

Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel

Stefania Achella

Dipartimento di Scienze Economico-Quantitative e Filosofico-Educative
Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”
s.achella@unich.it

ABSTRACT

The essay aims to analyze the relationship between mind and body in the Hegel’s philosophy of subjective spirit. Through a rapid reconstruction of the influences of emerging empirical sciences, such as biology with his vitalist positions, physiognomy and phrenology, the essay aims to highlight not only the role that in the structure of Hegel’s view assumes the teleological vision derived from Aristotle, mediated by third Kantian critique, but also the epistemological significance of the Hegelian methodological attitude. Hegel rejects the attempts to bring back the relationship mind-body to a dualistic view, and proposes a dialectic solution that goes beyond the rigidity of an attitude which is crushed both from a naturalist perspective as well as from an anti-naturalist one. This methodological approach may still offer an interesting contribution to the contemporary debate.

KEYWORDS

Mind, Body, subjective spirit, teleology, vitalism, dialectic

1. Due presupposti metodologici

Il dilemma “mente-corpo” che da Cartesio in poi ha attraversato la riflessione filosofica nell’intento di comprendere come qualcosa di fisico possa produrre un effetto sulla nostra anima e viceversa, ha ripreso vigore nel dibattito contemporaneo, trasformandosi, nel linguaggio delle neuroscienze, nella questione relativa a come i processi cerebrali agiscano sui fenomeni mentali. In entrambi i casi la domanda etica conseguente resta la stessa, e cioè: fino a che punto le nostre azioni possono dirsi “libere”?

La posizione di Hegel rispetto a tali questioni è stata ripresa soltanto nell’ultimo mezzo secolo, quando cioè è avvenuta una rivalutazione della sua

filosofia dello spirito soggettivo, in particolare delle sue analisi sull'antropologia e la psicologia¹.

Vissuto nel pieno dello sviluppo delle nuove scienze, in particolare della biologia, ma sensibile anche all'evoluzione delle ricerche della fisiognomica e della

¹ All'interno della *Hegel-Forschung* l'attenzione ai temi della psicologia e dell'antropologia è stata sollecitata da due elementi: dalla pubblicazione della *Nachschrift* del corso di lezioni berlinesi tenute da Hegel con il titolo di "*Psychologie und Antropologie oder Philosophie des Geistes*", e dal contemporaneo recupero delle riflessioni giovanili di Hegel, in particolare del periodo jenesi. La presentazione delle lezioni berlinesi sulla psicologia e l'antropologia avvenne durante il convegno di Colonia del 1988 (i cui atti sono stati poi raccolti in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"* a cura di L. Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990), e le lezioni sono state pubblicate nel 1991 (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28, nachgeschriebenen von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, a cura di F. Hesse e B. Tuschling, tradotte in italiano da Rossella Bonito Oliva nel 2000 in G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000). In questa discussione centrale è stato senz'altro il contributo di M.J. Petry, *Hegel's Philosophie of subjective Spirit*, 3 voll., Dordrecht-Boston 1978. Già alla fine degli anni '60 si era invece manifestata una forte attenzione rispetto alla nascita del sistema negli anni jenesi, grazie a: O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in "Philosophisches Jahrbuch" 71, 1963-64, pp. 236-318; H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in "Hegel-Studien", 4, 1967; R. Horstmann, *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in "Philosophische Rundschau" 19, 1972, pp. 87-118; K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in "Hegel-Studien" 5, Bouvier, Bonn 1969, pp. 95-128. *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, a cura di D. Henrich e K. Düsing, Bouvier, Bonn 1980. In Italia l'attenzione sugli anni jenesi è stata richiamata, tra gli altri, da: N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 312-320; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando editore, Roma 1973; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980; G. Cantillo, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Esi, Napoli 1996, a Cantillo si deve inoltre la sua traduzione di G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1976; trad. it. *Filosofia dello spirito jenesi*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1971. Come sottolinea Bonito Oliva, l'insieme di queste nuove ricerche offre "un'immagine della filosofia hegeliana più complessa, in cui, nella già delineata tensione al sistema nella fase della sua elaborazione, sono emersi aspetti e momenti soprattutto relativamente al tema dell'individualità, del soggettivo", R. Bonito Oliva, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, cit., pp. 9-84, qui p. 11.

frenologia², oltre che al dibattito tra psicologia empirica e psicologia razionale, Hegel rifiuta i tentativi di ricondurre il rapporto tra spirito e natura, o potremmo dire, tra mente e corpo, ad una visione dualistica. Rispetto alle soluzioni tradizionalmente individuate che possono essere ricondotte alla prospettiva idealistico-spiritualista, o a quella materialistico-naturalista, egli pone la necessità di un *tertium*³. “I contrasti, come si legge nel § 379 dell’*Enciclopedia*, che subito si offrono alla riflessione, della *libertà* e del *determinismo* dello spirito, della libera efficacia dell’anima nella sua distinzione dalla corporeità a lei esterna, e l’insieme dell’intima connessione di entrambe, fanno qui sentire il bisogno di una *comprensione filosofica*”⁴. Hegel rintraccia questo atteggiamento speculativo già

² Per una ricostruzione della posizione di Hegel rispetto agli studi della frenologia, della fisiognomica, oltre che della psicologia osservativa, si rinvia all’articolata ricostruzione di M. Anzalone, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2012, in cui l’Autrice espone le critiche hegeliane a quei metodi che leggono “il rapporto tra interno ed esterno nei termini di una legge per cui “l’esterno è l’espressione dell’interno”” (ivi, p. 17, per il rimando interno alla citazione cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, d’ora in avanti *PdG*; trad. it. *La Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, d’ora in avanti *Fen*, qui *Fen I*, 221; *PdG*, 149). Ricostruendo la critica hegeliana alla fisiognomica di Johann Caspar Lavater (1741-1801) e alla frenologia di Franz Joseph Gall (1758-1828), Anzalone mostra come Hegel presenti “fisiognomica e frenologia come l’esito estremo dell’approccio osservativo che, tralasciando gli atti compiuti dall’individuo, privilegia l’osservazione del corpo considerato quale vera “espressione dell’interno, dell’individuo posto come coscienza e come movimento””, ivi, p. 27. Per il rimando interno alla citazione cfr. *Fen I*, 258; *PdG*, 172.

³ In un contesto diverso, ma seguendo la stessa logica, opponendosi al nichilismo radicale di Jacobi, per il quale “O Dio è – ed è al di fuori di me – un essere vivente e per se stante, o io sono Dio. Tertium non datur” (F. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Hamburg, F. Perthes 1799, p. 174), Hegel aveva appunto reagito prospettando la possibilità della mediazione: “c’è un tertium [...] ed esiste una filosofia proprio perché c’è un tertium”, che “distrugge quindi nel mezzo assoluto l’aut-aut, che è il principio di ogni logica formale e della ragione che abdica in favore dell’intelletto” (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968 (d’ora in avanti *GW*. IV), p. 399; trad. it. *Fede e sapere*, a cura di R. Bodei in *Primi scritti critici*, cit., pp. 121- 253, d’ora in avanti *FS* qui p. 232). Nelle recenti ricerche una tentata soluzione che prova a mettere insieme le ricerche delle neuroscienze con la preservazione della distinzione tra mente e cervello, si può trovare in J. R. Searle, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford University Press, New York 2004; trad. it. *La mente*, a cura di C. Nizzo, Raffaello Cortina, Milano 2005.

⁴ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di von W. Bonsiepen e H.-Ch. Lucas,

nella psicologia aristotelica, a proposito della quale scrive, “i libri di Aristotele *Intorno all’anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell’anima, sono ancor sempre l’opera migliore e forse l’unica, d’interesse speculativo, intorno a tale oggetto”⁵.

Per comprendere la peculiarità di questo approccio e di come Hegel lo traduce nella sua concezione psicologica, sono necessarie però due premesse metodologiche: la critica al pensiero intellettualistico e la natura autofondazionalista del sistema hegeliano.

Com’è noto, ridisegnando, dopo gli anni giovanili, il suo sistema⁶, Hegel afferma l’esigenza di superare la visione moderna costruita sul dualismo cartesiano e andare oltre la filosofia della riflessione, insufficiente a cogliere l’intero. Il tentativo hegeliano di elaborare un sistema capace di contenere in sé unità e opposizione rende problematica perciò ogni esclusione, che, come “il fantasma di Banquo che insegue Macbeth”⁷, segnerebbe un destino condannato all’incessante inseguimento dell’escluso. Già negli scritti critici dei primi anni jenesi, Hegel esprime, perciò, la necessità di assumere un nuovo approccio, mostrando il “bisogno

Meiner, Hamburg 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce, con una intr. di C. Cesa, e con aggiunta delle *Prefazioni* di Hegel, trad. da A. Nuzzo, Bari, Laterza ¹1907, nuova ed. 2002 (d’ora in avanti *Enc. 1830*), qui § 379.

⁵ *Enc. 1830*, § 378. Come evidenzia Thamar Rossi Leidi, “in via preliminare si possono presentare due risposte alla domanda circa il “carattere speculativo” che Hegel attribuisce alla trattazione aristotelica dell’anima. Una comprensione speculativa dell’anima vede in quest’ultima un tutto organico di funzioni, di attività, e al tempo stesso considera l’anima in connessione con la naturalità dell’uomo. Il che significa un rapporto altrettanto “organico e genetico” dello spirituale con il mondo, per come questo entra in contatto con l’uomo attraverso la naturalità di quest’ultimo, ovvero per come l’uomo si stacca dal naturale — quest’ultima precisazione corrisponde in effetti al modo in cui Hegel imposta la sua trattazione della Filosofia dello spirito”. T. Rossi Leidi, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*, in *Il pensiero di Hegel nell’Età della globalizzazione*, a cura di G. Rinaldi e T. Rossi Leidi, Aracne Editrice, Roma 2012, pp. 185-204, qui p. 185.

⁶ Nella lettera del 2 novembre 1800 a Schelling Hegel scriveva infatti: “Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere spinto verso la scienza, e nello stesso tempo l’ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema. Mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, come possa trovare un punto di riferimento per agire efficacemente sulla vita degli uomini”, G.W.F. Hegel, *Briefe an und von Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg ³1969; trad. it. *Lettere*, a cura di P. Manganaro, trad. it. di P. Manganaro e V. Spada, con una prefaz. di E. Garin, Laterza, Bari 1972, pp. 42-44.

⁷ Cfr. G. Gèrard, *Filosofia e religione nel pensiero del giovane Hegel*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 355-378, qui p. 358.

di una filosofia che concili e ricompensi la natura per i maltrattamenti subiti nei sistemi di Kant e di Fichte e stabilisca tra ragione e natura un accordo, in cui la ragione non rinunci a se stessa e sia costretta a diventare un'insipida imitazione della natura, ma si plasmì in natura per una sua forza interna⁸. Il compito della filosofia deve consistere perciò nel “porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita”⁹.

La questione mente-corpo si inserisce perciò, ad avviso di Hegel, in questo errore di categorizzazione che ha segnato la modernità, incapace di pensare il rapporto, dando vita a due concetti posti come autosussistenti e autonomi¹⁰. Per Hegel si tratta pertanto in primo luogo di operare una rideterminazione del linguaggio comune. Come si legge nell'ann. al § 389 dell'*Enciclopedia*: “allorché anima e corpo vengono presupposti come *assolutamente indipendenti* tra loro, essi sono tra loro impenetrabili come ogni materia rispetto ad un'altra, e ciascuna può essere accolta soltanto nel non-essere dell'altra, nei suoi pori”. In questo caso la loro comunione costituisce un *mistero incomprensibile*¹¹, per oltrepassare il quale si deve operare una ricomprensione dei termini corpo e anima, natura e spirito, così da rendere questa relazione non solo conoscibile, ma anche comprensibile.

Il secondo presupposto, connesso al primo, riguarda la questione dell'autofondazione. Il nuovo punto di vista acquisito dalla prospettiva sistematica segna infatti la necessità di andare oltre la visione della conoscenza intesa come “adaequatio rei et intellectus”, che sottende la separazione tra soggetto e oggetto propria della logica formale¹². In questa direzione, come è stato evidenziato, la

⁸ GW IV, 4; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in *Primi scritti critici*, cit., pp. 3-120, qui p. 6.

⁹ GW, IV.15; *Differenza tra il sistema filosofico*, cit., p. 17.

¹⁰ Per una trattazione di questo aspetto si rinvia in particolare a L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, a questi temi ha dedicato inoltre importanti saggi Valerio Verra. Oltre al suo lavoro di traduzione della *Filosofia della natura* dell'*Enciclopedia*, si vedano: *Dialettica contro metamorfosi* (1986), *La razionalità della teleologia in Hegel* (1989-90), *La filosofia della natura* (1997), *Il sistema della vitalità in Hegel* (1999), attualmente raccolti in *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007, e *La filosofia della natura* in C. Cesa, a cura di, *Guida a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 83-122.

¹¹ *Enc. 1830*, § 389, ann.

¹² Hegel non condivide l'approccio kantiano che, contrapponendosi alla tradizione della metafisica classica, riconduce la struttura dell'oggetto della conoscenza al soggetto che lo costituisce in base alle sue forme a priori, ma pur rifiutando le innovazioni kantiane non propone il ritorno ad una metafisica pre-kantiana. Egli infatti ritorna all'idea della coincidenza tra realtà e pensiero, ma, facendo ciò, tiene in qualche misura conto degli sviluppi kantiani, non fondando l'identità

filosofia hegeliana dello spirito soggettivo deve essere piuttosto intesa “come la teoria di una vita della mente che non solo discende da un’equazione logica fra essere e sapere”, ma è altresì teoria di un momento reale dello spirito, dove il soggetto “non scinde il pensare dal conoscere, non deve scindere il significato e il senso delle proprie operazioni mentali – cognitive e valutative – dalla loro verità misurata sui criteri della scienza”¹³.

Questa posizione diventa più chiara se connessa allo sforzo principale di non attribuire alla coscienza un valore epistemologico fondativo. Contestando *il punto di vista capitale* della filosofia critica, “di indagare la *facoltà del conoscere* per vedere se sia capace di adempiere quel compito”, nell’*Introduzione* all’*Enciclopedia* Hegel afferma che “voler conoscere prima che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico di imparare a *nuotare* prima di *arrischiarsi nell’acqua*”¹⁴. Il rifiuto di ogni fondamento esterno approda così ad un autofondazionalismo, che “si pone molto al di là di qualsiasi alternativa tra fondazionalismo e antifondazionalismo, quasi fossero termini di una scelta più o meno arbitraria”¹⁵. A partire da questo atteggiamento, che prima di investire la dimensione antropologica riguarda la logica, Hegel intende quindi reinterpretare il rapporto natura-spirito, soggetto-oggetto, mente-corpo, collocandolo all’interno della logica del concetto¹⁶.

essere/pensiero sulla priorità dell’essere, e quindi rifiutando proprio l’assunto di Tommaso per il quale *veritas est adaequatio rei et intellectus*. La soluzione hegeliana non è certo quella fichtiana, egli infatti non approda ad una priorità del pensiero sull’essere, ma conserva una visione oggettivista.

¹³ P. Kobau, *La disciplina dell’anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello Spirito soggettivo*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 24, ma anche p. 257 sgg.

¹⁴ *Enc. 1830*, § 10. Su questo aspetto si rinvia al saggio di V. Verra, *La circolarità del metodo assoluto in Hegel* (1999), ora in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 199-216, in cui viene evidenziato rispetto alla logica moderna il ritmo ascendente della logica hegeliana che si muove dall’essere all’essenza al concetto, e, ritornando circolarmente su di sé, giustifica l’inizio dal quale aveva preso le mosse. In questo processo, scrive Verra, “il momento regressivo non è semplicemente una sorta di ricostruzione anamnestic o di verifica addizionale ininfluenza, ma ha una vera e propria funzione fondante, come riscatto dell’astrattezza e indeterminatezza dell’inizio da cui ha necessariamente preso le mosse il processo metodico stesso”, *ivi*, p. 200.

¹⁵ *Ivi*, p. 207.

¹⁶ Questo aspetto che regola dialetticamente il rapporto tra mente e corpo si ritrova, *mutatis mutandis*, nella trattazione delle *Prove dell’esistenza di Dio*, dove Hegel supera l’*impasse* del dualismo mondo-Dio attraverso un ragionamento analogo. Egli rifiuta infatti ogni rinvio a Dio come “creatore”, come fondamento separato dal mondo, conferendo valore alla sola prova ontologica. Le prove non seguono una evoluzione lineare, ma piuttosto operano annullando (l’esercizio della negazione, appunto) l’elemento a partire dal quale costruiscono la loro prova, per dimostrarne successivamente la validità. Non si tratterà quindi di un’assunzione ingenua del

Queste premesse metodologiche offrono senz'altro una prima ragione per ritornare ad analizzare la posizione hegeliana, e il suo tentativo di oltrepassare le rigidità di un atteggiamento schiacciato sulla prospettiva naturalista quanto su quella antinaturalista.

2. *Organismo e vita*

Hegel cerca di pensare all'interno di un quadro unitario le diverse forme di articolazione della realtà, superando, come abbiamo visto, la separazione tra pensiero e realtà. C'è un'unica realtà, articolata diversamente, che rappresenta anche l'unico contenuto della filosofia. Come si legge nell'*Introduzione all'Enciclopedia*, alla filosofia deve essere chiaro "che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza, – che cioè il suo contenuto è la *realtà* [...] Poiché la filosofia si diversifica da ogni altro modo di coscienza dell'uno e medesimo contenuto solo per la forma, è necessario che essa si accordi con la realtà e con l'esperienza. Anzi quest'accordo può essere considerato come una prova, per lo meno estrinseca, della verità di una filosofia"¹⁷. Non ci sono cioè strutture logiche indipendenti dalla natura, ma il modello di razionalità cui deve tendere il ragionamento filosofico deve essere in grado di rendere conto della realtà nella sua effettualità, del mondo così com'è e di come ne facciamo esperienza.

L'atteggiamento hegeliano rispetto al rapporto anima-corpo muove quindi da questa idea unitaria della conoscenza. Come è stato osservato, più che una *soluzione* al problema del dualismo mente-corpo Hegel offre una *dissoluzione* del problema¹⁸, mostrando che si tratta di un errore di posizione.

fondamento, ma piuttosto di una negazione di esso. Se Dio fosse inteso come un creatore, separato dal mondo, la sua attività sarebbe intesa come un movimento senza ritorno in se stesso, una rappresentazione dell'intelletto che si rifugia in un luogo contrario, Dio invece "dev'essere mediato dal mondo e tuttavia si potrebbe dire quantomeno con diritto che è solo per mezzo del mondo, per mezzo della creatura, che egli sarebbe creatore", *Beweise*, 243; *Prove*, 74. A tal proposito si veda: F. Chiereghin, "*Dimostrazione*" e "*prova*" in *filosofia*", in "Giornale di Metafisica", n. 28, 2006, pp. 213-231, e mi sia consentito di rimandare a: S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Città del Sole, Napoli 2010, in part. pp. 366-377.

¹⁷ *Enc. 1830*, § 6.

¹⁸ Come nota Michael Wolff, ci sono tre modi di trattare un problema filosofico: o si cerca di risolvere la questione, o attraverso ragioni precise se ne mostra l'irrisolvibilità, oppure infine si rifiuta in quanto, sulla base di altre ragioni specifiche, lo si rifiuta come senza senso, ambiguo o inammissibile, e lo si considera non interessante ai fini dell'impianto sistematico: in questo caso il problema non viene risolto, ma dissolto. Quest'ultima, e non a torto, è secondo l'Autore, la

Lo spirito non solo si sviluppa a partire dalla natura ma è natura, così come la mente non può essere pensata indipendentemente da un corpo, come altro dal corpo, ma rappresenta la presenza costitutiva di elementi naturali nello spirito e di articolazioni dello spirito nella natura. Essi non sono quindi opposti. La natura è condizione e presupposto per il darsi dello spirito. Così come il corpo non è solo un involucro, ma è il luogo attraverso cui è possibile la manifestazione dello spirito. Per comprendere il rapporto mente-corpo così come pensato da Hegel è perciò necessario partire dalla comprensione di come egli intenda la natura. Leggendo in particolare i passi che Hegel dedica a essa non solo nella stesura definitiva dell'*Enciclopedia* ma anche nelle stesure preliminari, in particolare in quella del 1817, si può osservare come già nella natura prendano corpo la soggettività e la libertà, che costituiscono a loro volta le caratteristiche distintive del superamento della natura¹⁹. Su questo aspetto oltre che con la nascente biologia, Hegel si confronta con la visione aristotelica e con quella kantiana, da un punto di vista che intende porsi oltre il dualismo.

Introducendo la questione del rapporto anima-corpo nell'annotazione al § 389, Hegel lo scompone infatti in due problemi: 1. la questione dell'immaterialità dell'anima e 2. il problema della *comunione* tra corpo e anima. Nel rispondere rapidamente a queste domande emerge ancora una volta quanto il problema a suo avviso sia stato mal posto. Alla prima domanda, in coerenza con lo sviluppo della sua visione logica antidualista, egli sottolinea che data l'impossibilità di distinguere tra psichico e somatico, non ci sarà affatto l'alternativa tra materialità o immaterialità dell'anima, in quanto l'anima non viene intesa come una cosa, ma come scopo interno ed essenza dell'organismo materiale, si tratta quindi di processi, attività e scopi, per i quali non può valere questa distinzione. In ragione di ciò egli conclude che "la questione circa l'immaterialità dell'anima non può avere alcun

posizione hegeliana. Cfr. M. Wolff, *Eine Stizze zur Auflösung des Leib-Seele-Problems*, in *Psychologie oder Anthropologie*, cit., pp. 188-249, qui p. 188.

¹⁹ Un passaggio, quello dalla natura allo spirito che, nella stesura dell'*Enciclopedia* del 1827, Hegel stesso definisce come non-naturale: "lo spirito, si legge nell'annotazione al § 381, non sorge dalla natura in maniera naturale", § 381 ann. Come nota a proposito Bonito Oliva: "E' da pensare la contrapposizione di materiale e ideale per attingerne la continuità, non dall'uomo come natura all'uomo come spirito, bensì, più fundamentalmente dalla natura, "che mantiene il concetto come legge", preparando il suo inveramento nello spirito, al concetto esistente, cioè il concetto nella sua libertà. Non un salto che kantianamente scaverebbe un abisso anche all'interno dell'uomo, neanche un'evoluzione che farebbe dello spirito solo un organismo più elevato. Il passaggio non-naturale dalla natura allo spirito è così non solo un passaggio dal meno al più elevato, ma più significativamente dall'esteriorità della natura alla sua "verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta""", R. Bonito Oliva, *Introduzione*, cit., pp. 23-24, i riferimenti interni alla citazione solo al § 376 dell'*Enciclopedia* del 1827.

interesse”²⁰. Lo stesso avviene rispetto alla *comunione* (Gemeinschaft) *dell’anima col corpo*, che egli respinge in quanto *Faktum*, rifiutando di entrare nella discussione relativa al modo in cui essi si relazionano. Come è da intendere allora la *comunione dell’anima e del corpo* che per la conoscenza ordinaria resta un “mistero”?²¹

Hegel ricostruisce a tal proposito una rapida storia del problema nel pensiero occidentale. Da un lato il dualismo ontologico, in cui anima e corpo vengono posti come *assolutamente indipendenti*, reciprocamente impenetrabili, dall’altro la risposta da Cartesio a Malebranche, da Spinoza a Leibniz che, commenta Hegel, non rappresenta propriamente una soluzione, ponendo questa relazione in Dio, “e cioè nel senso che la finità dell’anima e la materia sono soltanto determinazioni ideali dell’una verso l’altra, e non hanno verità nessuna”²². Dio non diventa sinonimo dell’incomprensibilità di quel rapporto, ma piuttosto la “sola *identità* vera dei due termini”. Un’identità talvolta astratta, come in Spinoza, talaltra creatrice come nella monade delle monadi leibniziana, ma che in tutti i casi pone l’identità nella copula del giudizio, non riuscendo ad approdare al sillogismo vero, assoluto capace cioè di stabilire un’unità sostanziale. Queste soluzioni lasciano sopravvivere il mistero.

Per comprendere la posizione hegeliana occorre dunque compiere un passo indietro, ritornando alle pagine della filosofia della natura dedicate al passaggio dall’organismo vegetale a quello animale, in cui a riprova di una relazione dialettica si assiste all’origine, nell’ambito della natura, della libertà e della soggettività.

Nella natura vegetale, Hegel pone già un nucleo di soggettività, ma ad essa manca ancora il lato interno, traendo nutrimento da un elemento ad essa esterno, il sole. Come si legge nel § 269 dell’*Enciclopedia* del 1817, la natura vegetale “viene altrettanto trascinata verso l’esterno dalla luce, nella quale essa si procura lo specifico irrobustimento e l’*individualizzazione* del suo Sé, fa nodi e si dirama in una molteplicità d’essere individuale”²³. L’organismo vegetale è cioè inteso come un organismo non compiuto e segnato da una peculiare immediatezza e molteplicità. Diversamente, l’organismo animale “conserva internamente, nel suo processo verso l’esterno, il sole dotato di sé”, *die selbstische Sonne*²⁴. La meta verso cui si orienta, “il sole verso cui si rivolge”, non è esterno ma coincide con il Sé medesimo²⁵.

²⁰ *Enc. 1830*, § 389, ann.

²¹ *Enc. 1830*, § 389, ann.

²² *Enc. 1830*, § 389, ann.

²³ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in coll. con H.-Ch. Lucas e U. Rameil, a cura di W. Bonsiepen e K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2000; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987 (d’ora in avanti: *Enc. 1817*), qui § 269.

²⁴ *Enc. 1817*, § 273 (nell’edizione critica tedesca si tratta invece del § 274).

²⁵ L. Illetterati, *Vita e organismo nella Filosofia della natura di Hegel*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell’“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, a cura di F. Biasutti, L.

Rispetto all'organismo vegetale, in quello animale non c'è una singolarità immediata, ma compare per la prima volta una riflessione, un ripiegamento al proprio interno²⁶. L'animale si libera dalla dipendenza diretta dal mondo naturale. Nel modo d'essere dell'animale il principio della soggettività arriva in quanto la sua struttura essenziale non è alcunché di esterno, una potenza estranea, ma si identifica con il sé medesimo. Come si legge al § 352: “Il vivente è, si *conserva*, solo in quanto riproduce se stesso, non già in quanto è semplicemente; esso è risultato in quanto si fa ciò che è: è scopo che precede, e che insieme è soltanto il risultato”²⁷. Anche quando l'organismo esce dalla propria interiorità e si rivolge ad altro da sé per soddisfare i suoi bisogni, tende comunque a realizzare se stesso. “Questo *impacciarsi* con l'esterno, l'eccitamento e il processo stesso, ha, peraltro, di fronte all'*universalità* e alla relazione *semplice* del vivente con sé, – la determinazione dell'*esteriorità*; e costituisce [...] verso la soggettività dell'organismo, l'oggetto e il negativo, che l'organismo deve soggiogare e digerire”²⁸. Il movimento dell'animale, nel suo protendersi fuori di sé ha sempre in sé il proprio fine, il proprio centro. E questo protendersi fuori di sé è quello che Hegel definisce soggettività. Esso ha in sé il fulcro del proprio movimento, lo scopo del proprio propendersi fuori di sé. Si istituisce cioè nell'organismo animale un movimento teleologico, in cui i moventi sono interni all'organismo stesso. Interviene qui, come sottolinea Hegel, un rovesciamento del punto di vista legato al movimento autoriflessivo, a questo ripiegamento dell'organismo su di sé, “il processo, che si dirige verso l'esterno, viene così cangiato nel processo primo e formale della semplice riproduzione da se stesso, nel congiungersi con sé medesimo”²⁹. Accanto al carattere di soggettività, connesso alla capacità di sottrarsi al dominio esterno, fa la sua comparsa anche la libertà, la quale si manifesta nel tempo che, differentemente dal tempo necessitante della pianta, si definisce ora come un “tempo *libero*”³⁰, “una forma di indipendenza dal tempo esterno e puramente naturale cui il mondo vegetale è sottomesso”, e dove si può esplicitare la capacità di autodeterminazione dell'organismo vivente³¹.

Bignami, F. Chiereghin, P. Giuspoli, L. Illetterati, F. Menegoni, A. Moretto, *Verifiche*, Trento 1995, pp. 337-427, qui p. 395.

²⁶ Alla materia manca il carattere di riflessività, idea che si ritrova anche nelle lezioni schellinghiane del 1800, dove si legge che la materia “manca d'internità ed è un dato concepito solo nell'intuizione dell'estraneo”, F.W.J. Schelling, *System der transzendentalen Idealismus* (1800), in F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, vol. I, p. 436; trad. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, Laterza, Bari 1965, p. 39.

²⁷ *Enc. 1830*, § 352.

²⁸ *Enc. 1830*, § 365. Su questi aspetti ha posto l'accento in particolare Luca Illetterati nei lavori citati (cfr. *infra*, nota 10).

²⁹ *Enc. 1830*, § 365.

³⁰ *Enc. 1830*, § 351, ma già in *Enc. 1817*, § 273.

³¹ L. Illetterati, *Vita e organismo*, cit., p. 397. Hegel aveva affrontato negli scritti jenesi del 1803-04 per la prima volta in maniera compiuta il tema della vita, intesa

Se infatti è vero che l'uomo, in funzione del suo corpo, è costretto a sottostare alle necessità causali della natura, e resta così sotto il giogo degli stimoli esterni, come ad esempio le condizioni geografiche, climatiche, ma anche dal tempo, inteso come le età della vita e l'alternarsi di veglia e sonno, d'altro canto, come è stato sottolineato, "il tessuto corporeo non è una barriera, ma è la possibilità esterna di una rivelazione interiore"³².

2.1 *Preludi teorici*

Alle origini della concezione hegeliana dell'organismo animale c'è l'incontro tra più teorie: dalle teorie biologiche della sua epoca, in cui svolge un ruolo importante il vitalismo; alla concezione teleologica ripresa da Kant³³, al *De Anima* di Aristotele³⁴.

Hegel è a conoscenza delle ricerche che tra fine '700 e inizio '800 danno vita alla biologia come scienza, come dimostra l'esplicito riferimento, tra gli altri, agli studi di Bichat³⁵, Spallanzani, Kiemeyer, accogliendo le sollecitazioni del vitalismo

come fase culminante del processo naturale. Il passaggio dalla fisica all'organico era stato individuato nel processo chimico, ma la specificità della forma vitale fin da questi scritti viene colta nella sua capacità di autoregolamentarsi. E questo avviene in virtù della forza motrice propria della vita, e cioè dell'anima e costituisce il carattere ideale della vita.

³² M. C. Benedetti, *Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XIII, 2011, 2, pp. 139-155, qui pp. 151-152.

³³ Per un'analisi accurata del concetto di teleologia nel sistema hegeliano si veda: F. Michelini, *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, a cura di L. Illetterati e F. Michelini, Ontos Verlag, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2008, pp. 75-96.

³⁴ Sul rapporto Hegel-Aristotele si vedano tra gli altri: F. Chiereghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000; Id., *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 213-247; A. Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa 1990, e il già citato saggio di T. Rossi Leidi, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*. Rossi-Leidi evidenzia infatti come, "sia in Aristotele che in Hegel la comprensione dell'anima che insiste sul legame di essa col mondo naturale, in particolare con l'elemento biologico dell'uomo, permette di dichiarare insensato, o comunque limitato, ogni dualismo "metafisico" radicale tra l'anima e il corpo, come (rispettivamente) quello di Platone o quello di una certa linea del razionalismo moderno i cui esordi possono essere rintracciati in Cartesio", ivi, p. 192.

³⁵ *Enc. 1830*, § 355. Cfr. M.F.X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, IV ed. Parigi 1822, in cui il biologo distingue la *vita organica*, la vita verso l'interno in cui si assiste ad una successione tra assimilazione ed escrezione, dalla *vita animale*, rivolta invece verso l'esterno, così che sente e percepisce cioè che la

come uno stimolo alla continua interrogazione sulla vita, senza arrestarsi alle insoddisfacenti risposte del meccanicismo. Ma la chiave di lettura hegeliana, lungi dal rappresentare un riferimento a cause iperfisiche e metafisiche si dimostra piuttosto come il tentativo di individuare lo specifico della vita che la fisica e il meccanicismo non sono in grado di cogliere³⁶. A tale scopo Hegel riprende il concetto di *telos*³⁷.

L'insufficienza delle risposte del meccanicismo trova infatti un punto di avanzamento nel finalismo kantiano. Anche in questo caso non si tratta di un rinvio ad una dimensione metafisica o antiscientifica, il richiamo al "*nexus finalis* rappresenta infatti solo un modo specifico di descrizione del comportamento degli esseri viventi"³⁸. Il finalismo contraddistingue infatti sia il movimento che spinge l'organismo vivente alla riproduzione, così da preservarsi "in quanto specie"³⁹, che l'individuo in quanto si sviluppa in virtù della materia da se stesso prodotta, infine perché tra il tutto e le parti c'è una relazione che rende l'una funzionale all'altra: "la conservazione della parte e la conservazione del tutto dipendono l'una dall'altra"⁴⁰. Ma il principio kantiano della finalità non deve essere considerato "come un principio atto a rivelare l'essenza degli esseri viventi, la quale rimane appunto per Kant "*proprietà impenetrabile*", bensì come un principio che ha valore metodologico nella ricerca intorno al vivente, ovvero un principio legato alla nostra facoltà

circonda, riflette le sue sensazioni, agisce volontariamente in risposta agli stimoli provenienti dall'esterno e spesso comunica, attraverso la voce, le sue paure e i suoi desideri. Cfr. ed. it. *Enc. 1830*, § 355, nota 12.

³⁶ L'influenza aristotelica sul pensiero hegeliano comincia a diventare sicuramente più centrale a partire dagli anni jenesi. A partire da questi anni, infatti, il *De Anima* aristotelico viene considerato da Hegel come il luogo di nascita dell'interrogazione intorno al vivente e alla pluralità dei modi della sua esistenza.

³⁷ L'idea di *telos* interagisce, in Hegel con la tradizione del vitalismo critico e l'idea wolffiana della *vis essentialis*, secondo cui il vivente non è il risultato del venire alla luce di elementi già presenti (si pensi alle teorie del preformismo di Haller), ma è un vero e proprio sviluppo che organizza e produce la materia intorno ad un primo nucleo (ipotesi epigenetica), mostrandosi quindi come automovimento. Nel suo volume dedicato al rapporto tra filosofia e pensiero biologico, Antonella De Cieri ha messo in evidenza come il pensiero biologico hegeliano sia il risultato di una contaminazione tra due modelli apparentemente antitetici, la teleologia aristotelica e il finalismo kantiano, cui fa da sfondo il dibattito all'interno delle scienze della vita di quegli anni. Cfr. A. De Cieri, *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Luciano, Napoli 2002.

³⁸ A. De Cieri, *op. cit.*, p. 46.

³⁹ I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 239. Sul rapporto della visione hegeliana con la concezione kantiana cfr. F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 213-247.

⁴⁰ Ivi, p. 239.

conoscitiva e che, proprio per questo suo valore euristico ed interpretativo, può essere chiamato “una massima del giudizio”: non cioè un modo attraverso il quale noi rendiamo quelle cose intelligibili a noi stessi”⁴¹. Proprio qui sta, secondo Hegel, il limite kantiano, la cui concezione resta iscritta all’interno delle filosofie della riflessione, in quanto rende il principio teleologico esterno alla natura e proprio solo del soggetto⁴².

La critica hegeliana alla teleologia, anche nella forma che essa assume nella filosofia kantiana, è connessa dunque alla sua impossibilità di sottrarsi al confronto con l’oggettività. Come chiarisce nel § 154 dell’*Enciclopedia* di Heidelberg, la condizione di forma che contraddistingue lo scopo ne limita la realizzazione al

⁴¹ L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, p. 55. Oltre agli studi già citati di Valerio Verra, attualmente in Italia i lavori di Illetterati sulla filosofia della natura di Hegel sono senz’altro tra i più esaustivi e completi (si veda, tra gli altri: *La decisione dell’idea. L’idea assoluta e il suo “passaggio” nella natura in Hegel*, in “Verifiche”, vol. 34, 2005, pp. 239-272, oltre all’*Introduzione*, traduzione e commento a G.W.F. Hegel, *Sul meccanismo, il chimismo, l’organismo e il conoscere*, Verifiche, Trento 1995). Su questo aspetto del pensiero hegeliano cfr. in particolare: M.J. Petry, *Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung*, “Zeitschrift für philosophische Forschung”, 35, 1981, pp. 3-4, oltre alla traduzione in inglese della *Naturphilosophie*, secondo l’edizione Michelet (*Hegels Philosophy of Nature*, with *Introduction and Notes* by M.J. Petry, 3 voll., London-New York 1970); e ancora: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, a cura di R.P. Horstmann e M.J. Petry, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1986; *Hegel und die Naturwissenschaften*, a cura di M.J. Petry, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1987; D. v. Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden, Pressler 1976; O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken - Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982; D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1982; W. Neuser, *Die Naturphilosophie (§§ 245-376). III.1 Einführende Überlegungen*, in H. Drüe et. al., *Hegels “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 139-205; D. Wandschneider/V. Höhle, *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in “Hegel-Studien”, 18 (1983), pp. 173-199; K. Vieweg, *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, a cura di, München, Fink 1998; per una bibliografia sul tema si veda anche C. Ferrini, *Dai primi hegeliani a Hegel. Per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, Città del Sole, Napoli 2003.

⁴² Come ben mette in evidenza Illetterati, proprio sulla concezione della natura si gioca la critica hegeliana, negli *scritti critici*, alle filosofie della riflessione. Cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione*, cit., p. 60 sgg.

materiale esterno con il quale questa forma deve fare i conti. Pertanto la finitezza non riguarda solo lo scopo, ma anche la sua realizzazione, il prodotto realizzato, finitezza che rinvia il rapporto teleologico alla finalità esterna⁴³. Nella teleologia kantiana resterebbe la convinzione dell'impossibilità di fondare nell'esperienza lo scopo inteso come *intenzione della natura*⁴⁴ sebbene, come sottolinea Chiereghin, Kant continui a parlare di *tecnica della natura*, seppur non intenzionale, dando così vita ad un'ambiguità dalla quale Hegel avverte la necessità di uscire. Il punto di differenziazione di Hegel consiste nel considerare reale uno scopo anche in assenza di consapevolezza, come nel caso dell'istinto. Per riprendere l'efficace sintesi di Chiereghin, "se quindi Kant era rimasto fermo all'antitesi, per cui un fine o era concepito come reale, ma allora era principio solo del consapevole operare umano, o era attribuito come non intenzionale alla tecnica della natura, ma allora era solo una massima soggettiva del giudizio, Hegel riconosce invece, sulla scorta di Aristotele, la realtà oggettiva del fine inintenzionale; l'istinto è infatti reale come finalità operante in modo inconsapevole"⁴⁵. L'idea kantiana del fine, infatti, non riesce per Hegel a rendere ragione dell'automovimento dell'organismo. La finalità esteriore può cioè spiegare tutto tranne le ragioni del suo procedere. Compiere questo passaggio significa passare dall'idea di scopo a quella di vita⁴⁶.

È proprio la ripresa dell'idea di scopo aristotelica che costituisce la chiave di accesso hegeliana al rapporto anima-corpo. Hegel si svincola infatti dall'idea kantiana del fine come massima soggettiva, ma anche come un principio ordinatore esterno⁴⁷. A tal proposito è esplicitiva l'annotazione al § 360 dell'*Enciclopedia*: "Ciò che vi ha di misterioso, ciò che costituisce la difficoltà del comprendere l'istinto, è tutto in questo: che lo scopo può essere concepito soltanto come il *concetto* interno; e quindi le spiegazioni e le relazioni meramente intellettuali si mostrano subito inadeguate a comprenderne la natura [...] La difficoltà principale nasce dall'esser la

⁴³ F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita*, cit., pp. 216-217.

⁴⁴ I. Kant, *Critica del giudizio*, § 75.

⁴⁵ F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita*, cit., p. 229.

⁴⁶ È utile ricordare che questa dimensione appare già negli scritti giovanili nell'idea di *destino* e di *amore*. Criticando la concezione kantiana, fin dai suoi primi scritti Hegel guarda all'amore come ad un possibile strumento per superare il dualismo. La filosofia dell'intelletto resta estranea al fluire della vita. Per spingersi oltre le categorie kantiane occorre perciò una forma di comprensione che sia in grado di cogliere il movimento, e questa forma è, per il giovane Hegel, l'amore. Il concetto di destino che, come noterà Dilthey, rappresenta il luogo in cui "ci si fa incontro nella sua forma originale la dialettica della storia", indica invece la necessità di elevarsi al di sopra degli elementi presi nella loro opposizione. W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, in Id., *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986, p. 174.

⁴⁷ F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita*, cit., p. 229. Sul concetto di fine in Kant si rinvia a: F. Menegoni, *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana Critica del Giudizio*, in "Verifiche", 17, 1988, pp. 227-253.

relazione di scopo concepita di solito come *esteriore*; e dall'opinione dominate, che lo scopo abbia esistenza *solo* in modo *consapevole*. Ma l'istinto è la finalità operante in modo inconsapevole". Tale istinto, come si appresta a chiarire nel § 362, attraverso l'assimilazione "imprime la sua determinazione nelle cose esterne; dà ad esse, trattandole come un materiale, una forma *esteriore*, che è conforme al fine, e lascia sussistere l'oggettività delle cose stesse"⁴⁸.

3. Svelare il mistero

Hegel intende pertanto l'organismo animale come l'universale concreto⁴⁹, la "dimensione che plasma dall'interno il reale"⁵⁰, esso quindi non rappresenta solo un universale che sussume sotto di sé il particolare, bensì un processo in cui l'universale si viene a scoprire muovendo dal particolare. L'organismo, in sintesi, è insieme anima e corpo, in cui "proprio nella diversa strutturazione della relazione intero-parti, universale-particolare, unità-molteplicità, quale si verifica nel grado dell'organico, si deve ritrovare la condizione originaria, il presupposto dell'avvento del porsi dell'idea come spirito e della genealogia dell'umano"⁵¹.

Sostanziale nell'organismo è quindi la possibilità di reinterpretare il rapporto tra universale e particolare, per cui, come chiarisce Cantillo, "l'organismo è come anima l'identità del soggetto, l'unità ideale, e come corpo la diversità delle determinatezze"⁵² o, per riprendere l'espressione adoperata da Hegel nelle *Vorlesungen über die Aesthetik*, l'anima è "la totalità del concetto come l'ideale unità in sé soggettiva", mentre il corpo è la stessa unità "ma come l'esplicazione e la sensibile exteriorità reciproca di tutti i lati particolari"⁵³.

Per Hegel quindi tra anima e corpo esiste una relazione biunivoca, non c'è anima, o *mente*, senza sé e il sé non si articola fuori dal corpo, in questa considerazione Hegel fa riferimento a quella che oggi potremmo definire una *embodied mind*. È a questo punto che, avvertendosi, il corpo si come automovimento, e questo porsi è anche il senso della sua libertà. Nel vivente non c'è dunque una distinzione tra anima e corpo, ma la prima pervade ogni punto della corporeità, è ad essa irresolubilmente legata. Così, la natura si realizza negando, e

⁴⁸ *Enc. 1830*, § 362.

⁴⁹ *Enc. 1817*, § 153.

⁵⁰ De Cieri, *op. cit.*, p. 11.

⁵¹ G. Cantillo, *Dalla natura alla storia. Gli stadi dell'esistenza naturale e la vita in Hegel*, in *Natura umana e senso della storia*, Luciano Napoli 2005, pp. 9-22, qui p. 17.

⁵² G. Cantillo, *Dalla natura alla storia*, cit., p. 14.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Bd. I, in Id., *Werke in zwanzig Bände*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Bd. 13, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 162; trad. it. *Estetica*, di N. Merker e N. Vaccaro, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1978, t. I, p. 162.

attraverso questa negazione origina il sé. Questo movimento in direzione di un oltrepasamento della rigida struttura determinata è, come abbiamo visto nelle pagine che Hegel dedica alla natura organica, interno alla natura stessa. Il passaggio si compie infatti, sebbene in modo non-naturale, ma all'interno della natura, superando quella rigida necessità naturalistica che Hegel considera una caratteristica propria della natura⁵⁴.

Partendo dall'organismo vivente emerge al tempo stesso il processo di naturalizzazione del soggetto, così come di soggettivazione della natura, che Hegel riconosce mostrando come quel modo d'essere proprio del soggetto e che siamo abituati a considerare come umano trovi la sua prima reale articolazione nella natura e specificamente nell'organismo animale. La natura, nel sistema hegeliano, viene de-naturalizzata, così come la soggettività viene legata alla dimensione corporea, andando oltre la visione intellettualistica e riduzionista⁵⁵.

Accanto a questo processo che muove dal naturale per mostrarne l'intrinseco legame con la soggettività, l'*Antropologia*, che analizza l'aurorale processo di soggettivazione dello spirito⁵⁶ lascia emergere, d'altro canto, in un movimento inverso al precedente, la forza del naturale nella determinazione della dimensione spirituale, mostrando come l'anima "presuppone a sé un mondo che la affetta, non importa se esterno o interno ad essa"⁵⁷. Questo aspetto tende ad evidenziare la passività dell'anima, rispetto a quello che sarà poi lo spirito, costretta a *patire* ciò che le viene dall'interno come dall'esterno. Poiché non è ancora pervenuta a consapevolezza, essa non riesce a porsi nella distinzione soggetto-oggetto, è "totalmente immersa in se stessa e le differenze che via via affiorano in essa non pervengono a concretizzarsi fino al riconoscimento di una oggettiva esistenza

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), a cura di W. Bonsiepen e H.-Ch. Lucas, Meiner, Hamburg 1989. Cfr. R. Bonito Oliva, *Introduzione*, cit., pp. 22 sgg.

⁵⁵ Anche su questi aspetti si rinvia ai saggi di Luca Illetterati.

⁵⁶ In Italia tra i primi e più articolati studi sulla filosofia dello spirito soggettivo di Hegel cfr. R. Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto"*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1995, in cui l'Autrice ricostruisce il processo di soggettivazione dello spirito mostrando l'interesse speculativo di Hegel e la sua capacità di interloquire con le teorie scientifiche di quegli anni, con l'intento di "restituire voce a un "luogo" della riflessione hegeliana in cui è possibile ritrovare, anche a distanza di tempo e nella diversità delle visioni del mondo, tracce e spunti per un rinnovato dialogo tra la filosofia e le scienze umane. Non nel significato sistematizzante – che emerge solo dall'intero sistema – ma in quello del soggettivo, dell'incompiuto che si regge su un rinvio tra le procedure delle scienze e le domande della filosofia, per riflettere su ciò che rimane un enigma continuamente riprodotto e mai risolto: l'essere soggetto dell'uomo", ivi, p. 379.

⁵⁷ F. Chiereghin, *L'Antropologia come scienza filosofica*, in *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 429-454, qui p. 434.

indipendente”⁵⁸. Questo aspetto *passivo* dell’anima ne mostra la propria naturalità, che Hegel definisce per l’appunto, nel suo primo gradino, come anima *naturale* che “vive [...] l’universale vita planetaria, la differenza dei climi, il mangiamento delle stagioni, delle ore del giorno, ecc.: – vita naturale, che nello spirito prende forma in parte soltanto di disposizioni confuse”⁵⁹.

Tale naturalità è anche definita da Hegel come il “*sonno* dello spirito, – il *nous* passivo di Aristotele, che, sotto l’aspetto della *possibilità*, è tutto”⁶⁰. Questa condizione di torpore appartenendo allo spirito, possiede però già in sé la possibilità dell’uscita da questa condizione di passività. Come sintetizza Chiereghin, “lo spirito proviene certamente dalla natura, ma è in cammino verso la libertà e l’anima costituisce appunto il momento di passaggio tra natura e libertà, il primo passo che lo spirito compie per liberarsi dalla prigionia della vita naturale”⁶¹.

L’intuizione cui Hegel approda, nel tentativo di risolvere il *mistero* del rapporto anima-corpo, consiste quindi nel porre la genesi della soggettività nella natura stessa, preservando al contempo il nucleo naturale nella soggettività. Questo gli consente di uscire dall’idea di una discontinuità, di una rottura tra natura e spirito, e di pensare la natura come il luogo in cui prende corpo il soggetto e evitando, d’altro canto, di concepire la natura come un’esteriorità priva di libertà. Hegel si pone così *ab origine* oltre il dualismo frutto sia del riduzionismo fisicalista che di quello spiritualista. Questo atteggiamento consente a Hegel di non pensare al rapporto mente-corpo come un rapporto di causa-effetto, ma ad pensare piuttosto l’azione della mente, dello spirito, sul corpo come quella di una soggettività vivente incorporata. In questo modo la sua soluzione si discosta dalla proposta spinoziana che considera mente e corpo come modi di un’unica sostanza (privati della loro sussistenza indipendente), riducendoli a fenomeni esternamente determinati nella catena causale infinita degli eventi condizionati.

La soggettività che nell’organismo si fa onnipresente è proprio ciò che dà alla mente la sua interiorità e idealità, situandola all’interno del corpo che abita, ma estendendola nella sua universalità. Similmente, l’universale, differenziando se stesso nella particolarità, si riferisce ad essa come ad una differenziazione specifica che rientra nella propria unità onnicomprensiva, che ora ha l’universale e il particolare come sua differenziazione. La comprensione concettuale di questa relazione consente anche a Hegel di non pensare ad una mente pre-esistente al corpo, essa ha infatti bisogno di realizzarsi per esistere, d’altro canto non è in grado di realizzare il corpo, come abbiamo visto, come se fosse una causa, perché essa è già da sempre incorporata e non può nulla se non è incorporata. Di qui la conclusione cui si può arrivare nella rilettura di queste pagine hegeliane, e cioè l’idea di una mente intesa come *causa propria*, connessa ad un corpo individuato e alle attività di quello specifico corpo.

⁵⁸ Ivi, p. 435.

⁵⁹ *Enc. 1830*, § 392.

⁶⁰ *Enc. 1830*, § 389.

⁶¹ F. Chiereghin, *L’Antropologia come scienza filosofica*, cit., p. 437.

4. Oltre il Mind-Body Problem: il regno della libertà

La concezione hegeliana di organismo non è quindi quella di un sostrato materiale, ma piuttosto di una *forma*, o per usare la terminologia di Hegel di un *concetto* (*Begriff*) che si riproduce attraverso l'organizzazione del materiale mutevole⁶². E come l'organismo organizza il materiale secondo un principio teleologico, altrettanto fa l'anima che organizza le sensazioni, i sentimenti ecc. in vista di uno scopo interno a se stessa. Per Hegel quindi l'anima è radicalmente legata all'esistenza materiale del corpo: a partire dalla forma più elementare, quella senziente, fino alle forme più alte delle funzioni mentali dello spirito resta un legame con le sensazioni corporee, che costituiscono il materiale delle funzioni più sofisticate dello spirito⁶³.

La descrizione che Hegel fornisce del rapporto tra l'anima e i contenuti materiali che le derivano dalla natura indica con chiarezza che il processo dell'elaborazione che l'anima fa della materia non è il risultato della natura, ma piuttosto del proprio processo. Come ha scritto Hesse, "se l'anima resta legata alle

⁶² Come sottolinea Francesca Micheli, si trova in Hegel una concezione di autopoiesi che sarà poi alla base della concezione, negli anni '70 del secolo passato, dei biologi Maturana e Varela, per cui il sistema vivente sarebbe unitario ma dinamico: il sistema autopoietico è, infatti, nella loro concezione, caratterizzato da un continuo cambiamento strutturale nel permanere però di un modello di organizzazione reticolare. Alle origini di questa visione la distinzione tra organizzazione e struttura. "L'organizzazione è ciò che rimane immutato mentre la struttura subisce costantemente delle variazioni. Di conseguenza una organizzazione identica può essere incorporata fisicamente in differenti strutture", F. Micheli, *Thinking Life*, cit., pp. 75-95, qui p. 91. Cfr. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel, Dordrecht 1980.

⁶³ Su questo aspetto Hegel si sofferma nella sezione dedicata alla psicologia, in cui le funzioni superiori dell'intuizione, della memoria, della rappresentazione restano comunque connesse al materiale empirico che continua a costituire la loro origine, ma in cui il ruolo della soggettività nell'organizzazione e nel conferimento di senso a questi contenuti diventa sempre maggiore. Come nel caso del ricordo attivo, in cui non si tratta più immediatamente di un contenuto intuito, ma oggetto diventa lo stesso soggetto ricordante: "io – commenta Hegel – una volta ho già visto o udito qualcosa, io mi ricordo, [ma] non vedo, non odo soltanto l'oggetto, con ciò penetro nel mio interno – ricordo me, traggo me fuori della mera immagine, e pongo me in me, mi pongo proprio come oggetto", G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1976, p. 188; trad. it. *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 72.

funzioni del corpo, la concezione teleologica del concetto di anima esclude d'altro canto di pensare a questa come mero *risultato* di un legame determinato con la materia”⁶⁴. L'esito di questa concezione consente di intendere l'identità stessa non come un sostrato, ma come il processo in cui si incontrano tutte le attività dello spirito che si costituiscono in totalità. Non esiste quindi un processo distinto che conduce alla costituzione dell'identità, ma essa è questo processo stesso, essa è sostanza che è soggetto, come Hegel aveva già riconosciuto nella *Fenomenologia dello spirito*. Movendo dal concetto di *entelechia* aristotelica, Hegel può quindi pensare l'ordine delle diverse forze dell'anima come un processo che si autorealizza, la costituzione dell'identità dello spirito è cioè una successione di riflessioni, nelle quali, attraverso l'attività, lo spirito diventa ciò che è, integrando i momenti della corporeità. Come si legge nel § 379 dell'*Enciclopedia*, “il sentimento, che ha lo spirito, della sua *vivente* unità, protesta da sé contro il frazionamento di esso in *facoltà* diverse, concepite indipendenti l'una rispetto all'altra, in *forze* o, che riesce al medesimo, in *attività* che siano concepite in egual modo”⁶⁵.

In questo movimento Hegel pone la libertà non come la possibilità dell'agire arbitrario, ma piuttosto come l'agire in autonomia, un agire cioè che segue le condizioni di identità poste dalla interezza dello spirito, e si sviluppa secondo un processo posto da lui stesso.

Il concetto di libertà che emerge da questa relazione di anima e corpo, che trae la sua origine dalla concezione teleologica di Aristotele e che si nutre dell'idea di autonomia e autodeterminazione della modernità (da Kant a Fichte), non conduce Hegel a individuare nelle percezioni, nei sentimenti e nelle inclinazioni un ostacolo da superare, ma piuttosto elementi che l'anima deve ricondurre alla sua concezione di totalità, universalizzare secondo il proprio progetto. Se ci limitassimo a indicarla come liberazione da istinti e condizioni materiali, resteremmo ad una concezione astratta della libertà, quella cui pensa Hegel è invece, com'è noto, una libertà concreta, che trova anche in questo modo di concepire il rapporto tra anima e corpo la sua giustificazione. La libertà non è quindi l'astrazione dalle determinazioni del corpo, ma nel riconoscerle come determinazioni proprie della coscienza e della volontà, “il corpo resta così la base materiale della coscienza e dello spirito”⁶⁶, in una visione che si pone al di là della prospettiva dualista.

Nel porre già nella natura l'origine della soggettività Hegel non naturalizza semplicemente la volontà, né spiritualizza la natura. Si tratta di due aspetti che

⁶⁴ F. Hespe, *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg*, a cura di F. Hespe e B. Tuschling, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1991, pp. 490-521, qui p. 497. Questo aspetto viene chiarito da Hegel nell'annotazione al § 381, dove scrive: “Der an und für sich Seiende Geist ist nicht bloss Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selbst aus den Voraussetzungen, die er sich macht, ... hervor”.

⁶⁵ *Enz. 1830*, § 379.

⁶⁶ F. Hespe, *op. cit.*, p. 503.

restano profondamente connessi, come l'anima e il corpo e che rendono l'uomo un *unicum* capace di porre i suoi scopi, indipendentemente dalle cause esterne, inserendo nella propria costituzione di identità le sollecitazioni materiali che gli provengono dal proprio corpo e dal mondo esterno. In questo orizzonte non si può concepire nessun salto nell'origine della soggettività e quindi nessun momento al quale risalire, in una spiegazione meccanicistica, in cui porre l'inizio della soggettività. Risiede qui, per Hegel, l'essenza dell'uomo, che nel *ricordare* la propria costituzione naturale, la *nomina* e facendosi libero, delinea la propria storia.