

## Antropologia del riconoscimento in Hegel: *lo spirito è sia prima che dopo la natura*

Carla M. Fabiani\*

**Abstract:** The aim of this paper is to bring to light dynamics that can be traced back to the triple logic of recognition (*Anerkennung, der Kampf um Anerkennung, Anerkanntsein*), within the encyclopaedic text that inaugurates the *Philosophy of Spirit*, the *Anthropology*, in which Hegel puts forward his point of view on the notion of soul [*Seele*], basing it on the philosophical tradition that takes its origin in Greece and goes as far as Schelling. Below will be proposed reading of some passages from Hegel's anthropological treatment, in which emerges Hegel's original rethinking of *Seele* and its redefinition in terms of *Geist*.

**Keywords:** Hegel, Anthropology, Soul, Recognition, Spirit, Second Nature, Madness

*Il precedente più pertinente  
del concetto di crisi della presenza  
non si ritrova nella moderna psicologia,  
ma nello Hegel,  
che su questo punto ha in parte detto,  
e in parte intravisto  
l'essenziale.  
E. De Martino (1956), 22*

### 1. Uno sguardo d'insieme: il peso dell'anima

Scopo del presente lavoro è quello di far emergere dinamiche riconducibili alla triplice logica del riconoscimento (*Anerkennung, der Kampf um Anerkennung, Anerkanntsein*)<sup>1</sup>, all'interno del testo enciclopedico che inaugura la *Filosofia dello spirito*, l'*Antropologia*, nella quale Hegel espone il suo punto di vista intorno alla nozione di *anima* [*Seele*], recependola dalla tradizione filosofica che nasce in Grecia e giunge fino a Schelling<sup>2</sup>.

Il fatto che in *anima* si raccolga un enorme carico storiografico, teorico e semantico<sup>3</sup>, dovrebbe sconsigliarci dall'intraprenderne qui una esposizione sommaria; tanto più che in Hegel risulta intimamente connessa alle nozioni di corpo, vita e natura<sup>4</sup>; senza contare poi che, più di recente, l'*Antropologia* hegeliana e in generale la *Filosofia dello spirito soggettivo*, viene letta come un avanzatissimo contributo teorico al *mind-body problem*, messo al centro dalle neuroscienze cognitive, con particolare riferimento all'approccio antidualista di A. Damasio<sup>5</sup>. Inoltre, la collocazione di *anima* tra natura e spirito, complica i termini del passaggio dall'una all'altro, facendoci dubitare che di vero e proprio passaggio si tratti<sup>6</sup>; a ciò si aggiunge la particolare tecnica argomentativa utilizzata

---

\* Università degli studi di Roma Tor Vergata; carlamariafabiani69@gmail.com

<sup>1</sup> Diremo meglio in conclusione sulla triplice logica riconoscitiva. Cfr. Finelli (2007); Fabiani (2006); Ead. (2011). Per la sterminata letteratura critica sul riconoscimento in Hegel si rimanda a: Vinci, (1999); Id. (2021); Mancina (2009); Testa, (2010); Testa (2016); Mascot (2019); Honneth, (2019); il recentissimo, Cortella, (2023).

<sup>2</sup> A tal proposito si vedano le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in W, 18-20, dove si riscontra che il lemma *Seele* ricorre in modo particolare nella trattazione di Platone, Aristotele, Kant. Cfr. più in generale: Chiareghin (1989). Per la ricezione platonica di Schelling, il recentissimo: Schelling (2022).

<sup>3</sup> Il significato del termine anima vien fatto risalire al greco ψυχή e θυμός [cfr. lat. *fumus*] e πνεῦμα; etimologicamente al latino *animus, anima* [cfr. gr. ἄνεμος] e *spiritus*. L'accezione principale resta connessa all'idea di vento, soffio vivificante e respiro vitale.

<sup>4</sup> La bibliografia sull'argomento è sterminata. Qui si fa soprattutto riferimento a: Bonito Oliva (1995); Chiareghin (1995); Illetterati (1995); Testa (2008); Stern (2014); Achella (2020); Achella (2022).

<sup>5</sup> Cfr. Maurer (2021), con particolare riguardo alla bibliografia ivi discussa e contenuta, in part. alle pp. 54 e 68.

<sup>6</sup> Su questa contiguità concettuale tra Natura e Spirito si vedano: Illetterati (2016); Id. (2020).

da Hegel – certo non solo qui – secondo la figura retorica dello *hysteron proteron*, del “già non ancora”, corrispondente alla logica del circolo del presupposto posto, per la quale, ciò che viene posto all’inizio dell’esposizione (anima), si inverte solo a fine processo (spirito). Ma perché allora dovrebbe essere esplicitamente esposto prima (in astratto), anticipando implicitamente ciò che verrà dopo (in concreto)? Quale sarebbe il valore intrinseco di anima, *ut sic*? Sulla questione dell’inizio, sono stati versati fiumi di inchiostro<sup>7</sup>: basti qui solo accennare al fatto che vi sono interpreti, che hanno voluto rintracciare una forte corrispondenza proprio tra il divenire della *Scienza della Logica* e l’anima dell’*Antropologia*, cioè tra l’*Anfang* logico e l’*Anfang* antropologico della filosofia dello spirito, con conseguenze tutte da dispiegare<sup>8</sup>.

A fronte di questa mole di questioni, verrebbe spontaneo rimandare tutto a una ben più ampia e analitica trattazione. Nondimeno, riteniamo che qui si possa almeno tracciare una linea sintetica, che metta in risalto il debito contratto esplicitamente da Hegel nei confronti della metafisica platonico-aristotelica – dalla quale ricava la nozione di *anima* in quanto tale (*in sé*) –, emancipandosi contemporaneamente da quest’ultima in modo assai originale (*per sé*). In effetti l’*anima* dell’*Antropologia* risulta in fin dei conti un concetto limite, ambiguo, instabile, certamente non definitivo né autosufficiente, al dunque inservibile quando lo si voglia utilizzare per spiegare la struttura processuale della soggettività umana, calata nel mondo moderno, così come lo intende Hegel, caratterizzato cioè da dinamiche riconoscitive – sia che vadano sia che non vadano a buon fine – intra e intersoggettive, sulla base delle quali si viene configurando un concetto di natura umana come *natura seconda*, cioè natura derivata, non originaria, “natura culturalmente condizionata”<sup>9</sup>; un concetto che richiede di essere designato con una nozione distinta rispetto a quella di *anima*, questa sì recepita, ma utilizzata da Hegel proprio per marcare la sua inadeguatezza e inferiorità esplicativa rispetto alla nozione di *Geist*, che designa invece l’uomo come soggetto, cioè come quell’essere vivente caratterizzato principalmente dall’attività di costante negazione e trasformazione, dall’interno e dall’esterno, della natura come tale<sup>10</sup>. Per certi versi, la negazione del naturale non può che presentarsi come un andare oltre di esso, da un minimo a un massimo di consapevolezza, da una condizione di massima estraneità a una condizione di massima coincidenza con sé. E tuttavia, si vedrà che tale trascendimento non può considerarsi mai come un superamento, né definitivo né compiuto una volta per tutte; viceversa, quella negazione genera un secondo ordine di realtà, che può anch’esso riprodurre dinamiche e logiche alienanti ed estranianti, meccaniche, pseudo naturali, povere di spirito.

---

<sup>7</sup> Su questo cfr. Biscuso (1997), soprattutto alle pp. 76 e ss., oltre all’ampia bibliografia ivi discussa e contenuta. Sulla tecnica dell’anticipazione e sulle sue implicazioni teoriche nell’*Antropologia* di Hegel, vd. Corti (2016); sulla logica del presupposto-posto vd. Finelli (2004); Id. (2014).

<sup>8</sup> Cfr. Valentini (2001); Fabiani (2007). Sull’importanza di definire *geneticamente* lo spirito, sganciandolo da una lettura solo teleologica, cfr. Nuzzo (2014).

<sup>9</sup> Espressione paradossale utilizzata intenzionalmente da E. De Martino (2017, 52 e ss). Sulla opportunità di far interagire Hegel con De Martino e viceversa, vd. Biscuso (2021), soprattutto il terzo capitolo dal titolo: *Effetto Hegel. Antropologia e soggettivazione*, alle pp. 127 e ss.

<sup>10</sup> Non è presente in Hegel un concetto (forte) di natura umana; piuttosto quello di «rappresentazione concreta di uomo» [*das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt (Rph. §190A)*] che compare nel cuore del «sistema dei bisogni» dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Moltiplicazione e scomposizione-differenziazione dei bisogni e mezzi per soddisfarli è ciò che distingue l’essere umano dall’essere animale. La *Vorstellung* di uomo corrisponde a modalità e funzioni riproduttive di sé, che si realizzano tramite un sistema di comunanza e divisione del lavoro, messo in atto spontaneamente, senza un piano, inintenzionalmente, in continuità con la natura. Dunque, la rappresentazione della natura umana in Hegel – stando a questo passo – potrebbe essere in parte ridotta essenzialmente agli aspetti strettamente naturalistico-materialistici del riprodursi dell’uomo in comunità. Tuttavia, dobbiamo precisare che qui Hegel fa espresso riferimento al termine “rappresentazione” [*Vorstellung*] e non “concetto” [*Begriff*] di uomo. Gli uomini, qui rappresentati – e che si rappresentano a se stessi – non sono ancora veri e propri soggetti spirituali; ricordano piuttosto degli automi che degli esseri coscienti. Certo, qualora la *Vorstellung* abbia anche una valenza autoriflessiva, allora tali uomini, nel loro fare essenzialmente poetico, sanno ciò che fanno e lo fanno-insieme. La natura umana pertanto è una rappresentazione che sarà meglio compresa dal più adeguato concetto di *Geist*. Significativamente, la *Vorstellung* di uomo anticipa l’uomo «ricco di bisogni» introdotto da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in: Marx (1974, 233).

A tal proposito, si intende qui di seguito leggere – senza pretese di esaustività – alcuni passi della trattazione antropologica di Hegel, nei quali emerge l'originale ripensamento hegeliano di *anima*, e la sua ridefinizione in termini di *Geist*, soggettività secondo-naturale, processuale e riconoscitiva, calata sul terreno dell'età moderna.

## 2. Dalla prigionia alla lotta. Lo sviluppo dell'anima a spirito<sup>11</sup>

Secondo una visione che Hegel attribuisce ai Greci, l'anima viene considerata come un dato di natura, immediato ed estrinseco: «Questo concetto di natura, già espresso dai Greci [...], si accorda pienamente con la rappresentazione che di solito ne abbiamo.» [Enz.§381Z]. L'anima non è ancora posta dallo spirito, cioè è esterna ad esso ma soprattutto a se stessa; inconsapevole di essere anima e pertanto collocata da Hegel all'inizio dell'esposizione sistematica, come nozione concettualmente più povera rispetto al *Geist*. «È lo spirito immediato che deve dare inizio alla nostra considerazione [...]» [Enz.§387Z]<sup>12</sup>.

Dal punto di vista del *per noi*, cioè di chi espone il cammino enciclopedico, e che possiede già il concetto di spirito, l'anima è prigioniera nella natura, relazionata alla propria corporeità in modo non libero e inconsapevole<sup>13</sup>. La prigionia, di chiaro segno platonico, vede l'anima (nella sua funzione irascibile e concupiscibile) in balia del corpo; ovvero, aristotelicamente, coincidente con la funzione passiva dell'intelletto. Il riferimento a Platone risulta evidente anche nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, innanzitutto là dove viene affermato che «Quand'egli [Platone] discorre della parte razionale ed irrazionale dell'anima, questo è ugualmente da prendersi in generale: Platone non asserisce che l'uomo è composto di due sostanze.» [G/J, 246]; viene poi messa in rilievo – seppure ironicamente – la collocazione platonica dell'irrazionale (la *μαρτεία*) nel fegato, affinché possa divenire oggetto di conoscenza razionale da parte del *nous* (il riferimento al *Timeo* compare anche in una lunga e significativa nota a conclusione dell'*Idea del conoscere* [WdL, 886]); contestualmente, viene sottolineata e resa esplicitamente paradigmatica la nozione di *nous passivo* in Aristotele, in quanto potenzialità indeterminata a contenere in sé tutte le forme. In entrambi i casi, viene esaltato da Hegel l'approccio non dicotomico all'anima – di contro a chi invece separa nettamente attivo/passivo, anima/corpo, razionale/irrazionale, etc. – e perciò pienamente speculativo. È il fattore Platone&Aristotele, che definisce la nozione hegeliana di anima *ut sic*<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Faremo un uso importante degli *Zusätze*, da alcuni considerati non pienamente attendibili. Su questo già il Croce si esprimeva in modo esplicito: «[...] Ma sarebbero anche da tenere presenti le importanti considerazioni che [Hegel] aggiungeva in proposito nelle lezioni e che, contrassegnate, come *Zusätze*, sono nella edizione della *Philosophie des Geistes*, curata dal Boumann [...]» Croce (2005, 195-196 in nota). D'altronde, se gli *Zusätze* non fossero importanti, le quattromila pagine di appunti di lezione ritrovate di recente nella Biblioteca dell'arcidiocesi di Monaco e Frisinga, potrebbero essere lasciate alla critica roditrice dei topi.

<sup>12</sup> È la notte dello spirito – già presente nelle lezioni jenesi hegeliane – condizione di possibilità totalmente aperta, da cui occorre uscire per determinarsi, ma non secondo una dinamica propriamente evolutiva: «At this stage, the subject is only a set of images and perceptions; content without an order, on which consciousness has not yet “operated”. Confrontation with this darkness is the condition of possibility for the living being to become human. The process of subjectification must come to terms with this condition of darkness and unconsciousness. For Hegel, however, there is no precise moment in which the subject originates; what he describes is not an evolutionary process. All subjects go through this indeterminate state, in which the distinction between the Ego and the world has not yet emerged.» Achella (2022, 24).

<sup>13</sup> Sebbene la nozione del *per noi*, «il puro stare a vedere» (*PhG I*, 75), sia riconducibile a un impianto fenomenologico, riteniamo che qui, nell'*Antropologia*, esso sia operante, proprio nei termini di quella «discrezione» e «rinuncia alle personali scorribande», da non confondere però con un inerte descrittivismo, «[...] quasi che Hegel si limitasse davvero a ‘guardare’ in senso descrittivistico. Sta dietro le quinte, qui, quale regista, mentre in altre occasioni era anche personaggio sulla scena.» [Landucci (1976, 34)]. Per una lettura del *per noi* come aspetto logico-formale del cammino fenomenologico, vd. Chiereghin (1994, 41 e ss.)

<sup>14</sup> Per una lettura che tenga insieme l'anima platonica (del *Timeo*) e quella aristotelica (del *De anima*) si veda Fronterotta (2006); ma anche Feola (2016).

Essa è il «[...] fondamento (se così si può dire) dell'uomo» [Enz. §387Z], oggetto dell'*Antropologia*, in quanto contraddistinto da una struttura ambivalente e oppositiva, che stringe insieme sia la differenza che l'intimo nesso di anima e corpo [Enz. §379]. Il punto di vista del concetto di spirito – *Conosci te stesso!* [Enz. §377] – non è immediatamente a disposizione dell'animo umano: l'anima non sa della sua prigionia, non sa di essere calata in un contesto di progressivo sviluppo – dall'anima a coscienza a spirito – ma soprattutto non sa di dover ingaggiare una lotta, che può anche implicare un ritorno indietro, con l'elemento materiale-naturale, una lotta di sopravvivenza e di liberazione dalla prigionia del corpo e dalla materia, designata quest'ultima «[...] per riprendere le espressioni di Platone [...] come "altro da se stesso" [...]» [Enz. §389Z]

Non si può negare che vi sia nell'esposizione hegeliana – apparentemente in contrasto con la logica circolare – una esplicita linearità teleologica. D'altra parte, la processualità e lo sviluppo in avanti dell'esposizione e della cosa stessa, implica la possibilità del ritorno indietro, del regresso. Alla teleologia corrisponde una archeologia uguale e contraria. «Come nel concetto in generale la *determinatezza* ch'esso presenta è un *processo di sviluppo* [Fortgang der Entwicklung], così anche nello spirito ogni *determinatezza* in cui esso si mostra è un momento dello sviluppo, e, nell'ulteriore determinazione, è un procedere innanzi verso la *meta*, che è di farsi ciò che è *in sé*, divenendolo *per sé*» [Enz. §387A]. Nell'esposizione si anticipa implicitamente la trattazione del grado o momento superiore (per es., nella trattazione della follia si anticipa l'intelletto) [Enz. §380]; il punto di vista di chi espone è quello del *concreto*, del risultato, di chi sa che quando si espongono le esperienze animiche dell'*Antropologia*, si fa implicito riferimento a una soggettività che verrà esplicitata nel prosieguo, cioè nella *Psicologia*; dal punto di vista però dell'oggetto di cui si tratta, dal punto di vista dell'*anima*, il concreto, il risultato non è dato. Ciò vuol dire due cose uguali e contrarie: che l'anima non sa che è già virtualmente spirito e che lo spirito può sempre regredire ad anima. Il fattore Platone&Aristotele non può mai considerarsi definitivamente spazzato via; così come non può mai considerarsi superato il lato inconscio dello spirito<sup>15</sup>.

L'inquietudine, la predisposizione a lottare, non sottoposta a pieno autocontrollo da parte dell'animo umano – la sua proteiformità – è un dato naturale, strutturale: «L'animo dell'uomo [Das Gemüt des Menschen] e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma, ed è una riflessione che viene molto naturale quella che le cose non sono in sé come si presentano in modo immediato.» [Enz. §28Z]<sup>16</sup> La consapevolezza e il controllo di questa condizione di instabilità, non è immediatamente alla portata dello spirito: «Questo passaggio dalla necessità alla libertà non è semplice [...] costituisce la filosofia della natura. Nel gradino più alto [...] – nella sensazione – lo spirito in sé essente [*scil.* l'anima del sentimento], che è imprigionato nella natura, perviene alla soglia dell'esser per sé e quindi della libertà.» [Enz. §381Z]. Lo spirito è il risultato di una negazione, di una conquista, di una lotta condotta in prima persona dall'anima incorporata [Enz. §§216-222], che nel corso della sua vita esperisce – con il dolore e soprattutto con la morte – la separabilità dell'anima dal corpo: «Ma soltanto in quanto [il vivente] è morto, quei due lati dell'idea sono *componenti* diverse.» [Enz. §216]. L'esperienza della scissione anima/corpo, cioè l'esperienza del dolore, della malattia e della morte a cui è soggetto l'essere umano in quanto ente di natura – ricordiamo la svolta spirituale che la paura della morte imprime alla lotta per il riconoscimento nel IV della *Fenomenologia dello spirito* – determina una presa di coscienza immediata e intuitiva: *la morte del naturale* [Enz. §376]. Da qui il sorgere di una soggettività che Hegel chiama, insieme agli antichi,

---

<sup>15</sup> Per un approfondimento della nozione di *inconscio* in Hegel, e per la sua significativa collocazione nel cuore de *Lo spirito vero* della *Fenomenologia* e nel *Simbolismo inconscio* delle *Lezioni sull'estetica*, cfr. Chierighin (2006). Non mi pare che al momento vi siano studi comparativi fra questi testi hegeliani e l'*Antropologia*. Getterebbero luce sulla genesi storico-culturale dell'inconscio in Hegel, ricondotto all'impianto greco dell'azione tragica e al contempo caratterizzato da una radicale indeterminatezza che, anche patologicamente, persiste e ripresenta il conto alla soggettività cosciente.

<sup>16</sup> Nell'*Antropologia*, la nozione di *Seele* viene utilizzata spesso insieme a quella di *Gemüt*, come se fossero sinonimi. D'altra parte, nelle *Lezioni di estetica* il *Gemüt* riceve una definizione paradigmatica, che lo accomuna al *cuore* e al *sentimento*, i quali, proprio perché incorporati, esprimono l'interno dello spirito (Cfr. *Ästh.*, 606).

*anima* (il fattore Platone&Aristotele), ma che, dal suo punto di vista, non è più storicamente sostenibile in età moderna; va pertanto emendata, come concetto che faccia presa sulla realtà di quel mondo della cultura, che nel 1807 era già stato ampiamente descritto da Hegel nel VI della *Fenomenologia*.

### 3. Riconoscimenti: certo, opporre l'anima al corpo è necessario<sup>17</sup>

Non c'è niente da fare: l'anima, così come l'abbiamo fin qui considerata – nella sua consustanzialità al corpo – a un certo punto recide il legame, la *comunione tra anima e corpo*, e giudica, separa, si sveglia dalla passività (dal *nous passivo*), dalla mera ricettività, dalla prigionia e si mette a lottare. Fa quello che Hegel categorizza come *giudizio* (non ancora *sillogismo*, cioè *forma del razionale*, processualità dei momenti interni a una totalità individua<sup>18</sup>), attribuito alle moderne filosofie della riflessione – Cartesio, Malebranche, Spinoza e Leibniz – per le quali il rapporto tra anima e corpo, spirito e materia, è divenuto un problema e per le quali l'unità dei due termini è proiettata in Dio [Enz.§389]. Il fatto rilevante è che Hegel riconosca proprio ai materialisti lo sforzo di andare oltre quel dualismo, mettendosi dal punto di vista della materia vs lo spirito<sup>19</sup>; non è un caso infatti che nel testo ricorra, per indicare il concetto di materia, quel *Materiatur*, utilizzato anche altrove, per indicare il punto di vista della materia cioè, per così dire, la sua predisposizione ad essere informata: la materia indicata con un verbo sostantivato e non con un nome, implica che le venga attribuito già il carattere (seppure larvato) di soggetto e non di mero oggetto inerte<sup>20</sup>.

Dunque, occorre superare la visione dicotomica moderna, non certo però tornando letteralmente all'*anima* degli antichi<sup>21</sup>. D'altra parte, proprio la dicotomia anima/corpo, permette l'attivarsi dell'una

---

<sup>17</sup> Enz.§389Z

<sup>18</sup> Enz.§181A

<sup>19</sup> [Enz.§389Z] «Significantly, however, between the two standpoints Hegel values materialism over the more naïve position of spiritualism. “Materialism is much preferable to this spiritualistic idealism, since its view is that matter is independent and spirit dependent. The second standpoint has instead much against itself, because one needs only to touch matter in order to experience resistance, and it is folly to deny the reality of matter.”» Nuzzo (2014,13). Per *materialisti*, Hegel intende soprattutto gli illuministi Robinet e D'Holbach, come è facilmente ricavabile dalle *Lezioni di storia della filosofia*, ma già dalle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate al “puro pensiero e alla pura materia”.

<sup>20</sup> Citiamo tre passi, con relativa traduzione, in cui Hegel utilizza il *Materiatur* nel senso sopra indicato. 1) «Was uns aber bei dergleichen Inhalt, insofern ihn die Kunst uns darbietet, sogleich in Anspruch nimmt, ist eben dies Scheinen und Erscheinen der Gegenstände als durch den Geist produziert, welcher das Äußere und Sinnliche der ganzen Materiatur im Innersten verwandelt.» in *Ästh.*, 185: «Ma quel che ci attrae in tale contenuto, nella misura in cui ci è offerto dall'arte, è proprio questa parvenza e apparenza degli oggetti come prodotti dallo *spirito*, che trasforma nel modo più intimo l'esterno ed il sensibile dell'intera struttura materiale.» 2) «Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit; wie für die Vorstellung der Leib eine Vorstellung ist und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffs durchdrungen ist, so ist die Leiblichkeit und damit alles das, was als in ihre Sphäre Gehöriges außereinanderfällt, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannigfaltigkeit, reduziert.» Enz.§403A; tr. it., p. 183: «Essa [l'anima] è perciò, nella corporeità, unità semplice *onnipresente*; come per la rappresentazione il corpo è una rappresentazione *unica*, e l'infinita varietà di cui esso è materiato e organizzato è penetrata e ridotta alla *semplicità* d'un concetto determinato, così la corporeità, e con essa tutto ciò che, rientrando nella sua sfera, è caratterizzato dall'esteriorità reciproca, nell'anima che ha sentimenti è ridotto a *idealità*, a *verità* della multiformità naturale.» 3) «Diese unterste der konkreten Gestalten, worin der Geist in die Materiatur versenkt ist, hat ihre unmittelbar höhere im Bewußtsein.» *WdL*; tr. it. vol. 2, p. 887: «Questa infima fra le figure concrete nelle quali lo spirito è immerso nella materia ha la sua forma immediatamente superiore nella coscienza.» Per una ricognizione dei luoghi e dei diversi modi con cui è stato tradotto il *Materiatur* in Hegel, *cfr.*, Iannelli (2022, 157-197). È la traduzione di Merker «struttura materiale» che, a mio avviso, meglio restituisce l'idea di una organizzazione già presente nella materia in quanto tale, che chiamiamo *anima*, quando vogliamo sottolineare la sua appartenenza specifica alla natura umana, e che chiamiamo *Materiatur*, quando vogliamo sottolineare la sua appartenenza alla natura in generale. In fondo però, *anima* e *Materiatur* possono dirsi sinonimi.

<sup>21</sup> *Cfr.* nota 13.

rispetto all'altro, permette cioè l'attivazione da parte del vivente umano di quella che Hegel chiama coscienza – attitudine al pensiero di sé e dell'oggetto come distinti – sulla base della quale solamente può innestarsi il cammino della soggettivazione umana, un cammino che per Hegel coincide con la liberazione.

#### 4. Riconoscimenti: la vita dell'uomo sulla Terra

*L'anima universale non dev'essere fissata come anima del mondo quasi si trattasse di un soggetto, poiché essa è soltanto la sostanza universale, che ha la sua vera ed effettiva realtà solo come singolarità, come soggettività. [Enz. §391]*

Siamo calati nel mondo della vita universale – il sistema solare e la vita planetaria, il macrocosmo e la Terra – che Hegel non intende considerare sotto il profilo dell'«anima del mondo»; non intende attribuire fattezze antropomorfe alla natura cosmica. Al contrario, occorre indagare quanto di *inconscio* vi sia nell'animo umano, da ricondurre alla vita cosmico-naturale. Quando perciò Hegel parla di anima naturale, si riferisce all'anima dell'uomo, l'unico essere di natura che possa aspirare, come effettivamente aspira, a diventare soggetto (come singolo e come genere), *homo mensura*, progressivamente consapevole di appartenere alla vita terrestre, ovvero in grado di determinare le modalità con le quali tale appartenenza si realizza praticamente, violando, negando, superando quella unità simpatetica con la natura, alla quale «L'animale, [...] come la pianta, [...] rimane sottoposto.» [Enz. §391]. In altri termini, Hegel intende rispondere a una serie di domande, che rientrano di diritto ancora nell'ambito della filosofia della natura, ma che, nel mentre ottengono risposta, si scoprono già nel quadro della filosofia dello spirito:

[...] che cos'è la natura? In quanto ne vediamo i processi e le metamorfosi, vogliamo cogliere la sua essenza semplice, costringere questo Proteo a smettere le sue metamorfosi e a mostrarsi a noi e a parlarci in modo da non presentarci semplicemente sempre nuove molteplici forme, ma da far conoscere nel modo più semplice nel linguaggio, quello che esso è. [W, 9, 11]<sup>22</sup>

Tutta la trattazione della prima parte dell'*Antropologia*, dal § 391 fino al § 402, intitolata *l'anima naturale*, rispondendo a tali domande, espone l'anima come sostanza (e non ancora come soggetto), articolando l'ordine cosmico ambientale, l'ecosistema, nel quale essa è calata e da cui verosimilmente non può mai astrarre. Quello che l'essere umano fa, per così dire, è trascendere (innanzitutto con l'abitudine, la lotta e il lavoro) il *Mitempfinden* – quella simpatia con l'ambiente naturale che lo caratterizza al pari di tutti gli altri esseri viventi [Enz. §392Z] – ma che per Hegel non ha un'accezione propriamente positiva, andando a coincidere con l'inadeguatezza o impotenza della natura, il germe originario della morte, che attiene alla vita organica in quanto tale [Enz. §375Z]. Rimanendo però all'interno di quell'ordine cosmico-naturale, che non può essere superato nel senso tecnico dell'*Aufhebung*, il trascendimento, allora, implica un raddoppiamento: la produzione di un ordine secondo-naturale, che si innesta nelle maglie della dimensione cosmico-naturale, a vari livelli e con esiti non per forza lineari.

Siamo di fronte a una vera e propria sovradeterminazione dell'anima naturale, che l'esposizione antropologica deve lumeggiare e far emergere in tutta la sua complessità. Una sovradeterminazione che però non può restare sottotraccia, inconscia, nel mero dominio naturale; altrimenti, nell'ottica hegeliana, non potremmo nemmeno parlare di natura/condizione umana, tanto meno di soggettività,

---

<sup>22</sup> «Even more significantly, what belongs to the anthropology is, for Hegel, precisely what spirit is in its natural, still unfree, and still only animal determination. It is necessary to start from nature's determination in order to advance to human self-determination. It is this transition that occupies Hegel's anthropology. To act freely and to determine itself according to freedom, the human being must know the "nature of spirit," which is first and foremost its natural condition or the condition of spirit sunken in its natural corporeality.» (Nuzzo, 2014, 8).

spirito o seconda natura. La presa di coscienza di tale complessità deve pertanto avvenire nell'anima stessa, che, nell'esperire la possibilità della separazione dal corpo come evento critico (dall'alternanza sonno/veglia, al sonnambulismo, al dolore, fino alla malattia/follia e alla morte)<sup>23</sup>, assume un'attitudine reattiva, capace di autodeterminazione, volta alla conservazione della propria presenza nel mondo, tramite la negazione del naturale *ut sic* e la produzione di un ordine secondo-naturale. Volendo utilizzare un lessico non strettamente hegeliano e proveniente dalla lettura che Ernesto De Martino restituisce dell'*Antropologia* di Hegel, potremmo parlare di «dramma del processo genetico di soggettivazione», «soggettivazione sempre a rischio di non compiersi o di arrestarsi o addirittura di regredire in malattia», a fronte del quale, il vivente umano mette in campo tutta una serie di «tecniche di riscatto», volte a garantire la propria *presenza* nel mondo dalla possibilità sempre aperta della crisi<sup>24</sup>. Possiamo allora considerare la seconda natura – innanzitutto intesa aristotelicamente come *abitudine* – come il prodotto di uno sforzo ripetuto, volto ad acquisire una capacità pratica, una tecnica, che possa poi essere esercitata come se fosse innata e perciò da Hegel definita *magica*: «È per questo che anche chi possiede un talento spiccato riesce ad evitare sempre gli errori solo se ha una formazione tecnica [*technisch gebildet*]. Quando le attività del corpo che devono essere esercitate a servizio dello spirito vengono *ripetute* numerose volte [...] [l'anima] si sente sempre più a *casa propria* [*heimischer*] nelle sue *manifestazioni esterne*, [...] con ciò appropriandosi sempre più del suo corpo, facendone uno strumento disponibile al suo uso [*zu ihrem brauchbaren Werkzeuge*]; da ciò nasce un rapporto *magico*, un influsso immediato dello spirito sul suo corpo.» [*Enz. §410Z*]

Non ci soffermiamo nel descrivere le lunghe e ricchissime *Aggiunte sulla diversità delle razze*, *gli spiriti locali*, sulle *disposizioni naturali* del singolo individuo, sulle *età della vita* e sull'*alternanza sonno-veglia*; scegliamo solo alcuni passi, che possano mettere in risalto quello che ci sembra il filo conduttore del discorso antropologico hegeliano: è sulla base della natura e della natura umana in particolare che si pongono le condizioni di possibilità a che emerga un ordine secondo-naturale, la cui cifra, fin da subito, *ab origine*, sembra coincidere con la logica riconoscitiva<sup>25</sup>.

## 5. Riconoscimenti: la natura dell'autocoscienza

Quando il bambino, lasciando lo stato vegetativo nel quale si trova nel corpo della madre, è messo al mondo, egli passa al modo di vivere animale. [...] Con questo salto, il bambino passa dalla situazione d'una vita interamente priva di opposizioni ad una situazione di separazione [...]. [*Enz. §396Z*]

Lasciando ovviamente da parte la correttezza scientifica della descrizione hegeliana, la vita del feto nel corpo materno, sulla quale Hegel tornerà anche più avanti, rappresenta una condizione prettamente animica, giacché pur essendoci due principi vitali distinti – la vita della madre e la *vita del bambino non nato* – solamente quello della madre può essere considerato nella sua individualità, come organismo animale compiuto; l'altro, il feto, è definito da Hegel come *identico* alla madre, dipendente e contenuto nel corpo materno, perciò paragonato a una pianta. Ciò che qui va sottolineato è questa situazione spuria, di indeterminatezza e di *Anfang*, nella quale la differenza fra i due, così come anche la loro identità, risulta davvero ineffabile. D'altra parte, questa situazione ambigua dura poco, perché è la natura stessa a produrre un salto ontologico, immediato, non riflesso: con la nascita – passaggio del feto dallo stato vegetale a quello animale – si pongono le condizioni (minime) di possibilità affinché l'individuo umano possa svilupparsi lungo un processo di crescita, che lo accomuna

---

<sup>23</sup> «In questa inadeguatezza universale si trova la separabilità dell'anima e del corpo, mentre lo spirito è eterno [...].» [*Enz. §375Z*]

<sup>24</sup> *Cfr.* su tutto questo, il già citato Biscuso (2021, 149 e ss.)

<sup>25</sup> «La relazione di riconoscimento non è dunque al di là della natura ma ha la natura umana come sua condizione, e in particolare il carattere comunicativo di tale natura. Senza tale carattere, senza le condizioni biologiche ed evolutive che l'hanno prodotta e sviluppata, non si darebbe alcun riconoscimento.» [Cortella (2023, 56)] Sui presupposti naturalistici della filosofia della storia hegeliana – di contro a una visione «grottescamente coscienzialista» – si veda Losurdo (2010, 40-49).

da una parte agli animali in generale, ma dall'altra lo differenzia da tutti gli altri, proprio nella misura in cui quel processo di crescita fisico – le età della vita – concorda, ma non si identifica, con quello spirituale. La prima e la seconda natura crescono assieme, dovrebbero crescere assieme, se di natura umana si tratta.

Ricapitolando la lunga *Aggiunta* al §396 dell'*Antropologia*, possiamo dire che, per il solo fatto di essere nati, siamo catapultati in un contesto, in un mondo, in cui fin da subito si presentano *opposizioni* e *resistenze* – tra individuo e genere, tra elemento fisico ed elemento spirituale, individuo e mondo – che, solo se ricucite, mediate, superate in una unità secondo-naturale, possono essere considerate come la struttura basica della soggettività umana. La mediazione che ricuce con il mondo, ad un livello superiore, l'individualità naturale dell'essere umano, si presenta come un processo di adattamento al mondo, che passa attraverso processi e tecniche di apprendimento – «[...] la posizione eretta è pertanto l'abitudine della volontà di tenersi in piedi.» –, a cominciare dall'imparare a stare in piedi fino all'uso del linguaggio, che, proprio perché *appresi*, non sono dati immediatamente, ma risultano da uno sforzo di volontà, prodotto di un addestramento reiterato nel tempo<sup>26</sup>.

Se dunque l'uomo non vuole andare in rovina [*untergehen*], deve riconoscere [*anerkennen*] il mondo come qualcosa di indipendente, di sostanzialmente *compiuto*, accettare le condizioni ch'esso pone, e strappare con la lotta alla sua rigidità [*und ihrer Sprödigkeit dasjenige abringen*] ciò ch'egli vuole avere per se stesso. A tale adattamento [*Fügsamkeit*] l'uomo crede di regola di doversi piegare solo per *necessità* [*Not*]. In verità però questa unità con il mondo non dev'essere conosciuta come un rapporto dettato dalla necessità, ma dalla ragione [*sondern als das vernünftige Verhältnis erkannt werden*]. [*Enz.396Z*]

L'unità con il mondo non è solo una necessità naturale, di fronte alla quale il singolo individuo deve arrendersi, se non vuole perire anzitempo, contemporaneamente forzando il mondo per piegarlo ai suoi bisogni (primari) e desideri (complessi); ma è anche un rapporto razionale [*das vernünftige Verhältnis*]: non potremmo altrimenti che pensare questo rapporto razionale nei termini propri del riconoscimento. Detto altrimenti, «L'autocoscienza nasce perciò *intersoggettiva*, con la sua radice fuori di sé: essa ha l'altro presente al suo interno perché è dall'altro che essa è nata. L'intersoggettività non solo ne rappresenta la genesi ma la costituisce internamente. La relazione di riconoscimento è perciò la condizione della nostra soggettività. Senza riconoscimento e senza intersoggettività non si dà soggettività autocosciente [*scil. umana*]: entrambe nascono e cadono insieme.»<sup>27</sup>

## 6. Riconoscimenti: l'idiozia dell'Inglese e la cura

Così, ad esempio, un Inglese cadde in una mancanza d'interesse per ogni cosa, prima per la politica, poi per i propri affari e la propria famiglia; se ne stava seduto in silenzio, con lo sguardo rivolto davanti a sé; per anni non disse una parola, e mostrò un inebetimento tale da far dubitare se conosceva o meno la propria moglie ed i propri bambini. Lo si guarì facendogli sedere di fronte un altro, vestito esattamente come lui, il quale lo imitava in ogni suo gesto. Questo causò nel malato un'intensa eccitazione, durante la quale la sua attenzione fu costretta a rivolgersi all'esterno, e quell'uomo che si era sprofondato in se stesso fu durevolmente portato fuori di se stesso. [*Enz.§408Z*]

Certo, abbiamo fatto un salto notevole nel testo enciclopedico. Dalle età della vita, Hegel passa ad esporre il rapporto fra i sessi, fino al «rompicapo» dell'alternarsi sonno/veglia (un cattivo infinito), a cui segue il passaggio all'*Empfindung* – *Tutto è nella sensazione* –, la presenza in carne ed ossa dell'individuo umano: «Il sentire in generale è la sana convivenza dello spirito nella propria corporeità.» [*Enz.§401A*]. È a questo livello che Hegel avanza l'esigenza di istituire una scienza autonoma, la *fisiologia psichica*, che si occupi dei processi di interiorizzazione/esteriorizzazione delle

<sup>26</sup> Cfr. Cortella (2023, 41).

<sup>27</sup> Ivi, 25.

sensazioni – *Erinnerung* e *Verleiblichung*<sup>28</sup> – attraverso i quali, le viscere e gli organi non siano considerati solo come momenti dell'organismo animale, ma anche come strutture formali del sistema della somatizzazione dello spirito, ricevendo da ciò «un'interpretazione completamente diversa.» [*Ibid.*] Da qui, l'ulteriore passaggio alla dimensione del *Fühlen/Gefühl*, che Hegel non contrappone in modo netto all'*Empfindung*, ma descrive piuttosto come *Selbstischkeit*, capacità del *Selbst* di sentire se stesso. L'obiettivo dichiarato, la meta espositiva a cui si mira, è l'*Io liberato*, la soggettività umana pura e semplice, a cui l'anima perviene lottando contro l'immediatezza naturale al fine di dominarla. L'elevazione a questo superiore stadio di formazione della soggettività, si articola in tre gradi: dalla dimensione stupefacente [*Wunderbare*] del sogno-presagio – la parte irrazionale dell'anima collocata nel fegato secondo Platone<sup>29</sup> – Hegel passa a trattare il punto di vista della *folia* [*Standpunkt der Verrücktheit*], l'attivarsi dell'anima in modalità ridotta e fissata su una singola e parziale funzione vitale, con rischio di regresso verso stati vegetativi o addirittura inorganici<sup>30</sup>. Infine, l'ultimo grado, con il quale l'anima diviene padrona [*Meister*] della propria corporeità, abbassandola a docile mezzo con cui distinguersi dal mondo oggettivo e divenire con ciò *coscienza*.

Ma ciò che qui ci interessa è la terapia con la quale viene curata l'*idiotia* [*der Blödsinn*] dell'Inglese, una sorta di psicosi catatonica, a cui si pone rimedio costringendo il malato a riconoscersi in un altro, fisicamente identico a lui; il riconoscimento come terapia d'urto, finalizzata a riacquisire attenzione e capacità di comunicazione verso l'esterno. Il rifiuto e la perdita di legami intersoggettivi – il rifiuto di alienarsi venendo a patti con il mondo – d'altra parte è il tratto decisivo con il quale e per il quale l'*anima bella*, che «rifiuta di fare uscire il proprio interno nell'esserci del discorso», «è sconvolta fino alla pazzia e si consuma in tistiche nostalgie» [*PhG*, II, 192-3]. La responsabilità della soluzione riconoscitiva e dell'avvento dello spirito assoluto, cade tutta sulle spalle dell'autocoscienza agente, dell'uomo d'azione, del *fare*, che acquisisce perciò un decisivo primato rispetto al *conoscere*<sup>31</sup>. Così, anche la terapia imposta all'Inglese non è dialogica e cognitiva, ma è un'azione che predilige il piano fisico e percettivo (animico), il linguaggio del corpo, sulla base del quale restaurare una condizione di continuità fra l'io e l'altro. Certamente, è poi il linguaggio, nella sua funzione performativa, a sancire l'avvenuta riconciliazione e guarigione – le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciare cicatrici –, ma è lo stesso Hegel a sostenere che, sebbene sia «con il *linguaggio* che si ha l'espressione più completa» della figura umana, tuttavia «il *linguaggio* stesso è

---

<sup>28</sup> «Finite spirit stands between nature or its corporeality and the infinite and is characterized by a double movement: by a projection toward the external world (*Ent-äusserung*) and by a concentration within its own depths (*Er-innerung*). In both respects the relation to corporeality remains the basis of spirit's development.» in Nuzzo (2014, 7).

<sup>29</sup> *Cfr. Enz. §406A; WdL* II, 886. Si veda in particolare, De Laurentiis (2021, 152) «Once again, it is Hegel's view that ancient philosophers had a superior grasp of the prerational nature and workings of the soul. A footnote to the just-quoted Remark calls attention to Plato's *Timaeus* as establishing, in a theoretical framework that includes both physiological and psychological considerations, the paradoxical intelligibility of madness. According to Hegel's reading, one finds in Plato's treatment of the condition of enthousiasmos as enabling divinatory capacities a more sophisticated approach to the existence of foresight and clairvoyance than that offered by modern conjectures on the alleged insights of shamans, prophets, and somnambulists— some of whose visions Hegel does not hesitate to brand as *Schwärmerei*, or “ramblings” (*Enc §406 Anm*). Indeed, in the *Timaeus* we are reminded of the necessity to open up diviners' “dark sayings and visions” to the light of reflection. This can be delivered by the seer himself, but only “after recovery of his wits.” Alternately (and arguably in a more reliable way), enlightenment can be attained by these visions' exegesis delivered by nonprophets, that is, the wise. Moreover, and in contrast to some modern philosophers, Plato is entirely cognizant of the corporeal, organic rootedness of “phantoms and visions” (*Timaeus* 71a). The liver having been created by a divinity, it is now the “seat of divination,” that is, the organic foundation of oracular faculties (*Timaeus* 71b– e). Just like Hegel, Plato does not dismiss the intelligible nature and cognitive value of visionary insight, but he ranks it lower than the insight afforded by reason: “God has given the art of divination not to the wisdom, but to the madness of man... When one receives the inspired word, either his intelligence is enthralled in sleep, or he is demented by some distemper or possession” (*Timaeus* 71e). It is not to the wisdom, but to the madness of man that Hegel dedicates the next major section of the *Anthropology*.»

<sup>30</sup> Per una lettura che metta in risalto la dialettica interna alla dimensione dell'inconscio – nell'accezione ambivalente di processi psichici in generale e di processi fuori del controllo coscienziale –, dalla quale far derivare la possibilità, sempre aperta, di un ritorno indietro dello spirito, *cfr.* Severino (1983).

<sup>31</sup> *Cfr.* Valentini (2006); Chierighin (2006).

esposto al destino di servire altrettanto bene a dissimulare i pensieri dell'uomo quanto a rivelarli.» [Enz. §411Z]. La guarigione, come d'altronde la stessa alienazione mentale, è un fatto che coinvolge l'intero, anima e corpo presi assieme, il piano verticale e intrasoggettivo dell'individuo e il piano orizzontale intersoggettivo, l'uno intrecciato indissolubilmente con l'altro, secondo quella *Doppelsinnigkeit*, che ritroviamo esposta in tutto il percorso fenomenologico dell'autocoscienza, dalla *Begierde* fino a *der Kampf um Anerkennung* e oltre, cioè nel *lavoro/godimento* rispettivamente del servo e del padrone; un *doppio senso* che trova la sua compiuta formulazione trascendentale nell'*Io che è Noi e Noi che è Io*, cioè nel *Geist*, effettivamente realizzato sul piano storico culturale dal «male e il suo perdono».

Va sottolineato che anche qui, nel cuore della trattazione antropologica – che potremmo considerare un prolungamento *ex ante* della *Fenomenologia* in quanto genesi dell'autocoscienza – è presente significativamente il riferimento al *lavoro del corpo*, una vera e propria ergoterapia, che ricorda il lavoro come *terapia* di liberazione dalla condizione servile: «Questa fluidificazione della rappresentazione fissa [*scil.* pazzia o delirio] è ottenuta in particolare costringendo gli alienati [*die Irren*] a darsi da fare con lo spirito e soprattutto con il corpo [*vornehmlich körperlich*]; mediante il *lavoro* [*Arbeit*], essi vengono strappati alla loro soggettività malata e spinti verso la realtà effettiva [*Wirklichen*]» [Enz. §408Z]. Sebbene per Hegel il lavoro (come *poiesis*) non sia la vera e compiuta liberazione<sup>32</sup>, è tuttavia la struttura socio-economica del mondo della ricchezza smithiano – il sistema dei bisogni e la divisione del lavoro – che contraddistingue la società moderna, cioè quella *realtà effettiva* nella quale sono calati anche gli alienati, come nel proprio mondo.

## 7. Riconoscimenti: il corpo come strumento

L'abitudine è stata a ragione detta una seconda natura: *natura*, perché è un immediato essere dell'anima; seconda, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un dar forma alla corporeità [...]. [Enz. §410A]<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Su questo si veda la trattazione della *società civile*, soprattutto in *Rph* §187 A, dove, quello che conta per il singolo è il divenire esser per-sé [*Fürsichsein*] (soggetto autocosciente) attraverso il lavoro: il che vuol dire, semplicemente, che l'eticità della società civile riposa sul lavoro (vivere ciascuno del proprio lavoro) e, più in generale, sul duro lavoro [*harte Arbeit*] della liberazione di sé in quanto spirito (cioè soggetto libero, riconosciuto). Tuttavia, nel mondo moderno, strutturato secondo l'intelletto economico (l'*utile* della *Fenomenologia*), non assistiamo a una liberazione [*Befreiung*] completa della soggettività (nonostante il lavoro e nonostante che il lavoro sia fonte di liberazione). Il che comporta contraddizioni etiche, aporie logiche, scacchi ontologici proprio per quel soggetto (il *Geist*) che nell'età moderna vive (o dovrebbe vivere) come “a casa propria e presso di sé”. Cfr. Fabiani (2011, 109 e ss.)

<sup>33</sup> Per una trattazione complessiva dell'*abitudine* nella storia della filosofia vd. Piazza (2018); su Hegel, vd. anche Finocchiaro (2020); ma non si può prescindere da Ferrarin (2001, 278 e ss.) È decisivo l'aver sottolineato l'analogia strutturale che accomuna *anima* e *mano*, sia in Aristotele che in Hegel, la loro *plasticità*, cioè l'aspecificità funzionale di entrambe come specifica risorsa dell'umano e contemporaneamente la distanza tra i due filosofi in merito al rapporto che intercorre fra l'umano e il naturale come tale: «That this is far from trivial is shown by Aristotle's explicit comparison of the hand and the soul. The soul is somehow all things (*Hê psuchê ta onta pôs esti panta*, *De an.* III 8, 431b 21): it can become them all by knowing them in actuality. “It is not the stone that is in the soul, but its form; so that the soul is like a hand. As the hand is the instrument of all instruments, so is the intellect the form of forms” (*De an.* III 8, 431b 29–432a 2). What is common to hand and soul-intellect is their plasticity: human beings' very lack of specialization is not a plight but their strength, for it opens up a broad range of possibilities – to use and to know anything in principle. Unlike the intellect, the hand has a form of its own; but it still can adapt to several different tangible objects. It can use and fabricate tools which have a separate existence from us. One of the defining characteristics of touch is that it requires externality. The hand is the most practical mediation between the soul and such externality, just as the skin is the medium between inner and outer. [...] As is the case throughout the Anthropology, the main difference between Hegel and Aristotle is that Hegel emphasizes man's pre-intentional and later explicit will, even in the lowest forms of his natural life. For Aristotle, instead, man's divinity is part of the cosmos, not symptomatic of a break with it. The inferior is in service of the superior; it is not thoroughly shaped by it.» [Ferrarin (2001, 306 e ss.)] Sulla *plasticità* in Hegel, cfr. almeno Malabou (1996).

A un certo punto, l'*anima* del sentimento rompe [*bricht*] con la sua corporeità – è un salto, come lo è la nascita del feto – nel senso che passa da una condizione di totale immersione e indistinzione con la sfera particolare del *Gefühl*, a una presa di distanza, per farsi valere come universalità, dapprima astratta (dominio dell'anima sul corpo) e poi concreta (compenetrazione anima e corpo) [Enz.§409]<sup>34</sup>. Rompere e poi ricucire: questo è l'obiettivo finale, che si rinnova costantemente, vista la proteiformità e instabilità dell'animo umano. Come per la vicenda del riconoscimento finale del VI capitolo della *Fenomenologia*, così anche qui, l'onere della conciliazione è tutta a carico dell'azione, della prassi, del *fare* più che dell'*essere-conoscere*. Un fare che ha come obiettivo l'*avere*, il possesso e il controllo intenzionale di processi psico-fisici che attengono: alla resistenza di fronte alle avversità ambientali, fisiche e morali; all'indifferenza verso e al differimento dell'appagamento immediato dei desideri/impulsi; infine e soprattutto, all'acquisizione di abilità, che tramutino il corpo in vero e proprio strumento. Uno strumento in grado di produrre a sua volta strumenti, grazie all'uso libero della mano, un'acquisizione di secondo grado, ottenuta grazie al conseguimento intenzionale della posizione eretta. Ma quale definizione Hegel propone per abitudine? Quale la sua genesi esatta? Si passa cioè dall'anima del sentimento, lasciandosela definitivamente alle spalle, all'anima dell'abitudine? Come se quest'ultima fosse un altro tipo di anima? Le cose sono molto più complicate di quanto ci si possa immaginare.

Nelle considerazioni scientifiche dell'anima e dello spirito si suole sorvolare sull'abitudine, o perché la si considera qualcosa di spregevole, o piuttosto, anche, perché rientra tra le determinazioni più difficili. [Enz.§410A]

L'abitudine è propriamente quel processo di attivazione dell'animo che rende [*macht*] l'essere umano effettivamente tale, in grado cioè di dominare e sintetizzare riportandole a sé, le infinite e particolari sollecitazioni interne ed esterne, da cui è naturalmente investito; di dominarle con la forza di volontà, con l'esercizio, la ripetizione, con la fatica dell'apprendimento, con la *tecnica* [*technisch gebildet*], facendo del proprio corpo uno strumento al servizio della propria liberazione [Enz.§410A e Z]. Potremmo dire così: l'essere umano è tale nella misura in cui, a un certo punto, si rende conto di non coincidere totalmente con la propria naturale corporeità – Io non sono il mio corpo – e tuttavia, al contempo, opponendosi a questa, si rende altresì conto di poterla plasmare, produrre e ri-costruire – Io sono il mio corpo – secondo schemi, logiche e paradigmi non presenti in natura, ma culturali o secondo-naturali. L'abitudine intesa pertanto come duplice processo di esternalizzazione del mio corpo (la mano come strumento aspecifico/indeterminato) e reinternalizzazione di quelle specifiche funzioni acquisite in corso d'opera. La liberazione che si realizza tramite abitudine, rimane pur sempre astratta e formale, perché l'essere umano è e resta un essere di natura, un'anima della sensazione e del sentimento; ma soprattutto perché, proprio la strumentalizzazione/esternalizzazione del corporeo, il rendere meccanico il mio fare, se da una parte garantisce all'anima di non perdere la propria integrità e coincidenza con sé – affogata com'è nella infinita particolarità delle sensazioni e dei sentimenti –, dall'altra la rende *schlavenhaft* di quegli automatismi che lei stessa ha posto in essere: «[...] nell'*abitudine* la nostra coscienza è al tempo stesso *presente* nella Cosa, *interessata* ad essa e tuttavia, per converso, *assente* da essa, [...] dando quindi loro [alle manifestazioni esteriori dell'abitudine] la figura di qualcosa di *meccanico*, d'un mero *effetto naturale*.» [Enz.§410Z] D'altronde, per quanto possa sembrare paradossale, abituarsi e adattarsi alla vita è lo stesso che abituarsi e prepararsi alla morte. L'anima *effettivamente reale*, l'ultima parte dell'*Antropologia* – con le sue determinazioni patognomiche (passeggere) e fisiognomiche (permanenti) [Enz.§411Z] – che ha ridotto a mero *segno* il proprio corpo, perde con ciò il suo significato di *anima*, pervenendo così,

---

<sup>34</sup> Strumentalizzare il proprio corpo avvia il processo di soggettivazione umana: «What is at stake here is no longer, as in Jena, the power to reduce reality into images, the *Einbildungskraft*, but rather the need to express a form of knowledge that finds first and foremost in the body its instruments of expression. Corporeity therefore assumes a central function in the process of subjectification, a role it did not have before.» Achella (2022, 26).

dice Hegel, a *coscienza* [Enz.§412]. Siamo ormai oltre la nozione platonico-aristotelica di anima, utilizzata da Hegel fino in fondo, in modo radicale, fino all'estenuazione.

Riguardando il cammino espositivo percorso, ovvero ripercorrendolo all'inverso, ci rendiamo conto che vi erano già tutti i presupposti affinché l'essere umano fosse messo nelle condizioni di intraprendere processi di apprendimento – γνῶθι σεαυτόν – intersoggettivi e intrasoggettivi, sulla base dei quali ridefinirlo nei termini di spirito, *Io che è Noi e Noi che è Io*.

## 8. Riconoscimenti: *Anerkennung, der Kampf um Anerkennung, Anerkanntsein*

Proviamo a tirare le somme del nostro tentativo di lettura del testo enciclopedico, l'*Antropologia*, alla luce di un paradigma pratico e teorico, etico ed epistemico al tempo stesso, quale quello del riconoscimento, che è evidentemente pervasivo, non solo nella *Fenomenologia* del 1807, ma in tutta la sistematica hegeliana<sup>35</sup>.

Nel percorso tracciato fin qui, l'*Anerkennung* si presenta innanzitutto come struttura e principio trascendentale, principio di spiegazione e principio regolativo al tempo stesso, sulla cui base configurare la soggettività umana, la sua genesi e soprattutto il rischio del suo declino; ma anche come lotta a morte, conflitto radicale, *der Kampf*, che inevitabilmente e senza garanzie di soluzione sorge fra individui umani, calati in una dimensione naturale e predatoria – dalla quale non è possibile uscire, come non è possibile disincarnarsi – e che tuttavia trova una soluzione sul piano storico culturale in età premoderna, con l'instaurarsi di rapporti sociali di dominio e sfruttamento, basati su rapporti di dipendenza personale; sia, infine, come riconoscimento operante, *Anerkanntsein*, che avviene sul terreno dell'età moderna, nella società dell'Illuminismo, dell'economia politica classica e della coscienza morale kantiana, dove ciascuno è padrone e servo dell'altro, e dove in teoria non ci sarebbe più bisogno di lottare. Fondamentale è il ruolo giocato dall'attività lavorativa da una parte e dall'attività linguistica dall'altra, come tecniche di mediazione pratica, materiale, che permettono il realizzarsi di contesti intersoggettivi (compiuti o meno che siano), la cui trama – mai scontata e disposta su diversi livelli di complessità – costituisce quella seconda natura, l'eticità dello spirito, che secondo Hegel caratterizza la forma principale di vita dell'essere umano.

Resta paradigmatica – perché apre al/il *sapere assoluto*<sup>36</sup> – la conclusione del VI capitolo della *Fenomenologia*: «Nel riconoscimento “orizzontale” fra le due autocoscienze, il quale delinea la situazione di un confronto fra individui liberi e uguali si attua, simultaneamente, il riconoscimento “verticale” dello spirito che trova se stesso. Avviene così il compimento finale dell'intera *Fenomenologia*, il punto in cui esperienza della coscienza e manifestazione dello spirito vengono a coincidere. Questa versione del riconoscimento, per il suo spessore storico, per il suo confrontarsi col problema epocale della libertà di tutti e di ciascuno, con il rischio che il conflitto fra individualità separate sprigioni tutta la sua forza distruttiva, mostra chiaramente di essere molto di più dell'affermazione del principio etico di un'uguaglianza intersoggettiva.»<sup>37</sup>

Potremmo avanzare l'ipotesi che, *l'esser presso di sé nel proprio esser altro come tale*, abbia la sua archeologia proprio nell'*anima* e nella sua essenziale indeterminatezza; una figura fenomenologica *ex ante*, condizione minima di possibilità a che l'uomo – questo essere naturale in mezzo ad altri esseri naturali – divenga un *Sé* strutturato e determinato da dinamiche riconoscitive, verticali e orizzontali al tempo stesso, fin dal suo primissimo vagito. Senza però che si abbia mai e

---

<sup>35</sup> «[...] ciò che rende estremamente proficuo l'approfondimento della questione dell'*Anerkennung* e la rende meritevole di essere posta al centro dell'interpretazione della *Fenomenologia* consiste nel suo offrire il modello stesso della forma di sapere che Hegel persegue, illuminando una filosofia che ricerca un incontro non appropriativo con i suoi contenuti, che nel negarli-innalzarli al conoscere, si propone di salvaguardare la loro specificità e di lasciarli manifestare.» Vinci (2021, 14).

<sup>36</sup> *Ivi*, 15.

<sup>37</sup> *Ivi*, 14.

poi mai alcuna garanzia di successo, ovvero che si conservi, come se fosse una rendita di posizione, la stabilità, il *telos*, il senso, di volta in volta faticosamente raggiunto.

È per questo che riteniamo estremamente illuminante – perché ci prospetta una archeologia della *Fenomenologia* – il seguente testo di F. Valentini:

La prima esperienza della coscienza che incontriamo è l'esperienza sensibile. Ma bisogna precisare che non si tratta dell'esperienza più elementare che il soggetto fa: vi sono, prima di essa, esperienze anteriori fatte in uno stato di semicoscienza, esperienze di un sentire che non distingue il senziente dal sentito o non lo distingue lucidamente. Si tratta del mondo della vita [...]. Qui l'uomo è appunto un vivente, a immediato contatto con le cose, in intima inerenza alle cose. Nella *Enciclopedia* queste esperienze saranno illustrate nell'*Antropologia* [...]. Le ricordate esperienze proprie del mondo della vita segnano appunto questi risvegli (la metafora è hegeliana), cioè questo diventar due dell'esperienza [...]. In questo senso [...] la coscienza sensibile dell'*Enciclopedia* nasce [...] dalle esperienze descritte nell'*Antropologia* [...]<sup>38</sup>

## BIBLIOGRAFIA

### OPERE COMPLETE di Hegel

W = G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Red. E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-71. Consultate in edizione elettronica: Hegel-Werke auf CD-ROM *Vollständige Werksausgabe von Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, ISBN 978-3-933689-05-4 [Il testo è citato indicando il volume e poi la pagina].

### OPERE SINGOLE di Hegel

*Ästh* = *Vorlesungen über die Ästhetik*, W 13-15; tr. it., N. Merker, 2 voll., Einaudi, Torino 1997. [citazione dalla tr. it.]

*Enz* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), W 8-10; tr. it., V. Verra, *La scienza della logica*, UTET, Torino 2010, vol. I; *La filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, vol. II; tr. it., A. Bosi, *La filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2000, vol. III [Il testo è citato indicando il numero del paragrafo § seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*].

*G/J* = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1-4, hrsg. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner 1986-1996; tr. it., R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009 [citazione dalla tr. it.]

*PhG* = *Phänomenologie des Geistes*, W 3; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008 [citazione dalla tr.it.]

*Rph* = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, W 7; tr. it., G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1991 [Il testo è citato indicando il numero del paragrafo § seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*].

---

<sup>38</sup> Valentini (2011, 35). Lo stesso Valentini istituisce una stretta corrispondenza interna alla sistematica hegeliana fra il mondo della vita della *Fenomenologia*, l'*Antropologia* enciclopedica e le prime categorie della *Scienza della logica*. Quanto tutto questo possa aprire a una lettura non scontata dei testi hegeliani, ci ripromettiamo di indagarlo altrove.

VG = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in W 18-20.

WdL = *Wissenschaft der Logik*, W 5-6; tr. it., A. Moni, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2011 [citazione dalla tr. it.]

### OPERE DI ALTRI AUTORI

- Achella S. (2020), *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna: il Mulino.
- *et aliae* (a cura di) (2022), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- *The Dark Side of Thought. The Body, the Unconscious and Madness in Hegel's Philosophy* in Achella 2022: 23-36.
- Biscuso M. (1997), *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Milano: Guerini e associati.
- (2021), «*L'ultima Thule*». *Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Napoli: IISF Press.
- Bonito Oliva R. (1995), *La magia dello spirito e il «Gioco del concetto». Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- Chiereghin F. (1989), *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in «*Verifiche*» XVIII (3): 239-281.
- (1994), *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci.
- (1995), *L'Antropologia come scienza filosofica*, in Illetterati L. *et alii* (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento: «*Quaderni di Verifiche*», 6: 429-454.
- (2006), *La funzione dell'inconscio ne "Lo spirito vero" della "Fenomenologia dello spirito" e le dinamiche dell'inconscio nel "simbolismo inconscio" delle "Lezioni sull'estetica" di Hegel*, in «*Verifiche. Rivista Trimestrale di Scienze Umane*», 35 (3): 133-198.
- Cortella L. (2023), *L'ethos del riconoscimento*, Roma-Bari: Laterza.
- Corti L. (2016), *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Bologna: Pendragon.
- Croce B. (2005), *Intorno al magismo come età storica* in Id., *Filosofia e storiografia* (1° ed. 1948), Napoli: Bibliopolis: 185-199.
- De Laurentiis A. (2021), *Hegel's Anthropology Life, Psyche, and Second Nature*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- De Martino E. (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in «*Aut Aut*», XXXI: 17-38.
- (2017), *Il mondo magico* (1° ed. 1948), Torino: Bollati Boringhieri.
- Fabiani C.M. (2006), *Il riconoscimento in Hegel*, in *Dialettica&Filosofia* on line:  
<http://dialetticaefilosofia.it/scheda-didattica-percorsi.asp?id=14> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- (2007), *L'ineffabile, l'anima e l'origine*, *Dialegesthai* on line:  
<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/carla-maria-fabiani-01> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- (2011), *Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella Filosofia del diritto di Hegel*, Lecce: Pensamultimedia.
- Feola G. (2016), *Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel De anima di Aristotele (III 4-5)*, in: «*Methodos*», 16 /2016, *La notion d'Intelligence (nous-noein) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme*, edizione digitale <https://journals.openedition.org/methodos/4294> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- Ferrarin A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2007), *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «*postfilosofie*», n. 4, on line:  
<https://doi.org/10.15162/1827-5133/920> [ultima visualizzazione 15/07/2023]

- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- Finocchiaro V. (2020), *Il concetto di abitudine in Hegel fra natura e storia*, in «Paradigmi» Fascicolo 1, gennaio-aprile: 67-84.
- Fronterotta F. (2006), *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psicofisiologia nel Timeo platonico*, in «Études platoniciennes 2|2006 Le Timée de Platon» in ed. digitale URL: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1068> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- Honneth A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.
- Iannelli F., Olivier A.P. (2022), *En traduisant Hegel. Traducendo Hegel Aesthetic theory and/in Translation practice* in: «Studi di estetica», anno L, IV serie, 1/2022: 157-197.
- Illetterati L. (1995), *Natura e ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento: Verifiche.
- (2016), *Nature, Subjectivity and Freedom: Moving from Hegel's Philosophy of Nature*, in Testa I., Ruggiu L. (a cura di) (2016): 183-201.
- (2020), *Nature and Technology: Towards an Antinaturalistic Naturalism*, in «Pólemos» *Filosofie della tecnica, teorie, mezzi, prassi*, a cura di M. Capasso e D. Cecchi, Numero 2, dicembre: 15-33.
- Landucci S. (1976), *Hegel: la coscienza e la storia*, Firenze: La Nuova Italia.
- Losurdo D. (2010), *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in «Critica marxista», 5: 40-49.
- Malabou C. (1996), *L'avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris: Vrin.
- Mancina C. et alii (a cura di) (2009), *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, «Archivio di Filosofia», 77, 2-3/2009.
- Masciat J., Tortorella S. (a cura di) (2019), *Hegel & Sons. Filosofie del riconoscimento*, Pisa: ETS.
- Maurer C. (2021), *La razionalità del sentire*, Trento: Verifiche.
- Marx K. (1974), *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma: Editori Riuniti.
- Nuzzo A. (2014), *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation. The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in Stern D.S. (2014), 1-17.
- Piazza M. (2018), *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna: il Mulino.
- Schelling F.W.J. von (2022), *Sullo spirito della filosofia platonica*, a cura di L. Follesa, Milano-Udine: Mimesis.
- Severino G. (1983), *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova: il melangolo.
- Stern D.S. (a cura di) (2014), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Albany (NY): SUNY Press
- Testa I. (2008), *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in *Il problema 'mente-corpo'. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, a cura di M. Giannasi e F. Guadalupe Masi, Milano-Udine: Mimesis: 139-158.
- (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano: Mimesis.
- Testa I., Ruggiu L. (a cura di) (2016), *"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, Leiden-Boston: Brill.
- Valentini F. (2001), *Soluzioni hegeliane*, Milano: Guerini e Associati.
- (2006), *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, Capitolo quinto, A, B*, in: «Pólemos» I. 1. (2006): 9-25, on line: <https://www.rivistapolemos.it/50/?lang=it> [ultima visualizzazione 15/07/2023]
- (2011), *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Napoli: La scuola di Pitagora Editrice.
- Vinci P. (1999), *"Coscienza infelice" e "anima bella". Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- (2021), *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito. Il sapere assoluto*, Napoli: IISF Press.