'autorità di questa sfera universale, in questo senso, come sottolinea Hegel, è ben più forte dell'autorità delle leggi naturali, che esercitano sull'individuo una potenza esterna, meccanica, e rispetto alla quale l'individuo non è e non si sente propriamente libero. L'individuo è passivamente determinato dalle leggi naturali. Nella relazione tra la singolarità del soggetto e l'universalità della comunità etica è invece tolta questa esteriorità: l'individuo è costituito, ma allo stesso tempo costituisce dinamicamente e si riconosce nella rete di relazioni etiche in cui, pertanto, realizza sé stesso, come membro della comunità:

Dall'altro lato esse non sono per il soggetto un che di *estraneo*, bensì esso dà la *testimonianza dello spirito* intorno a esse come intorno alla *sua propria essenza* [das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*], nella quale esso ha

il suo *sentimento di sé*, e ivi esso vive come in suo elemento non-differenziato da sé [in welchem es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt], – un rapporto che è immediato, ancora più identico che la stessa *fede e fiducia* [ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und *Zutrauen* ist]⁷.

Il rapporto con l'ethos sembra quindi essere un rapporto immediato, che è incorporato nel costume, in quella seconda natura che subentra alla sussistenza meramente naturale del soggetto. Il processo attraverso cui il soggetto incorpora l'ethos è immediato nella misura in cui non prevede una mediazione di tipo concettuale rispetto all'ethos (anche se non la esclude). Questo stesso processo però prevede altri tipi di mediazione che permettono che il singolo giunga a integrarsi all'interno dell'universalità della comunità etica, come suo membro, e di sentirsi quindi libero all'interno di questa comunità.

L'amore è il primo tipo di mediazione che incontriamo all'interno dell'eticità: è il primo momento della vita etica in cui l'io vive non come soggetto individuale, ma come singolo all'interno di un orizzonte intersoggettivo in cui è membro di un tutto⁸. L'amore, quindi, è la prima dinamica che porta il soggetto ad astrarre da un'indipendenza e indifferenza rispetto all'altro da sé, da una libertà e autonomia rispetto all'altro, per guadagnare invece un'autonomia e libertà costruite con l'altro⁹. La prima comunità di cui siamo membri, fin dalla nascita, è la famiglia.

⁷ *FD*, § 147.

⁸ Mancina nota come, già a partire dalla fase jenese, per Hegel «la famiglia è figura di una relazione in cui l'universale non è saputo razionalmente, ma *sentito* dal soggetto quale sostanza delle proprie forze vitali, quale intero a cui l'individuo appartiene come parte» (C. Mancina, *Differenze nell'eticità. Amore, famiglia, società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1991, p. 11).

⁹ La dialettica tra rinuncia a sé stesso e piena autodeterminazione, e quindi liberazione, del soggetto che ama è una caratteristica rimarcata già nella riflessione del giovane Hegel. In questa prima fase di sviluppo della sua filosofia, Hegel vede nell'amore una delle vie per superare le scissioni interne al soggetto moderno, come quella tra individuo e universale. L'essere umano non ha in sé la sua ragion d'essere, la condizione della sua stessa realizzazione, non è concretamente autonomo. L'essere umano è un individuo sempre orientato

La famiglia intesa come la *sostanzialità immediata* dello spirito ha la di lui unità *senziente sé*, l'*amore*, per propria determinazione [seine sich *empfindende* Einheit, die *Liebe*, zu ihrer Bestimmung]¹⁰.

La forma più immediata in cui l'individuo vive in una comunità etica, ovvero, come scriveva Hegel nel paragrafo § 147, in cui «ha il suo *sentimento di sé*» è l'unità della comunità familiare. Questo sentimento di sé è un sentimento della mia unità con l'altro. Io mi sento nell'altro, che rappresenta una limitazione al mio libero arbitrio, ma è, allo stesso tempo un momento fondamentale del processo di effettivazione della mia volontà. Nell'amore non sono libero da un altro indeterminato, ma sono libero con l'altro che è la persona amata. È solo nel sentire l'unità del nostro volere che mi sento, e nel sentirmi sono in grado di effettivare concretamente e liberamente ciò che sono.

È nell'unità dell'amore, che il soggetto incorpora

la disposizione d'animo [Gesinnung] [...] di avere l'autocoscienza della propria individualità *in questa unità* come in una essenzialità essente in sé e per sé [das Selbstbewußtsein seiner Individualität *in dieser Einheit* als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben], per essere in essa non come una persona per sé, bensì come *membro* [Mitglied]¹¹.

a ricercare questa ragione e questa condizione fuori di sé. È in quest'altro che viene cercata una dimensione universale che va al di là dell'individualità astratta, della finitezza, dei limiti intrinseci che marcano l'esistenza del soggetto. Il frammento *Die Liebe*, partendo da questo tipo di riflessioni sul soggetto moderno, ha come focus fondamentale una radicale uscita da una supposta e astratta autonomia e l'altrettanto radicale incontro con l'altro in cui avviene l'effettiva realizzazione e la liberazione del soggetto che ama. Tale rinuncia alla chiusura in sé stesso dell'io e il suo incontro con l'altro è esattamente quello di cui facciamo esperienza nella relazione amorosa: «Nell'amore questo tutto non è contenuto come somma di parti particolari, di molti separati; nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di sé stessa e come sua unità; partendo dall'unità non sviluppata, la vita ha percorso nella sua formazione il ciclo che conduce ad un'unità completa. [...] Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato, bensì come unito; ed il vivente sente il vivente» (G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015 (d'ora in avanti *SG*), pp. 435-438, p. 472).

¹⁰ *FD*, § 158.

¹¹ *Ibidem*.

Io sono quello che sono, realizzo la mia essenza come individuo, solo nella misura in cui sono un membro di questa unità, nell'amore di questa unità. Nell'osservazione di Gans che segue questo paragrafo incontriamo delle parole particolarmente significative sulla disposizione all'apertura all'altro stimolata dall'esperienza amorosa: «Il primo momento nell'amore è che io non voglio essere persona autonoma per me e che, se lo fossi, mi sentirei manchevole e incompleto. Il secondo momento è che io acquisto me in un'altra persona, che io valgo in lei ciò che a sua volta essa consegue in me»¹². Guadagno quindi una individualità non astratta, indipendente e indifferente rispetto al mondo che mi circonda, ma concreta, perché situata e alimentata dalla rete di relazioni etiche che mi costituiscono essenzialmente. Guadagno la coscienza di questa stessa concretezza, e la mia libertà, solo nel carattere ek-statico di una relazione con l'altro che mi porta a uscire dalla chiusura autoreferenziale in me stessa. Questo carattere ek-statico viene incontrato, per la prima volta nell'eticità, nella relazione tra gli amanti.

Le parole di Hegel sono molto chiare. In quest'unità con l'amato il soggetto limita la propria sussistenza indipendente, ma in questo limite *sente sé* stesso nell'altro. Questo sentimento di sé è più forte e vero di quello che incontra in una chiusura autoreferenziale in sé stesso. Mi sento, in questo tipo di amore, completamente libera, proprio perché l'altro non rappresenta un limite alla mia libertà, ma la condizione essenziale alla sua realizzazione. La mia libertà, di fatto, non si dispiega mai all'interno di un orizzonte universale astratto in cui posso fare quello che voglio. Essa, al contrario, trova respiro e si sviluppa solo se incorporata all'interno della prospettiva di un'universalità concreta, strutturata su relazioni etiche in cui si fa carne e sangue, sentimento e passione, riflessione e responsabilità per l'altro e con l'altro.

Ma come è possibile pensare a una disposizione amorosa, e quindi a un'apertura all'altro, dove non solo sia possibile evitare il rischio della perdita della nostra individualità, ma in cui sia anche possibile, proprio per tale individualità, sentirsi veramente libera?

¹² Ivi, § 158 Z.

3. *Dall'amore soggettivo all'amore etico verso un'estasi cosciente dell'io*

Normalmente pensiamo all'amore nei termini di un'estasi, ovvero come a un processo che ci porta, in una forma incosciente e irrazionale, completamente fuori da noi stessi. In questo tipo di amore il rischio è quello di perdere, e non di incontrarsi, di sentirci noi stessi. Com'è allora possibile che nell'esperienza amorosa, come ci dice Hegel, non si sia spossessati da noi stessi, ma si riesca a incontrarci nell'altro e a sentirci concretamente liberi? È possibile pensare all'amore in questo senso se l'estasi amorosa non è incosciente o completamente destituita di una componente razionale. Il problema è allora spiegare come sia possibile che estasi e razionalità stiano insieme proprio nell'amore, cioè in quell'esperienza che sembra spossessarci e farci perdere qualsiasi tipo di controllo su noi stessi.

In primo luogo, il fatto che in Hegel si incontri un'idea di amore che implica la presenza di una componente razionale non toglie del tutto lo spazio al lato emotivo e sentimentale di tale esperienza. Va ricordato che l'amore è, innanzitutto, un *Selbstgefühl*. L'amore è il sentimento del soggetto che ama e che sente sé stesso non come persona isolata, ma sente sé stesso nell'unità con l'altro e gli altri che ama, ovvero con e in quella prima comunità etica che è la famiglia.

Questo non impedisce però al soggetto di riflettere criticamente su questo tipo di relazioni, che stanno alla base della nostra vita etica. Tali relazioni si collocano all'interno della sfera del sentimento o della sensazione. Tuttavia, non sono poste fuori dall'orizzonte della razionalità¹³. Al contrario, nel caso della famiglia, è proprio in questa

¹³ Kottman sottolinea proprio il doppio carattere dell'amore, ovvero il lato affettivo e sentimentale, così come quello storico e razionale: «In one sense, there is something apparently contingent (hence, possibly irrational) about the feeling of being in love: namely, what Hegel calls 'the particular inclination' of the people who enter into the relationship, or the contingency of the circumstances through which they came to know one another. [...] Hegel, however, is critical of attempts to present love as indifferent to history – as a matter of chemistry, attraction, or happenstance. So, Hegel further suggests that this 'feeling' itself has a historical (hence, rational) character» (P. Kottman, *Love as Human Freedom*, Stanford, California, Stanford University Press, 2017, p. 162).

sich empfindende Einheit, ovvero l'amore, che il soggetto forma una disposizione di animo (*Gesinnung*) che lo porta alla sua realizzazione all'interno di un orizzonte intersoggettivo. Questa *Gesinnung* non è una disposizione istintiva, incosciente, e meramente immediata all'incontro di sé stessi nell'altro da sé. La *Gesinnung* di cui Hegel parla è quella che porta il soggetto ad avere «l'autocoscienza della propria individualità *in questa unità* come in una essenzialità essente in sé e per sé»¹⁴. L'amore è sentimento che è, allo stesso tempo, questa disposizione d'animo cosciente. È sentire sé stessi nell'altro, ma anche fare esperienza, sapere, e comprendere che possiamo realizzare concretamente e liberamente la nostra soggettività solo nell'incontro con l'altro. L'amore di cui Hegel ci parla sembra quindi alimentarsi di una componente pulsionale, emotiva, sentimentale, che viene poi effettivata e concretizzata all'interno di una esperienza cosciente, razionale e libera dell'esistenza condivisa con la persona amata¹⁵.

Le relazioni familiari che si basano sull'amore mostrano così una doppia valenza. Da una parte, tali legami presuppongono un'unità che ha un carattere naturale – la relazione sessuale tra i coniugi e i legami di sangue tra i componenti della famiglia. Dall'altra parte, queste relazioni di carattere naturale vengono trasformate e poste, all'interno della famiglia, come relazioni di tipo spirituale proprio attraverso l'amore, che non è la mera passione, istinto, sentimento che ci affetta e rispetto al quale siamo passivi. L'amore o, meglio, il tipo di amore verso cui Hegel rivolge la sua attenzione, è qualcosa di più complesso, e corrisponde a quello che Hegel chiama un amore autocosciente, o amore etico:

¹⁴ *FD*, § 158.

¹⁵ «Die sittliche Liebe ist eine der modernen Welt angemessene Gesinnung, in der das unendlich subjektive Prinzip der Freiheit als 'Wert' auch betont wird. Aber die sittliche Liebe integriert in sich auch besondere Neigungen und Triebe. Nicht unmittelbar, sondern reflektiert, vernünftig und durch rechtlich und normativ begründete Praktiken vermittelt» (E. Rózsa, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl e A. Kok, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 548-577, 2018, p. 564).

Il matrimonio contiene, inteso come il *rapporto etico immediato* [das *unmittelbare sittliche Verhältnis*], in *primo luogo* il momento della vivezza *naturale* [der *natürlichen Lebendigkeit*], e invero come rapporto sostanziale la vivezza nella sua totalità, cioè come realtà del *genere* e processo di esso. Ma nell'autocoscienza in *secondo luogo* l'*unità* dei sessi naturali, soltanto *interiore* o essente *in sé* e appunto perciò soltanto esteriore nella sua esistenza, viene trasformata in una unità *spirituale*, in amore autocosciente [die nur *innerliche* oder *an sich* seiende und eben damit in ihrer Existenz nur *äußerliche Einheit* der natürlichen Geschlechter in eine *geistige*, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt]¹⁶.

O ancora, nell'aggiunta di Gans al § 158, incontriamo parole altrettanto significative sulla natura dell'amore, di cui si sottolinea da un lato il suo collocarsi all'interno dell'orizzonte della coscienza e del sapere, e quindi all'interno dell'orizzonte spirituale, dall'altro lato il suo appartenere ancora, in quanto sentimento, alla sfera della natura:

Amore significa in genere la coscienza della mia unità con un altro, cosicché io non sono per me isolato, bensì acquisto la mia autocoscienza soltanto come rinuncia al mio esser per sé e in virtù del sapere me, come dell'unità di me con l'altro e dell'altro con me. Ma l'amore è sentimento, cioè l'eticità nella forma dell'elemento naturale¹⁷.

In queste poche righe, quando Hegel sta parlando di amore, sembra essere piuttosto ambiguo, perché fa riferimento a due tipi di affetto che stanno in relazione, ma che allo stesso tempo mantengono una differenza che non è possibile ignorare. Da una parte, Hegel definisce l'amore come *la coscienza* della mia unità con l'altro, nonché come quello che mi permette di sviluppare una *coscienza di me stesso* e mi conduce al più radicale atto di libertà che è allo stesso tempo il più concreto atto di realizzazione di sé stessi, cioè la rinuncia alla nostra individualità astratta per incontrarci e realizzarci nell'altro. Il soggetto è, nell'amore, pienamente soggetto, ovvero, è compiutamente attivo, e

¹⁶ *FD*, § 161.

¹⁷ *Ivi*, § 158 Z.

concretamente libero, proprio perché nell'abbandono alla persona amata rimane compiutamente presso sé stesso¹⁸. Dall'altra parte, l'amore è però concepito come sentimento legato ancora alla sfera naturale, qualcosa di soggettivo, accidentale, qualcosa che affetta arbitrariamente il soggetto e rispetto a cui esso è passivo e, pertanto, non libero¹⁹.

Questi due significati dell'amore ricompaiono nell'osservazione di Gans al paragrafo § 161, in cui viene presentata la critica hegeliana alla concezione dell'epoca sul matrimonio. Hegel, da una parte, critica la concezione del matrimonio basato su un legame meramente naturale, e più specificamente sessuale. Allo stesso tempo, viene contestata anche l'idea del matrimonio basato sul mero sentimento amoroso. Il matrimonio, e su questo le parole di Hegel sono chiare, ha come base quello che viene definito come 'amore giuridicamente etico':

¹⁸ Il punto fondamentale è quello di non ridurre il concetto hegeliano di amore a quello di una fusione in un'unità indifferenziata. Gregoratto dà conto di questa caratteristica usando come modello la struttura, sempre di derivazione hegeliana, del riconoscimento: «Hegel depicts love as the sensuous and emotional process of overcoming lovers' independent selves, thus constituting a unity, a *we*, that absorbs all differences and particularities, including material ones, and the things that lovers own and with which they identify. This process, however, is never accomplished. Singularity is never annihilated: by letting themselves be absorbed, lovers do realize themselves as true human beings, as what/who they really are. Moreover, as mentioned in the passage on sexual and loving attraction, one needs to be an individuated, separated entity in order to have the power to attract and give recognition» (F. Gregoratto, *Love Troubles. A Philosophy of Eros*, New York, Columbia University Press, 2025, p. 60).

¹⁹ Lewis sottolinea proprio questo aspetto accidentale e precario della disposizione affettiva che caratterizza l'esperienza amorosa: «Even though love encompasses this resolution that Hegel identifies as ethical unity, his discussion suggests the instability of the self's loss in love. Love, in this picture, frequently entails casting back and forth between losing and finding ourselves» (T.A. Lewis, *Beyond Love: Hegel on the Limits of Love in Modern Society*, «Journal for the History of Modern Theology/Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte», XX (1), 2013, pp. 3-20, p. 14).

La terza concezione, parimenti da rigettare, è quella che pone il matrimonio soltanto sull'amore, poiché l'amore, che è sentimento, apre il varco all'accidentalità in ogni riguardo, una figura che l'ethos non può avere. Il matrimonio è pertanto da determinare più precisamente in modo che sia l'amore giuridicamente etico, attraverso di che da esso scompare l'aspetto passeggero, capriccioso e meramente soggettivo del medesimo²⁰.

Qui Hegel sembra far riferimento, di nuovo, a due tipi di amore. Il primo è l'amore come mero sentimento accidentale. Il secondo è l'amore giuridicamente etico, che è l'unico che può stare alla base del matrimonio come prima forma della vita etica. L'amore etico, differenzialmente dall'amore come mero sentimento accidentale e soggettivo, è un amore che ha una realizzazione concreta nell'istituzione del matrimonio e che non può dipendere interamente da un mero affetto passeggero. Se il primo tipo di amore – l'amore come mero sentimento – viene chiamato 'amore soggettivo', potremmo forse pensare all'amore etico come a un amore oggettivo²¹.

L'amore etico viene collocato da Hegel come l'unica forma di amore possibile per stabilire un vincolo concreto e libero tra gli amanti. Questo è possibile sulla base di due caratteristiche fondamentali di questo tipo di amore. In primo luogo, la decisione di entrare nel vincolo matrimoniale, di cui tale amore è la base, è razionale, responsabile e libera. Tale vincolo è quindi caratterizzato da un grado di oggettività e necessità che risulta molto più solido di quello basato sul mero sentimento. In secondo luogo, tale decisione è necessariamente reciproca, e proprio questa reciprocità apre la possibilità, per il soggetto, di limitare la propria libertà astratta per poter realizzare

²⁰ *FD*, § 161 Z.

²¹ L'amore etico è propriamente oggettivo tanto che assume una unità in una cosa esteriore che è il patrimonio, e un'unità che è propriamente spirituale nei figli, rispetto ai quali si estende il legame d'amore: «una siffatta oggettualità i genitori la ottengono soltanto nei loro figli, nei quali hanno dinnanzi a sé la totalità dell'unione. La madre ama nel figlio il marito, questi in lui la moglie; entrambi hanno in lui il loro amore a sé dinnanzi» (ivi, § 173 Z).

la propria libertà concreta, con l'altro, nell'unità con la persona amata²².

Sicuramente l'amore etico non sta in una relazione di esclusione rispetto all'amore romantico, o all'amore erotico. Nell'osservazione al § 124, Hegel fa riferimento all'amore romantico come una delle conformazioni del diritto della particolarità del soggetto di trovarsi appagato e, quando analizza questo «principio della particolarità», afferma che

²² Il carattere emancipatorio che Hegel assegna all'unione matrimoniale sembra essere incompatibile con la teoria della divisione dei ruoli di genere all'interno dell'istituzione familiare, che dovrebbe avere per base proprio l'amore, ma che risulta essere un'istituzione oppressiva per la donna, a cui viene tolto qualsiasi spazio per la partecipazione alla vita intellettuale, pubblica e politica. Se per l'uomo la disposizione affettiva dell'amore familiare crea le condizioni di una apertura all'altro che finisce per andare ben al di là della comunità familiare stessa, verso l'universalità ben più ampia della società civile e dello stato, per la donna quest'orizzonte rimane chiuso, essendo essa, secondo Hegel, naturalmente orientata alla cura della famiglia, capace di accedere a un'universalità solo sentita, ma mai veramente pensata e compresa. La grande contraddizione interna a questa teoria si colloca tra la supposta eguaglianza degli amanti, capaci di una decisione libera, razionale e responsabile di contrarre il vincolo matrimoniale, e la differenza dei ruoli di genere, all'interno della quale, alla donna, proprio la sfera della razionalità libera, prima affermata, pare essere poi negata all'interno della condivisione dell'esistenza nella vita familiare. Su questa questione, e su altri punti critici delle idee hegeliane sui ruoli di genere in relazione alla teoria della famiglia, è stato scritto molto, soprattutto in una prospettiva femminista, da contributi ormai classici come quelli contenuti in P.J. Mills (a cura di), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1996; S. Sandford e A. Stone, *Hegel and Feminism*, Special Issue of «Women's Philosophy Review», XXII, 1999; K. Hutchings e T. Pulkkinen (a cura di), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, New York, Palgrave-Macmillan, 2010, fino ai più recenti articoli di A. Novakovic, *No Utopia. Hegel on the Gendered Division of Labor*, in *Hegel's Philosophy of Right. Critical Perspectives on Freedom and History*, a cura di D. Moyar, K. Padgett Walsh e S. Rand, London, Routledge, 2022, e di J. Sares, *Beyond the Neuter Universal: Hegel and Sexual Difference*, «Hegel Bulletin», 2025, pp. 1-14. Per una prospettiva di analisi specificamente hegeliana, cfr. anche Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, pp. 297-298.

è certamente un momento dell'opposizione, e innanzitutto almeno *altrettanto* identico con l'universale, quanto distinto da esso. Ma la riflessione astratta fissa questo momento nella sua distinzione e contrapposizione di contro all'universale e produce una veduta della moralità, tale che questa sia perennemente soltanto come lotta ostile contro il proprio appagamento²³.

L'amore passionale e pulsionale, nella sua particolarità, è tanto distinto quanto identico all'universalità dell'unità vivente degli amanti che esso può generare. Vedere questo tipo di amore come meramente contrapposto rispetto alla creazione di un'unità etica significa considerare tale sentimento dal punto di vista di una riflessione astratta che separa sentimento e ragione. È allo stesso modo frutto di una considerazione astratta la concezione dell'amore come un'esperienza indipendente dalla sua realizzazione carnale²⁴.

L'amore soggettivo non solo non esclude, ma può aprire il cammino della costituzione dell'unità spirituale degli amanti, che si realizza nel vincolo matrimoniale. Quello che però va sottolineato è che l'amore come mero sentimento non rappresenta ancora una condizione sufficiente affinché questo succeda e, di fatto, in molte civiltà, non è nemmeno una condizione necessaria (sembra diventare tale solo nella modernità e solo all'interno del mondo occidentale).

Di fatto, quando Hegel tematizza il vincolo matrimoniale, nota come esso possa avere come punto di partenza eventuale l'amore passionale e romantico, il sentimento reciproco tra due amanti, ma non è nemmeno necessario che questo succeda, visto che il vincolo matrimoniale può nascere anche sulla base di un progetto dei genitori che destinano in matrimonio i figli. Nel primo caso, l'amore oggettivo sorge e si sviluppa a partire da quella che Hegel chiama la «*particolare inclinazione* delle due persone [*besondere Neigung* der beiden Personen] che entrano in questo rapporto»²⁵. Nel secondo caso, l'inclinazione e la disposizione a stare insieme è conseguenza del progetto delle

²³ *FD*, § 124 A.

²⁴ «È una ulteriore astrazione, se il divino, sostanziale è stato separato dal suo esserci, e così anche il sentimento e la coscienza dell'unità spirituale è stato fissato come quello che è falsamente denominato *amor platonico*» (ivi, § 163 A).

²⁵ Ivi, § 162.

rispettive famiglie. In realtà, quindi, l'amore giuridicamente etico non esclude l'amore soggettivo, ma non trova in esso una condizione né necessaria né sufficiente alla sua costituzione. L'unica condizione necessaria sembra essere l'inclinazione particolare dei futuri sposi a condividere in alleanza e comunione le rispettive esistenze, dove tale inclinazione va accompagnata da quello che è effettivamente il punto essenziale alla costituzione dell'amore etico. Non si tratta di un sentimento soggettivo e accidentale, ma la decisione libera, oggettiva e razionale di abbandonare la propria individualità astratta per costituire l'unità vivente della famiglia²⁶. È proprio in questo punto che incontriamo il paradosso da cui siamo partiti: è l'autolimitazione della personalità astratta e naturale a portare il soggetto dentro un effettivo percorso e processo di liberazione ed emancipazione:

ma il punto di partenza oggettivo è il libero consenso delle persone [*der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen*], e proprio a costituire una persona, a rinunciare alla loro personalità naturale e singola in quella unità, che per questo rispetto è un'autolimitazione [*Selbstbeschränkung*], ma appunto in quanto essi acquistano in essa la loro autocoscienza sostanziale, è la loro liberazione [*sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist*]²⁷.

²⁶ Quando Vieweg delinea la forma logica alla base dell'esperienza degli amanti, non può non riferirsi alle suggestioni hegeliane, che richiamano la struttura del chimismo e della sua necessaria relazione con l'idea di affinità elettiva (cfr. Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, pp. 255-258). Seguo questa linea di lettura nella misura in cui il tipo di amore a cui ci si riferisce è quell'amore soggettivo, particolare, accidentale, di cui Hegel riconosce la dovuta importanza, ma anche i limiti e le insufficienze. Per dar conto della struttura dell'altra faccia dell'amore, che Hegel chiama 'amore etico', credo ci sia bisogno di andare al di là della struttura logica del chimismo, in cui sono presenti certo 'affinità elettive', ma vi è pure la necessità che il legame sia determinato da un elemento esterno e indipendente rispetto a quelli che entrano nel legame chimico. Questo non riflette e non dà conto della forma in cui si dispiega l'unione dell'amore etico, che ha alla propria radice il libero e responsabile consenso degli amanti. Per dar conto del modo in cui si articola questa unione è necessario far riferimento a una struttura diversa, che è quella della volontà libera che, nel suo processo di autodeterminazione, come proverò a spiegare più avanti, segue le dinamiche della dialettica dell'universale concreto.

²⁷ *FD*, § 162.

L'amore oggettivo può pertanto nascere e svilupparsi a partire dall'amore soggettivo, ma non ha nell'amore soggettivo il suo fondamento, che invece si situa all'interno della sfera libera e razionale della responsabilità cosciente del soggetto rispetto ai membri della famiglia di cui fa parte²⁸.

Rispetto all'unità sostanziale, l'amore romantico, l'impulso fisico, la cieca passione, l'irresistibile desiderio dell'altro, diventano un semplice momento naturale che ha un valore accidentale rispetto all'esperienza della presa di responsabilità libera e cosciente di condividere con l'altro l'intera esistenza.

L'elemento *etico* del matrimonio consiste nella coscienza di questa unità come di un fine sostanziale, quindi nell'amore, nella fiducia e nella comunione dell'intera esistenza individuale, – nella quale disposizione d'animo e realtà l'impulso naturale viene abbassato alla modalità di un momento naturale (il quale appunto nel suo appagamento è destinato a estinguersi), il vincolo spirituale nel *suo diritto* pone sé in rilievo come il sostanziale, quindi come ciò che è elevato sopra l'accidentalità delle passioni e del temporaneo libido particolare, come ciò che è *in sé* indissolubile²⁹.

È l'amore etico, e non il mero sentimento, che si mostra come la prima forma concreta in cui l'individuo nega la sua personalità

²⁸ Per questo il matrimonio, e i legami familiari che si sviluppano a partire da esso, sono indissolubili. Tuttavia, Hegel specifica come il matrimonio sia indissolubile solo *in sé*, perché non vi è mai una liberazione totale dell'elemento soggettivo e accidentale del sentimento: «anche il matrimonio è da stimare come *in sé* indissolubile; giacché il fine del matrimonio è il fine etico, che sta così in alto che ogni altra cosa, per contro, appare priva di forza e ad esso soggettiva. [...] Poiché il matrimonio contiene il momento del sentimento, esso non è assoluto, sibbene oscillante e ha la possibilità dello scioglimento entro di sé» (ivi, § 163 Z). Quello che mette in pericolo la stabilità del legame matrimoniale è quindi, ancora una volta, la componente dell'esperienza amorosa che è legata al sentimento, inteso come affetto immediato e incosciente che pone le basi per uno sviluppo della disposizione affettiva a condividere la mia esistenza con un'altra persona. Ma questa base è fragile e aperta costantemente alla dissoluzione.

²⁹ Ivi, § 163.

naturale per acquisire una personalità propriamente spirituale, che esso realizza solo come membro di una comunità. Si tratta, come nota Hegel, di una autolimitazione rispetto alla sussistenza naturale e astratta dell'individuo; ma questa autolimitazione è allo stesso tempo un atto di liberazione della sussistenza spirituale della persona come tale.

4. *Autolimitazione e processo di liberazione. Una mediazione tra individualità astratte e universalità concreta del vincolo dell'amore*

Dire che un processo di autolimitazione può portare alla realizzazione e alla liberazione del soggetto come tale sembra, come già sottolineato all'inizio, qualcosa di contraddittorio e paradossale. Tuttavia, tale contraddizione sussiste solo per una riflessione che tende a pensare la realizzazione e la libertà del soggetto in termini astratti. Se pensiamo a come viene concepita questa stessa libertà all'inizio dei *Lineamenti*, le parole di Hegel sull'amore etico diventano molto più chiare e cominciano ad assumere un senso ben preciso. Infatti, il concetto di libertà presentato all'inizio della filosofia del diritto di Hegel ha come struttura fondamentale proprio una negatività, ovvero una limitazione, che porta la volontà libera a volere la sua stessa libertà. E la dialettica della volontà libera si struttura sulla base dei tre momenti della dialettica del concetto – universalità, particolarità e singolarità – che portano alla luce la pura struttura logica della libertà.

La prima forma in cui si articola la volontà libera è negativa e consiste nella capacità di astrarre e, quindi, di negare qualsiasi tipo di contenuto determinato non dal soggetto di per sé stesso, ma dato al soggetto per natura (sia questa la prima o la seconda natura)³⁰. La vera libertà, infatti, non consiste nel dare sfogo immediato a impulsi, desideri, pulsioni, tendenze, determinati dall'età, dal sesso, da predisposizioni culturali, etc. Questi contenuti della volontà, imposti nel soggetto per natura o cultura, rappresentano una limitazione

³⁰ «La volontà contiene a) l'elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, di bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro *pensare sé stesso*» (ivi, § 5).

rispetto alla sua volontà, e non una via per la sua liberazione. La volontà libera, invece, è innanzitutto quella capace di negare queste limitazioni, e quindi limitare questi limiti, con l'astrazione del soggetto rispetto a questi desideri, istinti e impulsi. Si tratta di una libertà negativa, vuota e astratta non perché ha escluso qualsiasi tipo di determinazione, ma perché le lascia in sospeso tutte come campo infinito di possibilità non ancora attualizzate. Questa negazione è possibile, quindi, nella misura in cui non siamo automaticamente determinati dalle nostre sensazioni, dagli istinti, passioni e pulsioni, ma ci determiniamo come esseri razionali in grado di sospendere e fare astrazione da tali componenti immediate del nostro essere.

Questo primo momento del processo di costituzione della volontà corrisponde alla determinazione dell'universalità. Nella dottrina del concetto, quando Hegel presenta il concetto come la libera esistenza dell'io, ci dice che l'io

è *in primo luogo* questa unità pura rapportantesi a sé, e ciò non immediatamente, ma in quanto astrae da ogni determinatezza e contenuto, e ritorna nella libertà dell'uguaglianza con sé stesso priva-di-limitazioni. Così è *universalità*; unità che è unita con sé soltanto attraverso quel relazionarsi *negativo* che appare come l'astrarre, e attraverso ciò contiene disolto entro sé ogni essere-determinato³¹.

La volontà libera è, quindi, innanzitutto un'universalità ancora astratta, identica con sé in quanto «negazione della negazione»³², ovvero negazione di ogni limitazione, di ogni mediazione, di ogni determinazione. L'io puro, universale e indeterminato, non ha ancora realizzato la sua volontà come volontà positiva e propriamente libera, ma crea le condizioni affinché questa realizzazione sia possibile. Allo stesso modo, il soggetto capace di amare liberamente non è quello determinato passivamente e immediatamente da pulsioni, sentimenti, e passioni accidentali, ma quello in grado di limitarle, di sospendere, per determinarsi in modo razionale e responsabile, e

³¹ *WdL*, p. 25

³² *Ivi*, p. 59.

quindi libero, rispetto alla realizzazione di sentimenti, passioni e pulsioni determinate.

La seconda forma in cui si articola la volontà libera corrisponde proprio a questo movimento determinante, in cui il soggetto sceglie attivamente e razionalmente i tipi di contenuto della volontà che egli pretende portare a effettivazione. Il soggetto che ha fatto astrazione dai suoi desideri e dai suoi impulsi può tornare a essi per identificarsi con un desiderio o impulso specifico. In questo modo, il soggetto la cui volontà era completamente indeterminata, astratta, universale, afferma e realizza un contenuto particolare, determinato, specifico.

Questo secondo momento corrisponde alla determinazione della particolarità³³. Nella dialettica del concetto, con la particolarità, incontriamo una determinatezza che è distinta, ma allo stesso tempo identica, con l'universale inizialmente astratto, perché è un altro rispetto all'universale, ma un altro in cui l'universale stesso trova il suo immanente sviluppo:

Essa [la particolarità] non è un *limite*, così da relazionarsi a un *altro* come a un *al-di-là* di essa, piuttosto, come si mostrò or ora, è il momento immanente proprio dell'universale; questo, nella particolarità, non è perciò presso un altro, bensì semplicemente presso sé stesso³⁴.

Il contenuto determinato non è un limite per la volontà libera. Lo sarebbe solo se la volontà rimanesse universale e indeterminata, identica con sé stessa, nella propria fissa astrazione. Ma così come l'universalità astratta, nella dialettica del concetto, si scopre essa stessa come un particolare di contro ad altri particolari, e si fa quindi di per sé stessa un particolare, allo stesso modo il primo momento della volontà, inizialmente indeterminata, essendo «l'astrazione da ogni

³³ L'«Io è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione, determinare* e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto; – sia poi questo contenuto come dato dalla natura o generato movendo dal concetto dello spirito. Grazie a questo porre sé stesso come un *determinato* l'Io entra nell'*esserci* in genere; – il momento assoluto della *finità* o *particolarizzazione* dell'Io» (FD, § 6).

³⁴ *WdL*, p. 65.

determinatezza, è esso stesso non *senza* la determinatezza; ed essere come un che di astratto, di unilaterale, costituisce la sua determinatezza, manchevolezza e finità»³⁵. In questo modo, il concetto, così come la volontà che scopre la propria manchevolezza, la propria carenza di contenuto, è spinto a determinarsi, ad aprirsi all'altro, a diventare esso stesso un altro rispetto alla sua indeterminatezza iniziale. Allo stesso modo, l'amante non si caratterizza mai come tale nella chiusura astratta in sé stesso. Chi ama, ama sempre un altro, e un soggetto, quindi, si determina come amante quando si apre all'altro. Questo avviene proprio nel momento in cui, come scrive Hegel, il soggetto scopre che, come persona autonoma, è manchevole e incompleto, e quindi è portato a cercare la compiutezza della sua esistenza non più solo in sé stesso: acquistandomi, ritrovandomi, riconoscendomi in un'altra persona «acquisto me in un'altra persona, che io valgo in lei ciò che a sua volta essa consegue in me»³⁶.

La terza forma in cui si articola la volontà libera, che ci permette di leggere il momento finale della dialettica dell'amore, è l'unità della libertà negativa del primo momento della volontà come universalità astratta e del secondo momento della posizione di un contenuto determinato della volontà, come suo processo di intrinseca determinazione. Nella realizzazione di una componente determinata e particolare dei desideri e delle pulsioni, il soggetto, in quanto libero, non si perde nel contenuto dato, non è cancellato e annullato nella pulsione e desiderio specifico; esso è: «l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di sé stesso, cioè come *determinato, limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con sé stesso»³⁷. Nella realizzazione in un contenuto dato, il soggetto rimane identico con sé stesso, perché lui stesso ha determinato tale effettivazione, lui stesso ha scelto e si è orientato al portare a concretizzazione questo contenuto. In questo modo, nella realizzazione di un desiderio, di un istinto, di una pulsione determinata, l'io si realizza

³⁵ FD, § 6 A.

³⁶ Ivi, § 158 Z.

³⁷ Ivi, § 7.

nel mondo che sta fuori di sé, si realizza nel suo altro ed è, in questo senso, libero³⁸.

La pura forma di questo movimento della volontà libera è quella della singolarità, che è universalità concreta, o universalità concreta, che è singolarità, in cui abbiamo una compenetrazione dell'universalità inizialmente astratta con un altro, un particolare, in cui si mantiene identica con sé stessa³⁹. Il processo di determinazione della volontà libera, quindi, allo stesso modo, non è un immediato passare nell'altro in cui la volontà rischierebbe di perdersi, né si tratta di una riflessione nell'altro, in cui la volontà rimarrebbe in qualche modo attaccata a una sua supposta autosussistenza astratta. La volontà realmente libera è quella che sta in una relazione di compenetrazione con il contenuto in cui si sviluppa, che si sente a casa in questo stesso contenuto, che riconosce sé stessa, la propria stessa libertà, in esso, proprio come l'universale astratto si sviluppa immanentemente ed è completamente presso sé stesso nel suo processo di particolarizzazione nell'altro e nel risultato che esso genera, ovvero la singolarità, o universalità concreta⁴⁰.

³⁸ «La volontà è l'unità di questi due momenti; la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*, – *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di sé stesso, cioè come *determinato*, *limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con sé stesso» (*ibidem*).

³⁹ «Il concetto è la compenetrazione di questi momenti, che il qualitativo e l'originariamente-essente è soltanto come porre e soltanto come ritorno-entro-sé, e questa pura riflessione-entro-sé è semplicemente il *diventire-altro* o la *determinatezza* che perciò è ugualmente *determinatezza* infinita rapportantesi a sé» (*WdL*, p. 59).

⁴⁰ La volontà libera segue quindi le dinamiche della forma della pura autodeterminazione del concetto: «As the immediacy of self-determined determinacy, it must instead be poised to give itself determinacy, not by standing in contrast to some other, nor by shining forth in some subsidiary appearance, but by being identical with the difference it posits in virtue of being what it is. [...] The universal does have character, but the character in question is nothing but the poised self-differentiating unity that is the minimal threshold of freedom» (R.D. Winfield, *From Concept to Objectivity. Thinking through Hegel's Subjective Logic*, London, Routledge, 2006, pp. 80-81).

La relazione ad altro che caratterizza il rapporto tra gli amanti segue questa stessa forma: l'amante è negazione della negazione, limitazione delle proprie stesse limitazioni, per disporsi in una radicale apertura ad un altro. Nella persona amata, l'amante si abbandona, si nega, concede tutto sé stesso. Il risultato di questa negatività radicale, che riflette la negatività assoluta interna al concetto, è ben lontano dalla dissoluzione della personalità dell'amante in quella dell'amato, così come si differenzia dalla mera riflessione della personalità dell'amante in quella dell'amato. Nel primo caso non avremmo amore, ma la sottomissione dell'amante al soggetto amato. Nel secondo caso avremmo il risultato opposto, in cui l'amato sarebbe semplice figura, priva di una consistenza autonoma, in cui la soggettività dell'amante troverebbe una dimensione per apparire, per mostrare sé stessa, senza trovare però uno spazio di incontro con un'altra soggettività propriamente detta. Nell'amore, il risultato della mia negazione nell'altro, è certo la negazione della mia personalità astratta, ma tale negazione conduce a un sentimento radicale, profondo, e concreto, che mi permette di rincontrarmi e sentirmi nell'altro, nella persona amata. Senza l'altro non sento me stessa e solo nell'altro sento me stessa. Come universale che non muore, ma si riscopre e abbraccia la particolarità, così la mia personalità, nell'amore, non è soppressa, ma acquista, attraverso la relazione all'altro, vita, forza e vigore, in un nuovo e più profondo sentimento di sé. Questo sentimento di sé, che è un sentirsi presso sé stessi nell'altro, riflette quindi la pura forma logica della libertà del concetto, che prevede, come suo momento fondamentale, l'auto-limitazione della personalità meramente astratta del soggetto che ama. Solo nel limite vi è apertura all'altro, e solo nell'apertura ad altro vi è libertà.

È interessante che proprio per dar rappresentazione alla dialettica dell'universale e, con essa, alla pura forma logica della libertà, nella *Scienza della logica*, Hegel faccia riferimento proprio all'esperienza amorosa:

L'universale è perciò la potenza *libera*; è esso stesso e pervade il suo altro; ma non come un che di *violento*, bensì [come ciò] che piuttosto, entro quello, è quieto e *presso sé stesso*. Come lo si è denominato la potenza libera, allo stesso modo lo si potrebbe denominare anche l'*amore libero e beatitudine priva-di-limitazioni*, poiché è un relazionarsi al *distinto* soltanto come a *sé stesso*, entro questo stesso esso ritorna a sé stesso⁴¹.

⁴¹ *WdL*, p. 62.

Nell'esperienza amorosa siamo quindi affettati costitutivamente dall'alterità, ma questa determinazione non ci viene data dall'esterno, non è qualcosa che ci viene imposto in modo violento. La disposizione all'apertura e alla compenetrazione con l'altro, nell'amore, proviene da noi stessi, dal nostro cuore e dalla nostra mente. E per portare a trasparenza concettuale questa dinamica è quindi fondamentale guardare al processo di concretizzazione dell'universale che, attraverso la sua particolarizzazione, si sviluppa in una determinatezza che esso stesso pone in modo immanente e, per questo, trova in questa determinatezza la sua più libera realizzazione: «la determinatezza non vi viene dunque presa da fuori, [...] [l'universale] ha in esso la determinatezza in generale come *particolarità*; come *secondo*, come negazione della negazione, esso è la *determinatezza assoluta*, ovvero sia *singolarità* e *concrezione*»⁴². Si potrebbe allora tracciare una linea di corrispondenza tra la concrezione del concetto e la com-passione degli amanti, che porta l'uno a dispiegare la pura struttura logica della libertà, e l'altra e mostrare l'incarnazione più viva di questa struttura⁴³.

Questo diviene ancor più evidente nel momento in cui Hegel, per dare figura alla forma della volontà, nell'aggiunta al § 7 del *Lineamenti*, rimanda la nostra attenzione proprio all'amore e all'amicizia:

Ciò che noi chiamiamo propriamente volontà, contiene entrambi i precedenti momenti entro di sé. L'io è innanzitutto,

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Commentando il corrispondente passaggio della logica dell'enciclopedia *Enciclopedia*, in cui Hegel afferma che «questa liberazione [del concetto] si chiama [...] in quanto sentimento, amore» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza, § 159 A), Chiereghin nota come proprio nell'amore «la totalità del mio sentire e del mio volere permea di sé il sentire e il volere dell'altro e altrettanto ogni pensiero e volere dell'altro mi compenetra interamente, così che ciascuno trova nell'altro un altro sé stesso. Questo non significa che l'individualità propria a ciascuno affondi in un'identità indifferenziata, al contrario: l'amore, nella sua autenticità, non può non amare nell'altro quanto egli ha di più prezioso, la sua libertà. Ciò che ciascuno ama e custodisce nell'altro è quindi la sua libertà e nella libertà dell'altro egli trova altrettanto custodita e amata la propria» (F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011, p. 99).

come tale, pura attività, l'universale, che è presso di sé; ma questo universale determina sé, e in tanto esso non è più presso di sé, bensì pone sé siccome un che d'altro e cessa di essere universale. Il terzo momento è ora che esso nella sua limitazione, in questo altro sia presso sé stesso, è che, mentre esso determina sé, nondimeno rimanga presso di sé e non cessi di tenere fermo l'universale: questo è allora il concetto concreto della libertà, mentre entrambi i precedenti momenti sono stati trovati completamente astratti e unilaterali. Ma questa libertà l'abbiamo già nella forma del sentimento, ad esempio nell'amicizia e amore⁴⁴.

Dopo aver menzionato i primi due momenti costitutivi della volontà – l'universalità della sua identità astratta con sé stessa e la sua particolarizzazione, nell'assunzione di un contenuto determinato – Hegel richiama il terzo momento della volontà. Tale momento è quello in cui la volontà, *in seiner Beschränkung*, ovvero nella limitazione della sua sussistenza astratta per svilupparsi in altro, in un contenuto determinato, rimane ciononostante completamente presso sé stessa. Questo rimanere presso sé stessi nell'alterità corrisponde al momento della singolarità che dispiega, come afferma esplicitamente Hegel, il *konkrete Begriff der Freiheit*. Solo nella limitazione della nostra sussistenza autonoma si apre quindi lo spazio per un'effettiva *Befreiung*. Qui troviamo la pura forma di quella limitazione che è processo di liberazione, e che è concreta perché non si tratta di una liberazione dall'altro e dai limiti che esso impone, ma di una liberazione dai nostri stessi limiti, con l'altro e con le possibilità che la penetrazione con l'alterità apre per il soggetto. Si tratta di un concetto che, ovviamente, possiamo pensare. Ma tale concetto può anche essere sentito, e può essere sentito, come nota Hegel nelle linee citate, proprio quando viviamo disposizioni affettive come l'amore e l'amicizia, che sono appunto disposizioni di integrale apertura ad un'alterità che non ci perturba, ma in cui ci sentiamo completamente a casa:

Qui si è non unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi. Nella determinatezza l'uomo non

⁴⁴ *FD*, § 7 Z.

deve sentire sé determinato, bensì mentre si ha la considerazione di ciò che è altro in quanto altro, si ha in ciò per la prima volta il proprio sentimento di sé⁴⁵.

Finché rimaniamo chiusi nell'autoreferenziale rapporto con noi stessi non abbiamo modo di sentirci. Paradossalmente, il sentimento di ciò che siamo sorge in noi stessi solo nella misura in cui usciamo da questa indeterminata chiusura nella nostra autonomia, e incontriamo il mondo esterno. E in questo sentimento possiamo dare libera realizzazione alla nostra più intima determinatezza solo quando riusciamo a sentirci a casa in questo altro. Questo avviene quando siamo, rispetto all'altro, in una relazione che è la stessa che lega universale e particolare, ovvero in una relazione di identità, ma allo stesso tempo di radicale differenza, nell'articolazione di un'universalità non più astratta, ma di un'universalità che si concretizza, si sviluppa, si effettiva, nel rapporto ad altro. Siamo quindi liberi quando siamo amanti, ovvero quanto siamo un soggetto che, limitando la sua stessa astratta autonomia, compenetra la propria esistenza con quella di un altro soggetto, che è in grado di fare, rispetto a noi, esattamente la stessa cosa. Tale compenetrazione di esistenze è la relazione che incontriamo nell'idea hegeliana di amore etico.

L'amore in cui sentiamo e ci sentiamo all'interno dell'unità familiare dovrebbe essere quindi tanto un amore in cui ci limitiamo, ma è allo stesso tempo, e proprio perché costruito sul limite, anche un amore in cui ci liberiamo. Si tratta di un amore in cui necessariamente il soggetto pone dei limiti alla componente meramente erotica, passionale, e sentimentale dell'amore, perché sceglie di non essere passivamente portato fuori di sé da sentimenti semplicemente accidentali, soggettivi, e immediati, con tutti i rischi che questo tipo di disposizione comporta. Allo stesso tempo, proprio sulla base di questi limiti, il soggetto può scegliere attivamente di portare ad effettivazione, in modo riflessivo, razionale, critico e responsabile, determinate componenti di questa dimensione sentimentale e passionale del nostro essere, e di lasciarne altre in sospenso⁴⁶.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Proprio per questo, probabilmente, Hegel vede come condizione necessaria al matrimonio, e quindi all'amore etico che ne sta alla base, una repressione della

L'amore etico è quindi un amore libero, ovvero è una disposizione affettiva in cui costruiamo uno spazio di libertà tanto per noi così come per le persone amate, non perché in esso neghiamo completamente la componente affettiva e sentimentale dell'esperienza amorosa, ma perché siamo razionalmente in grado di sospenderla per decidere effettivamente se e come impegnarci nel creare e coltivare una disposizione affettiva concreta ad aprirci all'esistenza dell'altro, per farne parte in modo cosciente, per condividerla in modo effettivo e responsabile.

In questo senso, nell'amore etico vi è un passaggio dalla necessità della sfera naturale delle pulsioni e dei desideri, che ci determinano in modo imprescindibile, alla sfera della libertà dello spirito, che si realizza solo all'interno dell'orizzonte della coscienza, del sapere, della decisione razionale, e dell'azione responsabile e libera del soggetto.

5. Conclusioni

L'amore etico è, per Hegel, una delle vie maestre per costruire un concetto di libertà che non solo si distingue da un'idea di libertà basato su un concetto astratto di autonomia, ma che è necessariamente portato a delimitare drasticamente la portata di questo concetto. Il concetto di libertà a cui Hegel sta pensando, anche a partire dall'amore, è legato all'idea di una soggettività che partecipa costitutivamente e in modo radicale alla vita dell'altro e che, pertanto, si dispiega soltanto all'interno di un orizzonte intersoggettivo. Come ben sottolinea Rózsa:

Die subjektive Freiheit heißt nicht, frei zu sein *von* Beschränkungen, sondern frei zu sein *für* vernünftige Lebensführung. Ein vernünftiges Leben kann durch Aktivitäten von sich bestimmenden Individuen in einem gegenseitig anerkannten, beschränkten und auch überprüfbaren Lebensrahmen

componente naturale e immediata dell'amore stesso: «Il matrimonio si distingue dal *concubinato* per il fatto che in quest'ultimo conta principalmente l'appagamento dell'impulso naturale, mentre nel matrimonio questo è represso» (ivi, § 163 Z).

geführt werden. In diesem geteilten Lebensrahmen ist nicht die Individualität als einzelnes Individuum das primäre *Subjekt der modernen Freiheit*, sondern das *Intersubjekt*⁴⁷.

L'amore è quindi certamente, come ci dice Hegel, der ungeheuerste Widerspruch⁴⁸, dove l'aggettivo ungeheuer rimanda tanto alla parola mostro e fa pensare quindi alla contraddizione più mostruosa, paurosa, scandalosa, ma può significare anche immane, gigante, meravigliosa, prodigiosa. È, di fatto, la contraddizione dell'amore rappresenta lo scandalo, la mostruosità di pensare che la libertà del soggetto si può dare solo in un processo di limitazione delle sue pratiche individuali. Tuttavia, questa dinamica mostruosa è scandalosa solamente per un modo di intendere la libertà nei termini di un'universalità astratta e indeterminata, nonché completamente irrealizzabile, dell'autonomia di un soggetto concepito come isolato, autonomo, astrattamente sussistente e indipendente dall'orizzonte intersoggettivo all'interno del quale soltanto, invece, la sua autodeterminazione sembra assumere un senso effettivo. Già il giovane Hegel lo intuiva, e intuiva che una delle configurazioni fondamentali del processo di concretizzazione della mia libertà si dà con l'amore. Il giovane Hegel, di fatto, enuncia a chiare lettere che «l'amato non ci è opposto, è uno con la nostra essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi: miracolo che non siamo in grado di capire»⁴⁹.

È forse proprio questo miracolo quello che Hegel prova a comprendere quando riflette sull'amore all'interno della filosofia dello spirito oggettivo. È un miracolo che Hegel, se ci riferiamo alle parole di Gans, intravede certo nel suo lato mostruoso, ma anche nei sui riverberi meravigliosi, proprio quando si rivolge all'esperienza amorosa: «io acquisto me in un'altra persona, che io valgo in lei ciò che a sua volta essa consegue in me. L'amore è pertanto la contraddizione più prodigiosa, che l'intelletto non può sciogliere, giacché non vi è nulla di più arduo di questo carattere puntiforme dell'autocoscienza,

⁴⁷ Rózsa, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, p. 564.

⁴⁸ *FD*, § 158 Z.

⁴⁹ *SG*, p. 475.

che viene negato e che io pur tuttavia devo avere come affermativo»⁵⁰. La contraddizione a cui Hegel fa riferimento è proprio quella che siamo spinti a pensare quando riflettiamo su una necessaria relazione a un altro che non rappresenta un limite alla nostra libertà, ma una condizione del suo sviluppo effettivo.

È nell'amorosa apertura all'altro, e nell'autolimitazione che questo processo implica, che godo di una libertà che non è più quella per cui faccio semplicemente tutto quello che voglio, in un orizzonte universale completamente indeterminato in cui finisco per muovermi verso ciò a cui sono immediatamente spinto dai miei istinti, pulsioni, desideri, passioni. Praticando questo tipo di libertà, quello che chiamo amore non raramente si trasforma in un atto di dominio, se non di violenza. La libertà che guadagno, nell'esperienza eticamente amorosa, è invece quella di un soggetto che sente l'altro e si sente nell'altro. Sulla base di questa disposizione affettiva, chi ama costruisce collettivamente la sfera intersoggettiva in cui si decide razionalmente e responsabilmente di vivere insieme, di agire insieme, di amare insieme all'altro. La passione non viene cancellata, ma si trasforma in una com-passione. Il soggetto che ama pertanto esce estaticamente da sé stesso, ma lo fa attivamente e razionalmente, per entrare in un orizzonte universale che non è più quindi astratto e indeterminato, ma concreto e vivificato da pratiche di cura e affetto all'interno delle quali soltanto le singolarità dei soggetti possono effettivamente emergere come amanti, libere e felici.

⁵⁰ *FD*, § 158 Z. Disley mostra come la meravigliosa contraddizione che incontriamo con l'esperienza amorosa può essere letta nei termini di una dialettica del riconoscimento che, differentemente da quella che incontriamo nella dialettica tra servo e signore, riesce a tenere insieme l'autoaffermazione del soggetto con la rinuncia alla sua autonomia unilaterale: «In the *Philosophy of Right*, Hegel sees love as an amazing contradiction (*ungebeuerste Widerspruch*), a dialectical struggle between individuality and unity. The first impulse or desire is to become subsumed in the other, but soon after the sense of autonomous selfhood is galvanised by the same relationship that threatened to obliterate the self entirely. This opposition or gap between self-affirmation and self-obliteration can only be reconciled by *mutual* recognition, which promotes a deep sense of unity with the partner and autonomy of the self» (L. Disley, *Hegel, Love and Forgiveness: Positive Recognition in German Idealism*, London, Pickering & Chatto, 2015, p. 135).