



IL PECCATO ORIGINALE DELLA LIBERTÀ. UN PERCORSO HEGELIANO SULLA “NATURA UMANA”.¹

DI CARLA M. FABIANI

§1. L’ANTHROPOS DEL RICONOSCIMENTO²

Vorremmo qui mostrare alcune linee dell’antropologia hegeliana chiedendoci se in Hegel sia possibile rintracciare una precisa concezione dell’uomo e della natura umana.

Diremmo che la risposta in parte è affermativa: lo spirito hegeliano, il *Geist*, ha fattezze e movenze decisamente antropomorfe e tematizzabili antropologicamente. Pensiamo alla lotta per il riconoscimento della *Fenomenologia dello spirito* del 1807³, la cui miccia scatenante è la *Begierde*, appetito o desiderio, desiderio di riconoscimento che contraddistingue l’*anthropos* in quanto autocoscienza. Siamo su un piano squisitamente antropologico, nel senso che il piano storico vero e proprio ancora non è dato a quest’altezza nell’esposizione fenomenologica. La *Fenomenologia*, come si sa, è il racconto filosofico-speculativo che *post festum* ricostruisce l’intera esperienza – storica ed esistenziale – già percorsa e conclusasi con l’emancipazione della coscienza da forme mentali e culturali affette da rigide unilateralità. La filosofia speculativa dunque sorge come radicale emancipazione da logiche e pratiche che rifiutano l’alterità, il farsi altro e solo poi tornare in sé. All’altezza del *Selbstbewusstsein* – quel momento della *Fenomenologia* che raffigura l’individuazione coscienziale in termini di interiorizzazione dell’alterità – abbiamo inizialmente una situazione preistorica, a cavallo fra natura e spirito, una condizione dell’umano non ancora propriamente storicizzata. Non è infatti un caso che, prima di introdurre la *lotta*, Hegel si attardi a descrivere un’esperienza non propriamente fenomenologica quale la *vita*: «Questo circolo nella sua totalità costituisce la vita. [...] La vita è il Tutto che si sviluppa, che dissolve il proprio sviluppo e che in questo movimento si mantiene semplice.»⁴ Essa appartiene a una dimensione analoga a quella dell’*anima* dell’*Antropologia sistematica*⁵, dove il piano fenomenologico in senso stretto non è ancora dato. Come l’*Antropologia* segna il passaggio dalla *Naturphilosophie* alla *Philosophie des Geistes*, così, nella *Fenomenologia*, la *vita* rappresenta la soluzione di continuità fra il “regno della natura” e il “regno dello spirito”. Il passaggio dalla *vita* alla *lotta* storicizza la coscienza,

¹ Il testo è pubblicato in: M. Signore (a cura di), *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, Pensa Multimedia, Lecce 2008, pp.55-67.

² Abbreviazioni delle opere hegeliane citate nel testo: *Werke in zwanzig Bände*, herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 Bd.e, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970 (1986), indicate con [W] e il numero del volume; *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft-Hegel-Archiv Bochum, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bd.e, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 e ss., indicate con [GW] e il numero del volume; *Jenenser Realphilosophie I: Philosophie des Geistes (1803-04)*, in *Jenaer Systementwürfe I, G.W.*, vol. VI, hrsg. von K. Düsing e H. Kimmerle, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1975, trad. it. a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, 1984 (1971), indicata con [J.R.P.I]; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), con le *Aggiunte*, in W, Bd. VIII, trad. it. in tre voll. (a cura di V. Verra et alii), Torino 1981 e ss., indicata con [Enz.] a seguire il numero del paragrafo seguito da A per *Anmerkung* e Z per *Zusatz*; *Phänomenologie des Geistes*, in W, Bd. III, pp. 11- 591, trad.it. a cura di V. Cicero, Milano 2000, indicata con [Phän]; *Wissenschaft der Logik*, in W, Bd. V e VI, trad. it. a cura di A. Moni e C. Cesa, *Introduzione* di L. Lugarini, in due voll., Roma-Bari 1988³, indicata con [WdL] e il numero del volume; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in W, Bd. VII, trad. it. a cura di G. Marini, con le *Aggiunte* di E. Gans tradotte da B. Henry, Roma-Bari 2001, indicata con [Rph.] e il numero del paragrafo con A (Annotazione) o con Z (Aggiunta). Là dove previsto verrà segnalata prima la pagina tedesca e poi quella della rispettiva traduzione italiana.

³ *Phän.* p. 145 e ss.; p. 275 e ss.; ma anche *Enz.*, § 426 e ss.

⁴ *Phän.*, p. 141; p. 269.

⁵ *Enz.*, §§ 388-412



l'esperienza di coscienza e la trattazione ad essa dedicata. E infatti l'autocoscienza è innanzitutto *Begierde*, appetito come impulso spontaneo e volontario che si dispiega in un contesto già interumano, in cui cioè l'esperienza della coscienza è l'esperienza di un *individuo vivente*⁶: la vita *individualizzata* del genere umano sul pianeta Terra⁷.

⁶ [*das Leben als Lebendiges*]: cf. *Phän.*, p.140 e ss.; p. 267 e ss.

⁷ Le parole di Dilthey rappresentano a nostro avviso un commento appropriato a questi passi hegeliani: «Così la vita spirituale di un uomo è una parte, isolabile solo per astrazione, dell'unità psico-fisica di vita [*der psycho-physischen Lebenseinheit*] quale si presenta un'esserci e una vita dell'uomo [*ein Menschendasein und Menschenleben*]. Il sistema di queste unità di vita è l'effettualità [*Wirklichkeit*], che costituisce l'oggetto delle scienze storico-sociali.» (W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. a cura di G. A. De Toni rivista da G. B. Demarca, Milano 2007, p.27). Sebbene in Hegel non sia presente una esigenza di fondazione delle *Geisteswissenschaften* – se non altro perché la fondazione fenomenologica si autotoglie – tuttavia, come in Dilthey, il contenuto della filosofia dello spirito è proprio il processo e/o la connessione vitale individualizzata, la quale costituisce lo stesso contenuto delle scienze naturali, salvo il fatto che quest'ultime approcciano l'oggetto in modo *estrinseco*: «Se prendo avvio dall'esperienza interna, trovo il mondo esterno complessivo dato nella mia coscienza, trovo che le leggi di questo intero della natura [*Naturganzen*] stanno sotto le condizioni della mia coscienza e sono dunque dipendenti da esse. È questo il punto di vista che la filosofia tedesca a cavallo tra il diciottesimo secolo e il nostro designò come “filosofia trascendentale”. Se per contro prendo la connessione della natura [*Naturzusammenhang*] così come essa sta dinnanzi a me come realtà nel mio cogliere naturale, e scorgo fatti psichici [*psychische Tatsachen*] coinseriti nella sequenza temporale di questo mondo esterno così come nella sua ripartizione spaziale, se trovo alterazioni della vita spirituale dipendenti dall'intromissione attuata dalla natura stessa o dall'esperimento [...] allora nasce la concezione del ricercatore della natura, che si addentra dall'esterno all'interno, dall'alterazione materiale all'alterazione spirituale. Così l'antagonismo tra il filosofo e il ricercatore della natura [*Naturforscher*] è condizionato dall'opposizione tra i loro punti di vista.» (*Ivi*). A questo proposito risulterebbe quanto mai opportuno il rimando al testo fenomenologico del *beobachtende Vernunft* nella sua versione di “osservazione della Natura” (*Phän.*, p. 187 e ss.; p. 351 e ss.). Ma su questo qui basti il rinvio a L. ILLETTERATI, *Natura e ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento 1995 e, dello stesso autore, la preziosa risorsa *on line*: <http://www.filosofia.lettere.unipd.it/schede/illetterati/moduloA.doc>. in cui si legge alle pp. 23 e ss.: «La critica che Hegel muove alle scienze – o per meglio dire a ciò che nelle scienze va oltre le scienze stesse – sembra in effetti tutta tesa a mettere in luce il presupposto metafisico di tipo idealistico (in senso coscienziale) che appartiene proprio a quella forma di conoscenza che si presenta invece apparentemente come una sorta di adeguazione al dato dell'esperienza o che pretende comunque di fondare se stessa in un dato che si rivela in realtà essere costruito e plasmato attraverso strumenti categoriali che la scienza della natura assume in generale in modo irriflesso e quindi come un alcunché di semplicemente presupposto. La critica all'atteggiamento conoscitivo delle *Naturwissenschaften* quale si articola nel percorso della *Beobachtung der Natur* non mira a delegittimare i risultati cui giungono le *Naturwissenschaften* per proporre un approccio alternativo alla realtà naturale che troverebbe concretizzazione nella filosofia della natura come seconda parte del sistema delle scienze filosofiche. Il rapporto fra *Naturwissenschaft* e *Naturphilosophie* non è in Hegel né un rapporto di reciproca esclusione, né un rapporto di competizione. Anzi riconoscendo esplicitamente al lavoro delle scienze della natura il ruolo di presupposto necessario alla nascita di una considerazione filosofica del mondo, Hegel mostra esplicitamente come l'idea stessa di una filosofia della natura sia intimamente intrecciata al lavoro concreto delle *Naturwissenschaften*. E questo perché compito e intento della filosofia della natura non è quello di dedurre la natura dalla logica, quanto semmai quello di assumere e discutere i risultati delle scienze della natura nel tentativo di giustificarli fuori da un assunto metafisico di tipo soggettivistico e idealistico e secondo l'autodeterminazione del concetto (*nach der Selbstbestimmung des Begriffs*). Dove è evidente che se da un lato questo tentativo di giustificare *nach der Selbstbestimmung des Begriffs*, e dunque filosoficamente, le nozioni di cui la scienza fa uso o che la scienza produce pone la filosofia della natura su un livello di discorso diverso rispetto e non sovrapponibile a quello delle *Naturwissenschaften*, è altrettanto evidente, però, che questo ulteriore livello del discorso, quello filosofico, nella misura in cui mette in discussione, come si è visto nel caso delle scienze dell'organico, il concetto su cui quelle scienze si fondano, assume un ruolo essenzialmente critico nei confronti delle *Naturwissenschaften*. La filosofia può criticare delle scienze ciò che in esse va oltre le scienze stesse, può mettere in questione quella metafisica che come già osservato da Kant, per quanto inconsciamente, costituisce uno sfondo imprescindibile di qualsiasi pratica scientifica. Ma la messa in discussione di ciò che costituisce lo sfondo – per altro non riconosciuto - di una determinata pratica, la messa in questione di ciò che una certa forma di discorso assume fondativamente come noto, non è mai, per quella pratica o per quel discorso, qualcosa di innocuo.»



Se per la *coscienza* la vita è il processo del genere così come esso si dà in natura (è nuda vita, immediatezza), per l'*autocoscienza* esso è interiorizzato, storicizzato, riflesso (mediato dal rapporto con un'altra autocoscienza). L'autocoscienza si rappresenta a sé stessa come autocoscienza nel mentre vive=desidera, e così facendo produce cultura, storia, una "seconda natura". Essa è quel barlume di soggettività che traspare nel flusso inarrestabile della vita: «Attraverso il processo con la natura esterna, l'animale dà alla certezza di se stesso, al suo concetto soggettivo, la verità, oggettività, come individuo *singolo*. Questa *produzione* di sé è quindi autoconservazione o *riproduzione*, ma inoltre, *in sé* [cioè "per noi"], è la soggettività diventata prodotto, al tempo stesso superata come *immediata*; il concetto, così congiuntosi con se stesso, è determinato come *universale concreto*, genere [*Gattung*] che entra in rapporto e nel processo con la singolarità della soggettività.»⁸

Che l'autocoscienza sia *desiderio* vuol dire che la sua intima struttura psico-fisica funziona proprio come il processo del genere, ma in modo *riflesso*: la coscienza in quanto autocoscienza funziona come il "circolo della vita" e si riflette in questo suo movimento, storicizzandosi, lasciando cioè tracce riconoscibili. Essa produce storia mentre riproduce la sua nuda vita. L'attitudine autocoscienziale differisce quindi da quella del semplice *Bewusstsein* in quanto è vita riflessa, soggettività posta e quindi, per noi, è già spirito. Che poi l'autocoscienza sia per Hegel la verità della coscienza, corrisponde in sostanza alla sua visione quasi assiomatica secondo cui la *relazione* viene prima dei termini⁹.

Abbiamo un'esperienza attribuibile specificamente alla natura umana individuale: il desiderio come impulso [*Trieb*] che, rivolto a un oggetto esterno, avverte la propria interna contraddizione. «Il non vivente [*Nichtlebendige*] non ha impulsi, poiché non può sopportare la contraddizione, ma perisce, quando l'altro da sé penetra in lui [*in es eindringt*]. L'essere animato [*Beseelte*] e lo spirito al contrario hanno necessariamente l'impulso, poiché né l'anima né lo spirito possono essere senza avere in sé la contraddizione, ed avere di essa o sentimento o sapere.»¹⁰ L'essere umano, in quanto natura vivente [*Lebendiges*]¹¹ che dice "Io=Io", avverte il desiderio-impulso di sentirselo dire anche dall'altro, il quale dal canto suo è anch'esso un'autocoscienza desiderosa di riconoscimento. Universalizzazione e individuazione – processi che nel genere non possono mai essere tenuti separati – anche nell'esperienza dell'autocoscienza si presentano come inscindibili, sebbene in modalità autoriflessa e interiorizzata.

L'autocoscienza [*Selbstbewusstsein*] è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto [*als ein Anerkanntes*]. [...] Il concetto di questa unità dell'autocoscienza nella sua duplicazione, [...] è un intreccio che presenta molti aspetti e ha molti significati [*ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung*]. [...] L'ambiguità [*Doppelsinnigkeit*] di ciò che è differenziato è insita nell'essenza stessa dell'autocoscienza [...]. L'esposizione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione [*Verdopplung*] ci presenta il movimento del *riconoscimento* [*die Bewegung des Anerkennens*]¹².

La lotta fra le due autocoscienze in campo è innescata dalla pretesa (che si presenta come offesa) di riconoscimento unilaterale ed esclusivo da parte di ciascuna. Entrambe sono innanzitutto *esseri viventi* che non restano però tali e quali nel corso del loro ciclo vitale: il loro fare autoriproduttivo

⁸ *Enz.*, §366.

⁹ Su questo cf. F. VALENTINI, *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo quinto*, A, b, in "Pólemos" Materiali di filosofia e critica sociale, *La serie delle azioni. Percorsi della filosofia hegeliana*, Anno I, Febbraio 2006, pp. 9-25.

¹⁰ *Enz.*, §426Z

¹¹ *Phän.*, p. 140; p. 267.

¹² *Ivi.*, p. 144-145; p. 275. Per il commento cf., L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, Padova 2002, pp. 257 e ss.



assume spontaneamente movenze autoriflessive, autocoscienti [*lebendiges Selbstbewusstsein*]¹³. E tuttavia, riprodursi e con ciò riconoscersi, per tali esseri viventi (gli uomini), è un'attività che mette in gioco la vita. In questo senso abbiamo un'autocoscienza *pura*, un *Io*, senz'altra determinazione naturale, perché la vita può essere negata, la coscienza può metterla in gioco, al fine di essere riconosciuta come puro Io.

La struttura del *Selbstbewusstsein* si presenta intrinsecamente doppia e ambigua: la *Doppelsinnigkeit* (il doppio senso) che scatena la lotta fra le due distinte autocoscienze risulta, a ben vedere, dalla stessa dualità strutturale dell'autocoscienza umana. Essa è contestualmente sia autocoscienza verticale (*in sich, Noi che è Io*) sia orizzontale (*ausser sich, Io che è Noi*): è il risultato dell'incrocio fra due dimensioni antropologiche che, quando l'incrocio regge, configura il *Selbst* come *Geist* e non più solo come autocoscienza¹⁴. Se l'incrocio non riesce, l'autocoscienza va incontro alla morte – e allora non c'è più nulla da riconoscere – oppure perde la sua indipendenza. In effetti, nella *Fenomenologia*, a quella lotta a morte segue il riconoscimento asimmetrico fra signore e servo; ed è proprio da questa asimmetria che poi prende avvio un cammino di liberazione, affidato al lavoro servile. La mediazione del lavoro libera il servo da rapporti sociali basati su rapporti di dipendenza personale, lo libera dal premoderno e dalla natura; ma, diremmo che, più in generale, pensando anche ad altri analoghi testi di Hegel¹⁵, la *mediazione* del lavoro configura e pone la natura umana – beninteso nella storia moderna – come *seconda natura*, cioè come opera etica dello spirito di un popolo. Una seconda natura, ontologicamente superiore alla natura *tout court*; laddove la superiorità dell'etico sul naturale starebbe nel fatto che in ambito meramente naturale i processi di universalizzazione del singolo passano attraverso la sua soppressione. Pensiamo al *genere*, alla *menschliche Gattung*, al genere definito da Aristotele¹⁶ come continua produzione degli esseri della medesima specie, che, aggiunge Hegel, si realizza tramite la serie infinita delle morti di ciascun singolo¹⁷. Viceversa, il paradigma etico universalizza il singolo sopprimendone la pretesa di valere *ut sic* come universale, ma lo conserva come singolo, lo mantiene in vita¹⁸. In questo senso,

¹³ *Ivi*, p. 143; p. 273.

¹⁴ Scrive a tal proposito Finelli: «“Spirito” (*Geist*) in Hegel significa dunque propriamente, attraverso il rapporto con l'altro, divenire se stesso. Non essere immediatamente e originariamente coincidente con sé, bensì *eguagliarsi a sé solo nel suo rapportarsi all'altro da sé*. Lo Spirito è null'altro che la modalità di questo rapportarsi. [...] Di tanto o meno coincide il soggetto con sé, di tanto o meno quindi la sua relazione con sé – nella dimensione potremmo dire interiore o *verticale* – è ricca e piena o povera e frammentata, quanto più o meno si limita o si espande il suo rapporto – *orizzontale*, potremmo dire – e il suo attraversamento dell'alterità.» (R. FINELLI, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino 2004, pp. 103-104).

¹⁵ Nella *Filosofia dello spirito jense* si legge: «[...] lo strumento si impianta nelle tradizioni, mentre tanto il desiderare quanto il desiderato esistono solo come individui, e come individui periscono.» (*J.R.P.I.*, p. 300; p. 37). «[...] il lavoro non è un *istinto*, bensì un atto razionale [*Vernünftigkeit*], che nel popolo si trasforma in un che di universale, e perciò è opposto alla singolarità dell'individuo, che deve superarsi, e il lavorare esiste proprio perciò non *in quanto istinto*, bensì nel modo dello spirito, nel senso che *il lavoro in quanto attività soggettiva del singolo è tuttavia diventato un che di altro*, una regola universale [...]» (*Ivi*, p. 320; p. 57). Nei più tardi *Lineamenti di filosofia del diritto*: «La civiltà [*Die Bildung*] pertanto nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità non più immediata, naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell'universalità. – Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* [*die harte Arbeit*] contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio [...]» (*Rph* § 187 A)

¹⁶ ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Napoli 1978 (1968), vol. I, pp. 401-402.

¹⁷ «I momenti del processo del genere però, avendo ancora a fondamento l'universale non ancora soggettivo, e neppure un unico soggetto, cadono l'uno fuori dell'altro ed esistono come molteplici processi particolari che si concludono, in diversi modi, nella *morte* del vivente.» (*Enz.*, § 367)

¹⁸ Molto chiaro al riguardo il passo della *Fenomenologia*: «Anche la figura differenziata e semplicemente *vivente* [*nur lebendige*], rimuove, nel processo della vita, la propria autonomia, ma con la cessazione della propria differenza la



per noi, è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: [...] *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. La coscienza ha la propria chiave di volta solo nell'autocoscienza in quanto concetto dello Spirito: lasciandosi dietro la parvenza policroma dell'aldiqua sensibile e la vuota notte dell'aldilà soprasensibile, la coscienza penetra allora nel giorno spirituale della presenza [*Gegenwart*]¹⁹.

A dire cioè che, per noi che ricordiamo il cammino fenomenologico – e che quindi abbiamo presente l'esito a cui giungerà l'esperienza di coscienza: il “perdono del male” e lo Spirito assoluto come compiuta dimensione intersoggettiva²⁰ – già qui è presente virtualmente il concetto di Spirito [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*] il quale emancipa le passate figure di coscienza (la certezza sensibile e la coscienza infelice) da dualismi irredimibili con ciò che esse credevano e/o intendevano fosse il Vero. «*L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto.*»²¹ Lo spirito è presenzialità (*Gegenwart*), è storia presente, agire interumano portato ad effetto qui ed ora, sul piano della storia. L'aldilà della coscienza infelice o l'aldiqua della certezza sensibile, sono esperienze non pienamente spirituali, fondamentalmente unilaterali che, solo alla fine del cammino fenomenologico, nella storia moderna, con la *Bildung* moderna, potranno essere riscattate da un atteggiamento culturale improntato al riconoscimento reciproco o, il che è lo stesso, al *concetto*. All'altezza però del *Selbstbewusstsein*, la visione unilaterale si mantiene in piedi, anche se il Vero, per l'autocoscienza, non è più un oggetto qualsiasi ma è un'altra autocoscienza. L'esperienza del riconoscimento rivelerà ad entrambe la loro eguaglianza spirituale: esse fanno parte del medesimo contesto storico-culturale, parlano lo stesso linguaggio, sono entrambe processi di autoriflessione relazionale, la loro identità *diviene* come ritorno dall'altro. Tale esperienza riconoscitiva pone l'essere semplicemente vivente nella storia; da essere naturale, da natura umana ne fa un prodotto e/o un attore storico-culturale, una “seconda natura”; non solo semplicemente *Mensch* ma *Geist*²².

figura cessa essa stessa di essere ciò che è. Nella negatività di se stesso, invece, l'oggetto dell'autocoscienza è altrettanto autonomo, è per se stesso genere [*Gattung*], flusso universale nella peculiarità della propria figura singola e separata: questo oggetto è autocoscienza vivente [*lebendiges Selbstbewusstsein*].» (*Phän.*, p. 143; p. 273). L'autocoscienza è essere vivente, natura, genere, ma non è solo questo. Essa nel corso del suo ciclo vitale, mantiene intatta la sua figura di *singolo* essere, la quale, al contrario, nel ciclo del *genere* necessariamente muore.

¹⁹ *Phän.*, p. 144; p. 273.

²⁰ *Ivi*, pp. 464 e ss.; pp. 841 e ss.

²¹ *Enz.*, §384A

²² Dice Kojève: «Lo schema dell'evoluzione storica è dunque il seguente: all'inizio, il futuro Signore e il futuro Servo sono entrambi determinati da un Mondo dato, naturale, indipendente da loro: non sono dunque ancora degli esseri veramente umani, storici. Poi, rischiando la vita, il Signore si innalza al di sopra della Natura data, della sua “natura” data (animale), e diventa un essere umano, un essere che crea se stesso nella e mediante l'Azione negatrice cosciente. Quindi, egli costringe il Servo a lavorare. Questi cambia il Mondo reale dato. Si innalza dunque anche lui al di sopra della Natura, della sua “natura” (animale), perché riesce a renderla altra da quello che è. [...] Il processo storico, il divenire storico dell'essere umano, è dunque l'opera del Servo-lavoratore, non del Signore-guerriero. Certo, senza Signore non ci sarebbe stata Storia. Ma questo unicamente perché senza di lui non ci sarebbe stato Servo, e quindi Lavoro.» (A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G.F. Frigo, Milano 1996). Nutriamo tuttavia delle perplessità in merito all'interpretazione kojéviana della *Lotta* come anticipazione di un “conflitto di classe” che avrà come teatro non più la premodernità di rapporti sociali basati su rapporti di dipendenza personale, ma la modernità di rapporti di mercato, almeno formalmente, liberi. In ogni caso, oggi, la dialettica kojéviana fra Natura e “seconda natura” o Storia è significativamente e in parte criticamente ripresa in Italia da R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007, pp. 133 e ss. L'Autore ritiene che la “fine della storia” prospettata da Kojève con l'instaurarsi di uno *Stato universale e omogeneo o Impero*, si caratterizzi proprio nei termini di un «esaurimento dell'azione negativa produttiva di storia, [segnando] al contempo la fine della condizione umana intesa nel suo distacco dal proprio supporto animale e anzi il suo ripiegamento su di esso.» (*Ivi*, p. 138). Esposito cita una nota che Kojève, nella seconda edizione del testo, ha poi però modificato e sostanzialmente criticato. Anche Kojève, dunque, ha nutrito seri dubbi in merito alla configurazione *determinata* di una fine oggettiva della Storia e non, come invece



Ora, tale seconda natura, a detta dello stesso Hegel, non sfugge compiutamente al paradigma naturale, riproponendo all'altezza dello spirito oggettivo, cattive o improprie universalizzazioni, meccanicismi, vuoti di coscienza, violenza e irrazionalità. Questo filone interpretativo del *Geist* hegeliano in senso pratico-antropologico – che può essere fatto risalire alla cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*²³ – ha una sua fondatezza, in quanto fa capo a quello che Hegel chiama “rappresentazione concreta di uomo” e che compare nel cuore del “sistema dei bisogni” della *Filosofia del diritto* del 1821²⁴. Moltiplicazione e scomposizione dei bisogni – e dei mezzi per soddisfarli –, contestuale differimento della soddisfazione degli stessi, è ciò che distingue l'essere umano dall'essere animale: il termine ‘uomo’ corrisponde alla rappresentazione empiricamente concreta di modalità autoriproduttive di sé, tramite un sistema di connessioni messo in atto spontaneamente, senza un piano o inintenzionalmente. Dunque, la concezione dell'uomo in Hegel – stando a questo passo – potrebbe essere ridotta essenzialmente agli aspetti strettamente empirico-materiali del riprodursi in comunità²⁵. Tuttavia, qui Hegel fa espresso riferimento al termine “rappresentazione” [*Vorstellung*] e non “concetto” [*Begriff*] di uomo. Ciò, per dire che, evidentemente, il piano antropologico che qui si vuole evidenziare è legato a dinamiche ancora naturali, perciò non ancora pienamente spirituali (culturali). Gli uomini qui rappresentati, non sono ancora veri e propri soggetti spirituali. Ricordano più 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 (fare economico-etico-politico)²⁶. È a partire da qui che potremmo istituire la seguente identità: la natura umana è

sembra più ovvio, di una sua fine ‘virtuale’, per noi che la interpretiamo e la concludiamo nella nostra determinata lettura. Scrive F. Valentini al proposito: «La storia si fa in uno stato di semicoscienza, e ciò che chiamiamo avvenimento storico ha il suo ostetrico, ma non il suo generatore. E tuttavia, malgrado questo movimento che sfugge al mio controllo e alla mia intenzione, io rimango responsabile della mia opera. Perché non posso spogliarmi della mia universalità. Il significato infine dell'avvenimento non appare immediatamente, ma sarà lumeggiato dallo storico-filosofo che, a processo compiuto, potrà comprenderlo. E tale significato non si serberà intatto, perché è soggetto a mutarsi col mutare dell'universo mentale del successivo storico-filosofo che lo prenderà ancora in esame. Paradossalmente, anzi coerentemente l'“eterno” hegeliano è questo continuo dileguare.» (VALENTINI, *L'uomo è quel che fa*, p.22.)

²³ R. MANFRED, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. 1, 2, Rombach Freiburg 1971-1974.

²⁴ Il concreto della rappresentazione che si chiama uomo: «*das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt*» in *Rph.*, § 190A

²⁵ Già nella *Repubblica* platonica l'origine spontaneo-materialistica della *polis* è esposta in modo molto chiaro: «"Io, dissi, credo che la città nasca perché ciascuno di noi non può certo bastare a se stesso, ma ha bisogno di molti altri. O credi che ci potrebbe essere qualche altra causa originaria per la fondazione di una città?" "Nessun'altra." "Ebbene, allora l'uno ricorre all'altro per bisogno di una cosa e a un altro ancora per un'altra; avendo bisogno di molte cose, molti compagni e persone che si aiutano a vicenda si raccolgono in un solo luogo, e a questa convivenza noi diamo il nome di città. Non è così?" "Certamente." "E uno mettendo insieme le sue cose con un altro non lo fa perché ritiene che ciò sia a sé stesso più vantaggioso?" "E' così." "Allora su, diss'io, facciamo come dal principio una città servendoci del logos. La creerà, così sembra, il nostro bisogno" "Come no?" "Ma il primo e il più grande dei bisogni è quello di procurarsi del cibo per esistere e vivere." (PLATONE, *La Repubblica*, II, 369b-d, trad. it. in *Opere complete*, 6, a cura di F. Sartori, Roma-Bari 1988). Cf., S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Torino 2003, p.43.

²⁶ Su “concetto” e “rappresentazione” e sulla “logica combinatoria” della *Filosofia del diritto*, cf. A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della Filosofia del diritto di Hegel*, Napoli 1990. L'Autrice ritiene che la *Vorstellung* sia operante e operativa autonomamente dal *Begriff* nella *Filosofia del diritto*, realizzando non solo una anticipazione dell'elemento logico in un ambito ontologico che non ha ancora il suo proprio concetto, ma essa va ad esprimere l'esistenza empirica concreta di ciò che nel corso dell'esposizione assumerà una sua figurazione (*Gestaltung*) completa e fondata concettualmente. La rappresentazione è “per la coscienza” – assume valenza fenomenologica e intellettualistica – il concetto è “per noi”. Rimane tuttavia il dualismo e l'irriducibilità delle due logiche all'interno della *Filosofia del diritto*. Possiamo comunque affermare che, almeno all'altezza dello spirito oggettivo, esiste una *Vorstellung* di uomo in Hegel, ma non un *Begriff*. Pensiamo che anche nel corso della trattazione dello spirito oggettivo si possa concludere allo stesso modo.



propriamente una seconda natura, cioè una natura etica nel senso che si identifica letteralmente con l'uomo ricco di bisogni²⁷, il quale differisce nel tempo il soddisfacimento degli stessi tramite mediazione lavorativa, riproducendo così la comunità nel suo insieme.

Tuttavia, manca in Hegel, a nostro avviso, un concetto di uomo, di natura umana; essendo questo piuttosto elevato a spirito, al concetto di spirito, al concetto di oggettiva intersoggettività²⁸, di soggetto autocoscienziale o *Selbst* che, attraverso l'esperienza del riconoscimento conclusivo del sesto capitolo della *Fenomenologia*, si innalza al concetto assoluto (*Io che è Noi e Noi che è Io*).

§2. UNO SGUARDO ALL'ANTROPOLOGIA HEGELIANA.

Possiamo forse ricavare le ragioni di tale mancanza di un concetto (forte) di natura umana da due testi enciclopedici hegeliani: in generale nell'*Antropologia* (la prima parte dello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia*) e più in particolare nella terza *Aggiunta* al §24 dell'*Enciclopedia* del 1830.

All'inizio dell'*Antropologia* la natura umana, ovvero l'aspetto umano della natura, colto nel suo primissimo sorgere all'interno del mondo naturale, viene identificato con l'immaterialità stessa di quel mondo, chiamata da Hegel *anima del mondo*, non però in senso bruniano, ma come "sonno dello spirito", come inconscio, psiche, o meglio come *nous* passivo di Aristotele, che sotto il profilo della possibilità è tutto. Questa indeterminatezza o totale apertura della natura umana, al suo primissimo sorgere, potenzialmente in grado di assumere qualsivoglia forma determinata di coscienza, rivela per Hegel una strutturale instabilità o *cattiva infinità* della stessa.

L'animo dell'uomo e la natura sono il Proteo che continuamente si trasforma [*Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus*] ed è una riflessione che viene molto naturale quella che le cose non sono in sé come si presentano in modo immediato²⁹.

Qualcosa diventa un altro, ma l'altro è esso stesso qualcosa, e quindi diventa ugualmente un altro, e così all'infinito [*Unendliche*]³⁰.

Vien di fatto naturale riflettere sull'*in sé*, chiedersi cioè chi sia veramente Proteo, che cosa sia veramente *natura umana*. Tale riflessione tuttavia appare estrinseca, perché non toglie il *cattivo infinito* che si genera dalle continue trasformazioni con cui è costantemente alle prese la natura dell'uomo ("qualcosa e un altro e così all'infinito"). Il carattere metamorfico, la proteiformità della natura umana, impedisce che essa sia ricondotta alla logica dell'identità. Essa riproduce dicotomie

²⁷ Sarebbe questo l'uomo "ricco di bisogni" ripreso poi da K. MARX nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (in: ID., *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Roma 1974, p. 233). Tuttavia, per Hegel, l'autentica soggettività non si riduce al mero bisogno-desiderio-appagamento, (l'essere umano in quanto *ente generico non alienato*), ma proprio al movimento di alienazione-esteriorizzazione [*Entäußerung*] di sé nell'altro, che può anche andare incontro a esiti estraniati, [*Entfremdung*], da cui il Sé [*Selbst*] non torna più indietro (*in sich*): si rimane soggetti alienati, estraniati, dimidiati o disgregati, addirittura schizofrenici. Ritornare in sé dall'altro è tuttavia il movimento fondante dello spirito hegeliano, del *Geist*, il quale è soggetto saldo e intero proprio in virtù di questa sua virtuosa e ben riuscita circolarità. Ma questo è appunto il concetto di *Geist* e non di *Mensch*.

²⁸ Su questo punto cf., CORTELLA, *Autocritica*, p. 259: «Non v'è dubbio infatti che ritenere l'interazione fra le autocoscienze condizione della singola autocoscienza significa proporre un'argomentazione a sostegno dell'esistenza dell'intersoggettività.»

²⁹ *Enz.*, §28Z

³⁰ *Ivi*, §93



*ad infinitum*³¹. Non può darsi nemmeno un concetto (come unità dei distinti) del cattivo infinito, della natura e della natura umana: il concetto subentra ad essi – che rimangono nell’esteriorità – propriamente come concetto di *Geist*. In altri termini, non sembra che il passaggio enciclopedico dalla *Naturphilosophie* alla *Philosophie des Geistes* sia un passaggio dialettico, cioè tesaurizzatore dell’esteriorità che contraddistingue essenzialmente il paradigma logico-ontologico della natura. Sebbene la vita e l’organismo siano intesi *concettualmente* dalla filosofia della natura di Hegel, tuttavia il concetto è qui un “per noi”, esso attiene propriamente alla dimensione dello spirito.

L’universalità per cui l’animale come singolo è un’esistenza *finita* si mostra in lui come la forza astratta nell’esito a sua volta astratto del processo che avviene al suo interno (§356). La sua inadeguatezza all’universalità è la sua *malattia originaria* e il *germe innato della morte*. Il superamento di questa inadeguatezza è a sua volta il compiersi di questo destino.³²

L’astrazione della morte è ciò che contraddistingue l’animale in quanto essere finito naturale, strutturalmente destinato, proprio in quanto organismo vivente, a degenerare in morta inorganicità. Tuttavia, per la *Naturphilosophie* hegeliana la morte dell’animale (dell’organismo vivente ed anche umano) non dà luogo al *nulla*, non è la devastazione, anzi, presuppone lo spirito e contemporaneamente lo pone. La natura è l’estraneità che non si supera, nel senso dell’*Aufhebung*. Essa tuttavia viene concettualmente pensata dalla filosofia che assume nei confronti del mondo naturale i tratti di una vera e propria *metafisica*, poiché il concetto non appartiene propriamente a quel mondo. E però, proprio in virtù del fatto che quel mondo è strutturalmente aconcettuale, il compito di pensarlo spetta allo spirito assoluto, alla filosofia speculativa. In questo senso lo spirito viene sia *prima* che *dopo* il naturale: «lo spirito è sia prima che dopo la natura, non soltanto l’idea metafisica di essa.»³³

Dunque, possiamo distinguere due piani del “passaggio” da natura a spirito: 1) la filosofia della natura è metafisica poiché *presuppone* il concetto (l’idea logica, il metodo dialettico, l’unità dei distinti) e lo applica al mondo della natura rispecchiandosi in essa, come se questa fosse, per così dire, animata da nessi intrinsecamente concettuali e spirituali (oggettivamente intersoggettivi). La filosofia della natura tuttavia è anche *posta* (giustificata) dalla struttura intrinsecamente aconcettuale del naturale in quanto tale (l’empirico, accidentale), il quale, per essere pensato non può non presupporre l’*idea* (l’elemento logico che avrà la sua adeguata ‘applicazione’ nella filosofia dello spirito) 2) la proteiformità del naturale – «[che] come la fenice [brucia] per venir fuori ringiovanita da questa esteriorità.»³⁴ – è pura inquietudine, che precipita in un risultato calmo, si rovescia nello spirituale, cioè in forme di *coscienza* la cui fenomenologia appartiene ora alla filosofia dello spirito³⁵.

La coscienza sorge spontaneamente nel mondo della natura. Essa però, al suo primo sorgere, non si presenta come chiara manifestazione (*Erscheinung*) dello spirituale: la sua fenomenologia infatti – se stiamo alla sistematica dell’*Enciclopedia* – è preceduta dall’*Antropologia*, cioè da quella trattazione che Hegel dedica alla nozione di *anima*.

³¹ Cf. C. M. FABIANI, *Il male e il suo perdono. Processi di identificazione e di liberazione: Proteo e il Geist hegeliano*, in M. SIGNORE E G. SCARAFILLO (a cura), *Libertà evento e storia*, Padova 2006, pp. 149-165.

³² *Enz.*, §375

³³ *Enz.*, §376 Z

³⁴ *Ivi.*

³⁵ «Questo è il *passaggio del naturale nello spirito*; nel vivente la natura si è compiuta e ha concluso la sua pace, in quanto si rovescia in qualcosa di superiore.» [*Dies ist der Übergang des Natürlichen in den Geist; im Lebendigen hat die Natur sich vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt*] *Ivi.*



È lo spirito immediato che deve dare inizio alla nostra considerazione; ma un tale spirito è lo *spirito naturale* [*Naturgeist*], l'*anima* [*Seele*]. [...] è necessariamente una realtà non ancora mediata, non ancora posta, quindi una realtà essente, esterna allo spirito, una realtà data dalla natura [*durch die Natur gegebene*]. Noi dobbiamo dunque iniziare dallo spirito ancora prigioniero nella natura [*in der Natur befangenen*], relazionato alla propria corporeità [*auf seine Leiblichkeit bezogenen*], che non è ancora presso se stesso, non è ancora libero. Questo fondamento (se così si può dire) dell'uomo [*Grundlage des Menschen*], è l'oggetto dell'antropologia.³⁶

Fondamento dell'uomo è l'*anima*. Il fondamento della natura umana è la *Seele*, “se così si può dire” [*wenn wir so sagen dürfen*]. Perché mai non si può correttamente dire che la natura umana abbia un fondamento e che questo fondamento sia l'anima? Perché essa, secondo la visione hegeliana, è essenzialmente proteiformica, priva di fondamento, priva di stabilità ontologica. La natura dell'uomo è priva di fondamento. Essa, in quanto *natura*, è immediatezza, *Anfang* e *Unsagbar* (ineffabile). Tuttavia è oggetto di riflessione filosofica, è passibile di *giudizio spirituale*, e cioè l'anima (la natura umana) può essere determinata come l'aspetto immateriale della natura, come la potenzialità/passività dello spirito.

L'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'universale immaterialità della natura, la sua vita semplice ed ideale. [...] In questa determinazione ancora astratta, essa non è però che il *sonno* dello spirito; - il *nous passivo* di Aristotele, che secondo la *possibilità* in potenza è tutto.³⁷

L'anima è dimensione sì assoluta ma in potenza. È spirito ma senza il suo concetto. È il lato inconscio del *Bewusstsein*. È l'indeterminato, l'*essere*, l'origine come *Anfang*. Hegel è esplicito a tal proposito nel dire che: «Come nella logica l'essere deve passare ad esistenza determinata, anche l'anima necessariamente progredisce dalla propria indeterminazione verso la determinatezza.»³⁸ Tuttavia siamo *noi* (*für Uns*) che determiniamo l'anima come: anima naturale (la vita del pianeta Terra, le differenze razziali, il carattere e le età dell'individuo), anima del sentimento (corporeità inconscia, psiche, abitudine) e anima effettivamente reale (la corporeità-natura individuata dell'uomo). Lo sviluppo concettuale è impresso al ricco materiale antropologico di modo che si passi alla trattazione della *coscienza* attraverso la mediazione dell'uomo, della natura umana³⁹ ma, a nostro avviso, nella trattazione dell'anima la dialettica non è operante⁴⁰. E non è operante nel senso dell'*Aufhebung*, perché la dimensione antropologica dello spirito non è dotata di *logos* così come non è dotata di *logos* la natura⁴¹. La natura, anche se natura *umana*, non è concetto, e come tale non

³⁶ *Enz.*, §387 Z

³⁷ *Enz.*, § 389

³⁸ *Enz.*, §390Z

³⁹ Afferma significativamente R. Bonito Oliva «Nel genere umano, infatti, l'individuo eccede l'universalità del genere, giacché il suo essere pensante lo pone già oltre la sensazione che chiude il singolo animale nel circolo stimolo-risposta, incapace di alzare lo sguardo, di spingersi oltre la sua immediatezza biologica e ambientale. [...] Secondo Hegel solo l'anima umana costituisce il vero medio tra ideale e naturale, spontaneità e passività, mantenendo l'istanza e il valore di entrambi, ciò che alla natura è precluso [...]. L'uomo è in continuità con la natura, porta in sé questa inadeguatezza solo per ciò che la *natura fa dell'uomo*, per la sua parte ancora sbilanciata sul lato biologico; l'uomo è però anche pensiero in senso soggettivo, *nous* presente come ragione nascosta delle cose, ma anche medio della manifestazione della ragione che governa il mondo.» (Id., *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto". Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Milano 1995, pp. 51-53)

⁴⁰ Di tutt'altro avviso R. Bonito Oliva: «L'anima, quindi, si pone come *Mittelkraft* tra lo psichico e il corporeo, determinandosi proprio nell' "espressione umana fisiognomica e patognomica", secondo l'articolazione triadica di anima naturale, anima senziente e anima reale.» (*Ivi*, p.107)

⁴¹ «Conservare soltanto astrattamente le determinazioni concettuali e assegnare alla determinabilità esterna l'attuazione del particolare costituisce l'*impotenza* [*Ohnmacht*] della natura.» (*Enz.*, §250) La natura è dunque impotente nei confronti del concetto.



può presentarsi come medio fra natura e spirito, fra anima e coscienza. Essa è *rappresentata* come termine di passaggio da natura a spirito, laddove solo nello spirito l'uomo in quanto *coscienza*, e non in quanto *natura*, perviene ad attitudine speculativa.

Significative al riguardo ci sembrano le parole con cui Hegel si esprime nella *Scienza della logica*, inaspettatamente proprio a proposito dell'anima e di come la speculazione debba pensarla:

In questa sostanziale identità colla vita, in questo suo essere immerso nella propria exteriorità, esso [il concetto] è da considerare nell'antropologia. [...] All'antropologia non si deve lasciare che quella regione oscura dove lo spirito sta, come si diceva una volta, sotto influssi siderali e terrestri, dov'esso vive come spirito naturale in simpatia colla natura e si accorge dei mutamenti di questa in sogni e presentimenti, quella regione in cui lo spirito abita nel cervello, nel cuore, nei ganglii, nel fegato etc., al quale ultimo secondo Platone la divinità, affinché anche la parte irrazionale avesse una qualche conoscenza della sua bontà e fosse partecipe del più elevato, avrebbe concesso il dono della profezia, mentre l'uomo conscio di sé starebbe sopra di essa. A questo lato irrazionale appartiene inoltre il rapporto della rappresentazione e dell'attività spirituale superiore in quanto è sottoposta nel soggetto singolo al giuoco di una struttura corporale affatto accidentale, degl'influssi esterni e delle circostanze singole. Questa infima fra le figure concrete nelle quali lo spirito è immerso nella materia [*materiatum*] ha la sua forma immediatamente superiore nella coscienza.⁴²

L'inizio, anche l'inizio dello spirito, non è mai concettualmente dato. È un immediato. In questo senso, secondo Hegel, l'*incipit* della coscienza, l'aurora dello spirito, il suo destarsi nel regno animale, il suo sorgere *immediatamente* e spontaneamente dal fenomeno-limite della malattia-morte dell'animale – come se uomo e animale si distinguessero propriamente solo di fronte alla morte – è un *ineffabile*, è l'anima, oggetto peculiare dell'*Antropologia*. Essa tratta speculativamente tutto quel materiale messo a sua disposizione dalla naturalità dell'umano – dal suo essere corporeità vivente e unità psico-fisica presa assieme – della quale però, fuori da un contesto storico-relazionale (e cioè propriamente *concettuale=spirituale*) non si può avere adeguata cognizione. La *coscienza* è superiore poiché è *libera* e negatrice del dato naturale, della natura dell'uomo come dato sostanzializzato.

§3. IL DUALISMO DELL'ORIGINE.

Nella terza *Aggiunta* al §24 Hegel rilegge a suo modo il «mito mosaico del peccato originale», così come egli lo chiama. Anche qui abbiamo a che fare con una *rappresentazione* mitologica dell'origine dell'uomo: «questa straordinaria scissione dello spirituale in sé»; una rappresentazione tuttavia e non un concetto di *anthropos*.

Gli idoli polemici di Hegel sono qui evidentemente il sapere immediato, un certo illuminismo che considera l'uomo buono per natura, ed anche la concezione di un male assoluto e originario che Hegel prova a demitizzare, attribuendo tutta la responsabilità dell'uscita dall'Eden, dall'innocenza e dall'unità immediata con la natura divina, al destarsi – diremmo spontaneo – della *coscienza* nell'uomo stesso (in ciascun uomo), espungendo la figura del serpente da tutta quanta la vicenda.

⁴² *WdL*, VI, p. 494; II, p. 886. Per il commento dettagliato e una completa bibliografia dell'*Antropologia* hegeliana si veda il testo della Bonito Oliva citato *supra*, ma anche, per una impostazione diversa, che riconduce Hegel ad Aristotele e a Kant: F. CHEREGHIN, *L'Antropologia come scienza filosofica* in AAVV, *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento 1995, pp.429-454. Per la concezione dell'*anima* come *inconscio*, cf. G.SEVERINO, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova 1983. Cf. anche C.M. FABIANI, *Tra logica e antropologia: l'ineffabile e l'anima in Hegel. Due interpretazioni a confronto*, in "Idee" 56/57, Lecce 2004, pp. 265-271 e ID., *Anima corpo follia: la "scoperta" dell'inconscio nell'Antropologia di Hegel*, in AaVv, *Libertà: Ragione e corpo*, Padova 2006, pp.269-284.



Citiamo al proposito le significative parole di V. Mancuso: «Ciò che tradizionalmente viene definito peccato originale è descritto da Hegel come un “insearsi della coscienza nell’elemento dell’esserci” [...]: è attraverso di esso cioè che scaturisce la coscienza a livello dell’esserci, la coscienza dell’uomo. Il peccato è l’atto di nascita della coscienza, e “il *male* appare come il primo esserci della coscienza andata in sé” [...]. Il male è la condizione ed insieme il primo risultato del fatto che l’uomo dica io.»⁴³ Secondo Mancuso, che in questo passo commenta la *Fenomenologia dello spirito*, Hegel attribuisce la nozione di *male* alla coscienza stessa dell’uomo, la quale, originariamente è *azione peccatrice*. Da questa azione originaria – che è poi un pensiero, è *logos=Io* – deriva la necessità di agire per la salvezza. E la salvezza si presenta come capacità di superamento della scissione fra bene e male, instaurata nel mondo con quell’atto originario e *spontaneo* che è il pensiero di sé. La teologia, nella lettura hegeliana, risponde non adeguatamente a questa esigenza di riconciliazione fra *Io* e mondo, fra mondo e Dio, fra trascendenza e comunità dei fedeli. Non è la grazia che salva l’uomo. E tuttavia, anche per Hegel, «Da questa scissione della realtà l’uomo deve essere salvato.»⁴⁴ Tale riconciliazione avviene *in sé* (cioè necessariamente) con la incarnazione-morte di Dio: per Hegel muore così la trascendenza e il male scompare o viene, per così dire, demitizzato. Si scopre che il vero male era proprio lo stato di innocenza che precede il peccato. Secondo Mancuso, a parte le analogie con il pensiero di Meister Eckhart, questi passi rivelano la peculiare concezione hegeliana secondo cui bene e male – cioè gli opposti – vanno desostanzializzati. «Nel pensiero hegeliano, che non conosce l’assurdo del peccato, la riconciliazione non è nella forma della redenzione. La riconciliazione non è tra Dio e l’uomo, ma tra Dio e Dio, tra Dio in quanto bene e Dio in quanto male, per giungere a Dio in quanto intero.»⁴⁵ La comunità dei credenti tuttavia permane nell’atteggiamento della *coscienza infelice*, non *concepando* dunque l’assoluto – l’unità degli opposti e la soggettività storico-relazionale di esso, la sua totale immanenza (*Gegenwart*) – ma continuando a *rappresentarselo* come un al di là dalla coscienza. «Il cosiddetto peccato originale costituisce quindi la creazione dello spirito dell’uomo, e come scrive Bloch, “il serpente del Paradiso è, per così dire, il bruco della Dea Ragione”, perché “l’uomo è uomo, essere razionale, solo in quanto ha coscienza, conoscenza del bene e del male”.»⁴⁶ Ora, secondo Mancuso, la mancanza di una personificazione del male nel diavolo-serpente, è l’indice di una mancanza anche nella logica di Hegel di un «due qualitativamente irriducibile all’uno.» Mancando tale presenza, «è lecito dubitare che realmente si possa parlare di scissione; e che invece tutto si riduca a un unico necessario processo dove non c’è spazio per l’assurdità e la tenebra del peccato, né ce ne sarà per la gratuità e la luce della grazia.»⁴⁷

Certamente, la lettura hegeliana del «mito mosaico del peccato originale» si presenta come demitizzazione e depotenziamento del male assoluto e personificato (cioè affidato al pensiero rappresentativo). Tuttavia, secondo il nostro punto di vista, è proprio l’*origine* quell’assoluto male – il due inconciliato – che invece l’attitudine speculativa “decide”, con un atto arbitrario, una scelta morale, di distinguere, discernere, mediare, superare. E non è detto che la salvezza sia definitivamente assicurata. Cioè non è detto, secondo Hegel, che dall’attitudine che egli considera superiore – quella del concetto – non si ricada in forme di coscienza pre-scissione, cioè nell’anima dell’*Antropologia* o nell’*Anfang* della *Logica*. Condizioni, queste, che sebbene siano assolute, nel senso di totalizzanti, non prevedono la libertà determinata dell’*individuo*. Essa libertà è invece una

⁴³ V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Casale Monferrato (AL) 1996, p. 177.

⁴⁴ *Ivi*, p. 178.

⁴⁵ *Ivi*, p. 181.

⁴⁶ *Ivi*, p. 249.

⁴⁷ *Ivi*, p. 252.



conquista sul campo – l'immanenza del concetto, la sua intrinseca storicità – che tuttavia non elimina il fatto che quell'individuo – l'uomo – dal punto di vista naturale sia e resti finito, muoia come individuo naturale. Il concetto del finito è quello appunto di finire.

L'uomo, in quanto è spirito, non è un essere naturale; in quanto si comporta come tale e segue gli scopi propostigli dagli appetiti, *vuole* esserlo. La malvagità naturale degli uomini non è quindi come l'essere naturale degli animali. La naturalità ha perciò, più esattamente, questa determinazione, che l'uomo naturale è un singolo come tale, perché la natura in generale è stretta nel legame della singolarità.⁴⁸

La natura dell'uomo è perciò, in quanto natura, aconcettuale. E la rappresentazione dell'origine e della natura umana in quanto tale è aconcettuale come l'*Anfang* logico: un passare dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere che non passa ma è già passato. È un ineffabile e indeterminato altalenare di opposte determinazioni, una quiete apparente, un dileguare, una sfrenata inquietudine, che precipita in un «risultato calmo» – nel *logos* – solo perché ci si decide a pensare per sé, in termini *determinati*, e perciò relazionali, contestualizzati, storicizzati, concettuali⁴⁹.

Ritorna infatti anche qui, nella *Aggiunta* hegeliana sul peccato originale, il fondamentale tema pratico del lavoro e il tema della scelta, scelta di determinarsi – questa è la libertà o la negatività della libertà – originata sulla base di un dualismo che non viene verosimilmente superato né conciliato. Il dualismo originario è rappresentato nell'Eden dai due alberi: l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male. Hegel ripercorre il mito della caduta: quando Adamo assaggiò il frutto dell'albero della conoscenza, Dio esclamò «ecco Adamo è diventato come uno di noi» e si affrettò a cacciarlo, non certo per punirlo, ma perché non assaggiasse anche il frutto della vita eterna. In questo senso, l'uomo, la natura umana è infinita in quanto a *conoscere*, ma al tempo stesso finita in quanto a *essere*; senza che tra le due dimensioni o determinazioni dell'umano sussista dialettica conciliatoria e risolutiva. Il noto motto hegeliano secondo cui pensare è uguale ad essere, non corrisponde, a nostro avviso, a una visione *identitaria* del “due”, soprattutto se il protagonista è il *Geist*. Viceversa, all'altezza dello spirito – di quella oggettiva intersoggettività che è il *Geist* – la natura è costantemente negata nella sua persistente estraneità e resistenza alla conciliazione del concetto. La violenza, l'irrazionalità del naturale, il male come assenza di spirito, addirittura può riproporsi in ambito spirituale, come *bestia selvaggia* nel mondo dell'economia o come patologia psichica all'altezza dello spirito soggettivo, cosicché, la salvezza apparentemente raggiunta una volta per tutte, si scopre costantemente sotto minaccia.

Senza a questo punto andare oltre e senza indagare il ruolo affidato da Hegel alla *nottola di Minerva*, cioè alla filosofia speculativa, ci sembra importante sottolineare in conclusione come, in questo testo enciclopedico, finito e infinito, natura e spirito, libertà e necessità, le classiche dicotomie hegeliane, si rimandano vicendevolmente, in questa rappresentazione dell'origine, così come nell'*Anfang* logico si rimandano, senza dialettica, *essere* e *nulla*⁵⁰. È Hegel a introdurre l'analogia tra *Anfang* logico e *Ursprung* antropologico, ponendo, com'egli dice, «in capo alla logica» questa sua rilettura del testo biblico.

⁴⁸ *Enz.*, §24Z

⁴⁹ «Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il pensare come tale. [Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden]Così il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto.» (*WdL*, V, p. 67; I, p. 55) Per il commento a questi testi si rinvia a F. CHIEREGHIN, *Principio e inizio in Hegel*, in AAVV, *Hegel contemporaneo*, Milano 2003, pp. 523-543 e F. VALENTINI, *Le prime categorie della «Logica»*, in ID., *Soluzioni hegeliane*, Milano 2001, p. 143-157.

⁵⁰ Sulla mancanza di dialettica a quell'altezza della *Logica* cf. VALENTINI, *Le prime categorie della «Logica»*.