

Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel

Maria Cristina Benedetti

Università LUMSA

benedetti_r_c@libero.it

ABSTRACT

In this article I will try to show the relevance of the body issue in Hegel's Philosophy, in particular by highlighting two points of view: on one hand, the body is regarded as a "junction" between the world of Nature and that of the Spirit; on the other, the body is seen as "language", as the expression of the Spirit. Moreover, what takes on special significance is the connection between self-consciousness and life, which makes Hegel's concept of subjectivity still topical in today's anthropological and ethical reflection. The problem of corporeality is closely interlaced with Man's experience in a process where the results of life empirical sciences add to the representation of what is human, and where neurobiology and the key notions of Moral Philosophy are matched in order to better explain the dialectical nature of Man torn between the body, the mind, the soul and the spirit.

KEYWORDS

Hegel, nature, spirit, self-consciousness, corporeality

1. *Premessa*

La natura – scrive Hegel - “è data all'uomo come un problema, alla cui soluzione egli si sente altrettanto attratto, quanto ne viene respinto”¹: il suo animo e il suo spirito stanno, infatti, fuori dalla natura, e di contro ad essa. In principio è, quindi, la separazione: “la natura, secondo il concetto, passa in qualcosa di superiore, l'anima e il corpo, si dice, si separano; ma ciò che si separa è, secondo il concetto, un identico nella differenza”². Segnata dalla fisicità, l'anima compare ai suoi inizi come uno spirito naturale, ma il

¹ HEGEL, G.W.F., *Filosofia della Natura. La lezione del 1819-20*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 23.

² *Ibidem*, p.143.

compiersi della sua ragione si dischiude nella fatica di *abbassare* il corpo a sua rappresentazione e suo segno.

Intercorre una corrispondenza tra la dottrina hegeliana dello spirito e il darsi del reale, in un movimento di compenetrazione, e non di scissione. Di contro a una visione che enfatizza l'aspetto ideale e astratto del pensiero hegeliano, desidero porre in evidenza il lato inerente la concretezza della vita: l'essere un corpo dotato di spirito che si muove nel mondo. Intendo mostrare come l'*Idea* sia funzionale alla vita, non solo al suo concetto, ma alla formazione del suo tessuto antropologico e naturale, per cui la contrapposizione che si incontra ai vari livelli del sistema – tra oggetto/soggetto, natura/spirito, corpo/anima – è inserita nel processo del divenire come mero momento transeunte.

Partendo dal parallelismo tra processo speculativo e processo spirituale cercherò di mostrare come già il pensiero è uno stare dentro la vita, un unirsi al suo anelito a sentire e desiderare, e come a partire dalla *Logica* si tende all'*Antropologia*, per arrivare al corpo, quale manifestazione oggettiva dello spirito, “cerniera” tra due mondi, linea di confine e di incontro di una dualità, dove il biologico e lo spirituale rimandano l'uno all'altro, e procedono alla costituzione del soggetto quale binomio dell'elemento teoretico e pratico, agente in quanto pensante e pensante in quanto spirituale; alla sua uscita dal mondo della natura, permanendo tuttavia in essa; alla relazione dell'anima con il corpo, ma anche al corpo e il mondo, presenza che abita lo spazio, lo lavora e lo riconosce come sua opera, fino all'edificazione di una natura che è seconda, strettamente spirituale perché propriamente umana. Dalla natura biologica fino alla natura seconda, in un percorso non lineare e ordinato, ma fatto di curvature e rimandi, poiché non esiste entro la struttura hegeliana un'unica zona dedicata al corpo, ma esso si genera e si muove insieme allo sviluppo del concetto: “si trova al limite senza occupare una regione specifica tra l'elemento naturale, da cui pure lo spirito sorge, ma in maniera già *non-più-naturale*, e lo spirito stesso, logicamente primo, all'interno di una connessione che prepara il necessario oltrepassamento di quanto è semplicemente naturale”³. È proprio a partire *dal* corpo e *nel* corpo che si ritrova l'univocità di quel movimento ideale capace di mantenere al suo interno la stretta di un unanime darsi biologico e spirituale, senza dimenticare

³ BONITO OLIVA, R., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida editori, Napoli 1999, p. 68.

che ciò che qui è in gioco è ovviamente anche altro: è la prospettiva di un sinolo, la speranza tutta hegeliana di un equilibrio tra la vita e la sua forma, tra l'armonia di una realtà che deve richiamarsi alla ragione per poter godere del reale.

Il discorso sulla natura si rimodula quindi a contatto con l'esperienza che l'uomo – in quanto essere corporeo - fa di essa, in termini non solo di coscienza, libertà e intersoggettività, ma anche di percezioni, memoria e mente. Si tratta, in questo senso, di promuovere un percorso dove le scienze empiriche della vita integrano, senza sminuirne la portata, la conoscenza di alcuni aspetti dell'umano annessi in particolare alla sua “*fisicità psichica* – direbbe Hegel”⁴, e altresì di difendere quella connessione tra autocoscienza e vita che rende “la concezione della soggettività di Hegel ancor oggi rilevantissima nell'ambito della riflessione antropologica ed etica”, soprattutto alla luce delle attuali ricerche condotte in ambito neuroscientifico, per cui l'aspetto conoscitivo e pratico delle attività umane risulterebbe influenzato dal correlato neuronale della mente, ponendo così in essere la questione dell'autonomia del volere. Non è infatti possibile, né consigliabile – come sottolinea Gessa-Kurotscka - “definire agli albori del terzo millennio la libertà umana senza tenere conto delle conoscenze che le scienze empiriche della vita ci mettono a disposizione”, poiché le implicazioni che ne conseguono sono essenziali per una possibile riconfigurazione dell'uomo, per un suo potenziamento o compimento. Il tutto mantenendo, tuttavia, saldo sia il principio che *umano* è quell'essere le cui intenzioni non sono prevedibili, sia la tensione di guardare “in maniera non antiquaria” a un concetto “eticamente qualificato di essere umano e della sua *fioritura*”⁵.

Caratteristica rilevante dell'attuale riflessione intellettuale e morale è quindi l'interazione tra le neuroscienze e la filosofia, tra il linguaggio delle scienze empiriche della vita e i concetti chiave della filosofia morale. Un gruppo di studiosi italiani si è occupato di queste tematiche: autori come Laura Boella, Vanna Gessa-Kurotschka, ma anche Claudia Mancina enfatizzano l'aspetto di integrazione e relazione virtuosa tra gli esiti della neurobiologia e il profilo della soggettività umana quale emerge in particolare dalla filosofia hegeliana. Altre analisi – da Pietro Kobau, a Francesca Menengoni a Valerio Giacchè – intendono, invece, approfondire il lato dell'agire umano, nella sua struttura volontaristica e nel suo fondamentale

⁴ GESSA-KUROTSCHKA, V., *Fondabilità dell'etica*, in AA.VV., *Etica normativa. Principi dell'agire morale*, a cura di C. Lumer, Carocci, Roma 2008, p. 23.

⁵ *Ibidem*, pp. 18-20.

sostrato di libertà, sempre tuttavia al fine di aderire a una specifica immagine dell'umano, dove i lati del biologico e dello spirituale non si compromettono l'un l'altro, ma si completano.

2. *Vita della mente e vita dello Spirito*

L'analisi del sostrato volontaristico-intelligenziale da cui l'azione umana prende origine è essenziale per indagarne il tessuto naturalistico-antropologico e il suo rimando alla concezione della libertà dell'uomo, quale questione di complesse interconnessioni⁶.

Mettendo in risalto proprio questo aspetto, Kobau ha interpretato la filosofia hegeliana dello spirito soggettivo “come la teoria di una *vita della mente* che non solo discende da un'equazione logica fra essere e sapere”⁷, ma è altresì *teoria di un momento reale dello spirito*⁸, dove il soggetto “non scinde il pensare dal conoscere, *non deve* scindere il significato e il senso delle proprie operazioni mentali – cognitive e valutative – dalla loro verità misurata sui criteri della scienza”⁹, ed è iniziato al sapere proprio nel suo ritrarsi dal mondo dell'apparenza sensibile e nella rinuncia a un sentire immediato che si fa prodotto della memoria, in un movimento che si svolge per intero sotto il segno del *disciplinamento dell'estetico*¹⁰, rendendo così effettive le condizioni di possibilità per un volere e un agire soggettivamente intesi: la *Erinnerung* è appunto questa attività di interiorizzazione che consente il passaggio alla rappresentazione di cui la memoria come interiorizzazione costituisce il primo momento¹¹.

Nell'autocomprensione della ragione Hegel vede realizzata la scienza, nella quale ogni presupposto e apparenza del sapere sono tolti. In questo senso sono da tenere in considerazione i paragrafi conclusivi dell'*Enciclopedia*,

⁶ Hegel – come ricorda GIACCHÈ, V., in *Finalità e soggettività. Forme di Finalismo nella Scienza della Logica di Hegel*, Pantograf, Genova 1990, p. 190 - offre tre significati fondamentali di libertà attinenti allo spirito: la libertà come azione finalistica, come azione etica, come riflessione filosofica sulla realtà.

⁷ KOBAN, P., *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello Spirito soggettivo*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 24.

⁸ *Ibidem*, p. 257.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*, p. 258.

¹¹ VERRA, V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 128.

esposti nella forma di due sillogismi¹², un primo “che ha come base la logicità, come termine medio la natura e come conclusione lo spirito”, e che riassume “la lunga via che il pensiero deve percorrere muovendo dalle sue manifestazioni più astratte o esteriori per passare a quelle più concrete e reali fino a pervenire alla sua assolutezza”¹³, al suo scioglimento da ogni condizionatezza; e un secondo sillogismo, che invece “ha come termine medio lo spirito, come premessa la natura e come conclusione la logica”, che “espone l’itinerario del *conoscere soggettivo* verso la scienza, un conoscere che si propone come fine la libertà, ed è esso stesso, in quanto espressione di libertà, la via per produrla, congiungendo la natura con l’elemento logico”¹⁴, seguendo il manifestarsi dell’attività soggettiva nelle determinazioni di anima, coscienza, spirito, intelligenza e volontà.

La *vita della mente* inizia con l’*idea* quale oggetto primo della filosofia dello spirito, speculare nel suo porsi alla realtà, in cui il sapere già esiste in quanto efficacemente trasposto in un mezzo finito, tramite una serie di atti spirituali che procedono fin da ora verso la costituzione dell’io proprio dell’*Antropologia*: lo spirito che ha superato l’apparenza di alterità propria della coscienza si articola in *teoretico*, in quanto ha liberato il sapere dai presupposti, ed è quindi *libera intelligenza*; *pratico*, in quanto la libera intelligenza è *volere*; *spirito libero* come unità di teoretico e pratico e il superamento della loro unilateralità, poiché autentica intelligenza è solo quella che vuole, così come vera volontà libera è solo quella che pensa¹⁵.

La *vita della mente* non è, in questo senso, altro dalla *vita dello spirito*, per cui il sapere e il pensiero si danno rispettivamente come processo speculativo assoluto e processo spirituale concreto, e la dottrina della soggettività logica si riprende nella dottrina dello spirito finito: l’umano si fa spirito nel suo graduale *apprendere* di essere spirito, in una dimensione che Sibilio definisce *trasformativa dell’apprendimento*, poiché inserita in una corporeità che è da

¹² In riferimento a questa parte, citiamo anche il lavoro di GIACCHÈ, V., *Finalità e soggettività*, cit., pp. 92-97.

¹³ Riportiamo un passo del testo di MENEGONI, F., *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, p. 183, rilevante al fine di comprendere la complessità e ambivalenza del carattere *absolutus* del pensiero: “Attività assoluta è quella di un pensiero che non solo attua e produce se stesso e in questa autoproduzione attinge la beatitudine, ma è anche quella di un pensiero che è eternamente in rapporto al suo altro, che nell’identità con sé esperisce la differenza e nella sua assolutezza deve far posto a tutto ciò che è accidentale, finito, limitato, condizionato, necessitato. In termini hegeliani: deve fare posto alla natura”.

¹⁴ *Ibidem*, p.170.

¹⁵ *Ibidem*, p. 69.

disciplinare, “che agisce nella conquista della padronanza di sé e del mondo”, spinta a “una conciliazione tra soggetto e oggetto attraverso una fase per così dire pedagogica, dell’alienazione dell’individuo a se stesso”¹⁶, allo scopo di sottomettersi alle cose in modo da poterle assimilare e comprendere.

Nella *Logica* l’idea del conoscere ha come principio la vita in quanto concetto, ovvero l’idea nel suo concetto oggettivo è come vita¹⁷, per cui l’idea della vita porta nel cuore della logica la vita organica¹⁸, ma al di fuori della *Logica* l’idea ha altra figure - *anima, coscienza e spirito* in quanto tale -, alle quali bisognerà necessariamente pervenire poiché “non è in una sfera puramente logica che l’esigenza del logico, lo squilibrio tra la sua definizione e la sua destinazione, il suo limite assoluto avrà complessivamente fine, bensì solo nella dottrina enciclopedica dello spirito, in quanto ripetizione reale delle sue configurazioni ideali”¹⁹: la *Filosofia della natura* e la *Filosofia dello spirito* appaiono una logica applicata, e il loro passaggio consente “di osservare il cammino del pensiero che rintraccia progressivamente nella realtà la validità e la coerenza delle leggi precedentemente esposte nella *Logica*”²⁰.

Il pensiero è fin dal principio un addentrarsi nella vita, uno stare in essa, unirsi al suo anelito “a percepire, provare emozioni e sentimenti, desiderare”, funzioni umane cognitivamente strutturate e intenzionali, che possono assumere “forme molto differenti e si costituiscono anche fisicamente in relazione all’esperienza, per così dire storicamente condizionata, della vita di ciascun individuo”. Il rapporto con la natura – *in primis* con il proprio corpo - con gli altri esseri umani e con la cultura, è nel processo di tale formazione relevantissimo. È questo lato della nostra umanità che la neurobiologia ci ha fatto meglio conoscere, per cui i suoi esiti non solo non costituiscono “una nuova immagine dell’umano e della sua modalità di muoversi nel mondo” ma

¹⁶ SIBILIO, M., *Il corpo intelligente*, Esselibri, Napoli 2002, p. 26-27.

¹⁷ Ci richiamiamo per un’ulteriore precisazione a un confronto con quanto afferma a questo proposito GIACCHÈ, V., in *Finalità e soggettività*, cit., p. 119: “nonostante tutto i distinguo e gli sforzi di Hegel, tendenti a negare che la vita di cui tratta la *Scienza della Logica* abbia a che fare con forme della vita che compaiono nella natura e nello spirito [...] è fin troppo chiara la corrispondenza tra l’oggetto trattato nel primo capitolo de “l’idea” e “l’organismo animale”, di cui Hegel discute nei §§ 350-376 dell’*Enciclopedia*, a conclusione della *Filosofia della natura*; tra l’altro, come è stato opportunamente osservato, Hegel non riesce neppure a dare “alcuna definizione esplicita <della> ‘vita logica’”.

¹⁸ MANCINA, C., *Differenze nell’eticità*, Guida, Napoli 1991, p. 22.

¹⁹ KOBAYASHI, P., *La disciplina dell’anima*, cit., 252.

²⁰ GIACCHÈ, V., *Finalità e soggettività*, cit., pp. 215-216.

“rafforzano, piuttosto, quella che ci ha tramandato una tradizione filosofica diversa dal *mentalismo*”²¹, per cui gli umani non agiscono come autocoscienze pure, fuori dalla natura e dai rapporti interumani, in maniera meccanica, in un *non-tempo* e *non-spazio*, ma al contrario si muovono in una fisicità che risente della propria psiche e di una coscienza che non determina *a priori* la volontà del soggetto, ma crea al contrario le potenzialità reali per il suo realizzarsi umano. Il rilievo che il fenomenologico e l’empirico rivestono entro il pensiero hegeliano emerge come la più importante critica della filosofia kantiana fatta da Hegel: che “il mondo metafisico di Kant sia puramente oggettivo”. Per Hegel, la conoscenza “non è infatti solo un’attività, ma è anche un risultato. Pensieri e cose non sono kantianamente indipendenti gli uni dalle altre e il pensiero di Hegel è rivolto ad un’ontologia, cioè a una scienza dell’esistenza dell’uomo: più che all’epistemologia, o studio della conoscenza, o alla metafisica, o studio della realtà, la filosofia hegeliana punta ad una *fenomenologia*, cioè allo studio dell’esperienza vivente e del divenire della conoscenza. Le nostre esperienze non sono condizionate da un rigido apparato categoriale e la ragione non è *pura*, poiché deve esprimersi come conoscenza del mondo in cui siamo”²². Proprio in virtù di questa immersione nel reale il programma hegeliano risulta ancor oggi particolarmente attuale, anche per chi considera le basi filosofiche delle stesse neuroscienze.

La neuroetica implica chiaramente degli spostamenti dal tradizionale modo di intendere la riflessione morale, ma dapprima è da chiedersi in che senso parliamo di morale quando parliamo di neuroetica, e se il senso etico di ognuno - formatosi attraverso l’educazione, l’ambiente sociale, le pratiche religiose, la formazione spirituale - riesca a fare buon uso delle nuove conoscenze scientifiche. Il riconoscimento del lato spirituale non può non essere integrato alla base biologica del profilo umano, per cui il pensiero si ridefinisce anche in riferimento alle neuroscienze, interpellando certamente la vita morale concreta degli individui, dotati di un corpo, di appartenenze linguistiche e culturali, ma sapendo che tuttavia prima di tutto questo c’è dell’altro: c’è una vita della morale che Boella definisce appunto *prima della morale*, prima che si siano sviluppate le capacità di volere e di obbedire, ad indicare proprio quella sensibilità che inizia a manifestarsi nella vita organica e che risponde a esigenze specifiche dell’organismo nel rapporto con l’ambiente, “ma che non assumerebbe il suo significato propriamente umano

²¹ GESSA-KUROTCHKA, V., *Fondabilità dell’etica*, cit., p. 23.

²² GALZIGNA, L., *La mente. Complessità e irriducibilità dell’attività normale e patologica*, Piccin, Padova 2001, p. 25.

se non la guardassimo alla luce della ricchezza complessiva della ricchezza morale quale la sperimentiamo o vanamente la inseguiamo giorno per giorno”²³. Premesso, quindi, che lo spazio etico-spirituale dell’uomo possa corrispondere anche a una serie di processi automatici e spontanei, esso resta tuttavia altamente complesso nel suo intreccio, tanto che delinearne *in toto* il profilo potrebbe contribuire solo a ridurre la pienezza. Esiste, insomma, uno spazio di ragioni che sono specificatamente ed esclusivamente umane.

3. Autocoscienza, vita e libertà

L’autocoscienza che cade nel mondo non è più quella che la *Logica* conservava nella sua purezza, ma è vivente in quanto posta in relazione, capace di sentire e di desiderare, effettivamente inserita entro la possibilità di pensare la vita e di configurarla secondo libertà. Questo il punto di volta, il compiersi di un itinerario concettuale ascrivibile ad Aristotele, e al quale “Hegel nella modernità si è positivamente ricollegato” - teso all’immanenza del soggetto, di contro a un pensiero che enfatizza il ruolo di un io cosciente e autonomo ma totalmente immateriale, astratto nella sua esistenza e quindi non reale nella sua “libertà trascendentale”.

La vita che detiene a sé l’autocoscienza, e che per Hegel deve giocare un ruolo in positivo nella costituzione dell’identità umana, è “la vita che non può essere *marginalizzata*, non è la *nuda vita*, la semplice sopravvivenza fisica, ma una modalità di essere della vita”²⁴. Molteplici le implicazioni etiche in cui il pensiero incorre a questo livello: è propriamente la stessa cosa essere vivi e avere la vita? E la sacralità della vita è un principio difendibile in ogni circostanza, anche se la vita di cui si parla è la vita biologica?²⁵. Oppure c’è un *a priori* oggettivistico che inerisce a ogni essere umano in quanto tale? Lo scarto tra l’una posizione e l’altra è nella scelta di quale aspetto si decide di accentuare, il naturale o l’umano, il biologico o lo spirituale²⁶, il corpo o l’anima.

²³ BOELLA, L., *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 42.

²⁴ GESSA-KUROTSCHKA, V., *Fondabilità dell’etica*, cit., p. 21

²⁵ Cfr. MANCINA, C., *La laicità al tempo della bioetica*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 81.

²⁶ Cfr. *ibidem*

Il filo rosso del discorso è sempre il riferimento a quell'identico nella differenza da ricondurre a conciliazione, per cui ciò che hegelianamente è da evitare è la dissolutezza concettuale, il dilatare ed enfatizzare la parte rispetto al tutto o il tutto rispetto alla parte, nella unilateralità di uno sguardo che contrappone e separa, per cui lo iato che si apre è pura astrazione, poiché il destino dell'uno non può effettivamente essere disgiunto dall'altro: "la vita non è diversa dalla vita"²⁷, e il particolare partecipa dell'universale nella stessa misura in cui il corpo e lo spirito si fondono in un sistema di dipendenza onnilaterale, per cui è la *tribolazione* dello spirito a forgiare il corpo e viceversa. Altrimenti è il contrasto del tragico, e la separazione dalla vita. Il contrasto del tragico è la tragedia dell'etico²⁸, il gioco dell'eticità con la propria natura inorganica, un gioco tra spirito e materia, tra libertà e necessità, tra vita e morte²⁹. A tal proposito, Gessa-Kurotschka individua proprio come in Hegel siano presenti gli elementi teorici per una comprensione della moderna tragedia dell'etico in quanto inconciliabile scontro del Sé, aventi normativamente la stessa giustificazione, polemizzando d'altronde con il fatto che lo stesso Hegel non è poi riuscito ad articolare adeguatamente il concetto di tragico per la comprensione della modernità in quanto luogo dell'accadere della *tragedia della libertà soggettiva*³⁰.

Ciò che la *Fenomenologia dello spirito* tematizza non è altresì la disponibilità della vita, ma "la paura della morte"³¹, e ancora l'alienazione del proprio corpo e del corpo d'altri non è diritto dell'individuo perché lede l'invulnerabilità fisica e dell'anima³², e di conseguenza scaccia dal circuito etico senza possibilità – in particolare per l'alienazione contro il proprio corpo, poiché non passibile della pena che reintegra – di rientrarvi. Per cui il tragico

²⁷ HEGEL, G.W.F., *Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972, p. 393.

²⁸ Per un ulteriore approfondimento circa la concezione della tragedia nell'etico riportiamo anche quanto scrive MENEGONI, F., in *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 142: "Fuori di metafora la *tragedia nell'etico* definisce una struttura caratterizzata da un'opposizione radicale, perché i lati che entrano in collisione, presi ciascuno per sé, hanno pari legittimità e tuttavia in tanto sussistono in quanto ciascuno è negazione e *violazione* dell'altra potenza ugualmente legittima. Delle due parti dell'eticità – l'organica e l'inorganica, come si esprime Hegel – *ciascuna è una vivente relazione con l'altra e l'una costituisce per l'altra il più serio destino*". Inoltre, cfr. KUROTSCHKA, V. G., *Etica*, Guida, Napoli 2006, p. 127.

²⁹ Cfr. MANCINA, C., *Differenze nell'eticità*, cit., p. 141.

³⁰ Cfr. GESSA-KUROTSCHKA, V., *Dimensioni della moralità. Etica e politica nella filosofia tedesca contemporanea*, Liguori, Napoli 1999, p. 131.

³¹ GESSA-KUROTSCHKA, V., *Fondabilità dell'etica*, cit., p. 20.

³² In riferimento all'invulnerabilità e indisponibilità della vita cfr. CODIGNOLA MONETI, M., *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008, pp. 17-18.

è essenzialmente un eccesso di particolarità, una violenza del particolare al funzionamento dell'intero: "chi ha creduto di sopprimere una vita estranea ha in realtà portato offesa alla vita che è in tutti e anche in lui; e poiché la vita è immortale e non può essere soppressa in una individualità, il suo atto si rivela essere in realtà una *separazione dalla vita*"³³. *La vita violata avanza in veste ostile e maltratta nella misura in cui è stata maltrattata*³⁴, lì dove il destino si presenta parimenti come reazione della vita stessa, di una forza che la medesima azione individuale ha armato: è la colpa dell'*Antigone* sofoclea, ma anche di Creonte, di aver separato e contrapposto le due leggi. Ma separazione dalla vita è anche la tragedia di Empedocle e il destino di Gesù: in un parallelismo tra Hölderlin e Hegel, Mancina nota appunto l'ambivalenza di questo movimento di scollamento dall'universale, che si capovolge non in un'estraneità, ma inversamente in un'estrema interiorizzazione dello spirito del proprio tempo, dove la morte – più che la vita – concilia e riunisce gli estremi in lotta, toglie il limite della singolarità e produce maturazione storica. Più complessa la sua figura e più difficile il suo destino rispetto a quello di Empedocle, Gesù sacrifica *la propria bellezza* come unico modo di riparare ad una colpa che è definita un'impossibilità di fondersi con la vita, di uscire dalla propria singolarità: agli occhi dei suoi discepoli *egli si presentò infatti solo come un individuo*³⁵.

L'autocoscienza vivente è libera nella misura in cui è connessa in maniera oggettiva a un tessuto etico che ne vincola l'individualità, perché la libertà che si dà sul terreno dell'eticità non è più solo la libertà individuale, ma è altresì libertà che si dà sul piano dell'agire intersoggettivo e dei rapporti tra individui. Il farsi natura della libertà ha il significato del suo realizzarsi in modo da dar vita ad un sistema organizzato che "a differenza della natura, in quanto espressione dello spirito, è in grado di riflettere sulla propria organizzazione e divenire consapevole di sé"³⁶. Ma la frattura posta tra la natura e l'eticità è essenziale per il cominciamento del negativo, del non sapere sé nell'altro, e quindi per il trasfigurare il momento naturale nello spirituale. La soggettività libera hegeliana fallisce nel suo tentativo di giustificare il proprio diritto e la propria pretesa di essere sola all'origine di ciò che essa riconosce come valido: "l'esito del cammino che Hegel ci fa compiere

³³ MANCINA, C., *Differenze nell'eticità*, cit., p. 36.

³⁴ Cfr. HEGEL, G.W.F., *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 393.

³⁵ *Ibidem*, p. 309.

³⁶ MENEGONI, F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 105.

per seguire il tentativo del soggetto libero di giustificare ciò che pretende di affermare come vero è, dunque, negativo”³⁷.

4. Il corpo: segno e linguaggio dello Spirito

Nell’aprire la sezione dell’*Enciclopedia* dedicata all’*Antropologia*, l’anima – datasi ancora solo come principio formale del corpo - indica il cominciamento dell’umano a partire dalla sua strutturale naturalità. E ritornano i già citati movimenti di interiorizzazione e desensibilizzazione che intervengono a costituire l’io nel configurarsi del rapporto corpo-anima: l’anima nella filosofia dello spirito compare infatti come uno spirito *naturale*, segnato dalla fisicità, e conosce uno sviluppo graduale fino alla *vittoria sulla sua corporeità*, “quando cioè il corpo vivente è abbassato a segno, a rappresentazione [*Darstellung*] dell’anima”. Ha inizio così l’avventura di un “mistero *inconcepibile*”³⁸, quello della “*comunione dell’anima e del corpo*”³⁹ nello spirito finito. La filosofia della natura concilia i suoi lati e si compie nella figura dell’umano, in questo *medium* che si agita tra la “tristezza della naturalità e la vita dello spirito”⁴⁰, nell’esperienza originaria di un “*dolore infinito*”⁴¹: la fatica del concetto è fatica dell’uomo e della sua situazione reale, esperienza vissuta di una natura che in seno al suo movimento contrae gli opposti nella morte, procedendo alla vanificazione del nulla.

Il concetto di corporeità si inserisce entro l’orizzonte hegeliano nel momento in cui la consistenza materiale e la realtà spirituale si dispiegano nella loro unione. Nel medesimo istante si è *dentro* la natura e già *oltre*: il corpo svela la dualità di questa dialettica, per cui esso nasce in seno alla naturalità, ma richiamato da un destino che lo emancipi dall’astrattezza dell’esteriorità in forza della mediazione spirituale. L’elemento corporeo entra nella circolarità del movimento dello spirito per inverarsi – tramite questa compenetrazione – tanto nell’*uomo*, quanto nella *persona* come figura di cui il diritto tutela l’intangibilità del corpo. E siamo già all’oggettivarsi dello spirito.

³⁷ GESSA-KUROTSCHKA, V., *Etica*, cit., p. 127.

³⁸ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia scienze filosofiche (1830)*, trad. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 651, nota § 389.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ SEMPLICI, S., *La Gott-werdung fra tristezza della naturalità e il lavoro dello spirito*, in AA.VV., *Incarnation*, a cura di M.M. Olivetti, CEDAM, Padova 1999, pp. 591-603.

⁴¹ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, trad. it. V. Cicero, cit., p. 639, § 382.

Ma c'è dell'altro. A un livello che potremmo definire etico e metafisico insieme, Hegel introduce il corpo nel circuito dell'amore. Nel trattare questa parte dell'antropologia hegeliana, Mancina colloca l'amore in analogia alla ragione, in quanto principio gnoseologico dal carattere empirico fondamentale, tessuto di un rapporto etico tra gli uomini, precedente alla legge morale, ma ad essa positivamente prossimo. La separabilità degli amanti è, infatti, "portato irriducibile della corporeità"⁴², e il pudore lo sdegno che l'amore prova di fronte alla resistenza opposta all'unificazione dalla corporeità. È qui che possiamo osservare il triste epilogo di una natura che si dà, tuttavia, come *irriducibile*: il corpo è di ostacolo alla unificazione, in quanto è segnato dalla mortalità, in quanto soffre e patisce, poiché incarna, il principio di individuazione. Superamento della separabilità del corpo è la procreazione: nel figlio l'unificazione stessa degli amanti è divenuta inseparata⁴³.

La generazione del figlio apre il pensiero a nuovi confronti: l'esperienza dell'amore conduce all'esperienza della maternità, a quell'incontro esclusivo con il corpo della donna che si fa madre: "la donna cambia nel volto" – si legge in Pasternak –, e il "sottrarsi dell'aspetto esteriore al controllo della donna prende la forma di uno smarrimento fisico: il volto sbiadisce, la pelle perde la finezza della sua grana e gli occhi acquistano una lucentezza diversa da quella che lei vorrebbe"⁴⁴. Entrare nella dimensione della maternità è, infatti, "accettare che si compia, nel proprio corpo, qualcosa su cui non si ha nessun controllo; qualcosa che il nostro corpo compie a nostra insaputa e, in un certo senso, in forma di "tradimento" nei nostri confronti"⁴⁵.

Tra la donna e il corpo che in lei si sviluppa c'è, tuttavia, una dialettica profonda – una compresenza di unità e dualità –, ma anche un'ambivalenza, la stessa rintracciabile nella natura quale madre di tutte le cose, che genera, nutre e fa crescere, governa e accudisce, ma anche respinge, distrugge e uccide. Ambivalenza della natura che diventa archetipo dell'ambivalenza della madre: "significati e coppie oppozionali attribuiti all'agire della Madre Natura transitano da questo quadro semantico a quello della raffigurazione materna"⁴⁶ umana. E il destino dell'umanità trapassa dalle braccia di Maria a

⁴² Cfr. MANCINA, C., *Differenze nell'eticità*, cit., pp. 81-83.

⁴³ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁴ PASTERNAK, B., *Il dottor Zivago*, trad. it. Zveteremich, P., Feltrinelli, Milano 2005, p. 305.

⁴⁵ CODIGNOLA MONETI, M., *L'enigma della maternità*, cit., p. 85.

⁴⁶ *Ibidem*, p.70.

quelle di Medea, e viceversa, dalla dolcezza spirituale dell'accogliere al dominio del biologico, del nudo potere di dare o negare la vita, in una dimensione in cui il corpo della donna-madre è anzitutto strumento e contenuto primario dell'*alfabetizzazione affettiva*⁴⁷ e cognitiva di ogni individuo; è il sorgere della prima relazione, della relazione primaria, fondante tutte le altre, diretta ad influenzare l'intera vita psichica della futura persona.

Dall'amore degli amanti, alla procreazione del figlio come superamento dell'individualità che la fisicità porta con sé, alla visione del corpo di madre che si fa *linguaggio* affettivo, il ritorno è all'esperienza dell'amore primario, che suscita la capacità di amare in generale, e che rende capaci di istituire anche con gli altri individui rapporti affettivi di varia natura. Senza questo apprendimento *preverbale* la mente umana rimarrebbe in un caos di spinte ingovernabili, per cui nella figura del corpo della madre è il sorgere della vita nel suo doppio binario: biologico e biografico insieme.

5. *Fisicità psichica e natura seconda*

Nel processo di individuazione antropologica del corporeo, particolarmente rilevante risulta essere la sfera della scienza psichica, ovvero di ciò che tende ad interpretare il duplice movimento dello spirito, tra il sistema dei sensi in relazione con il mondo e il loro ricadere spirituale come manifestazione in cui il corpo – inteso come *Leib* – si dona la vita, umanizzandosi: è Hegel stesso a notare come l'aspetto più interessante di una fisiologia psichica dovrebbe essere la considerazione della *somatizzazione*⁴⁸ che le determinazioni spirituali conferiscono a se stesse specialmente nella qualità di *affetti*, e che bisognerebbe comprendere “i nessi più noti mediante cui, a partire dall'anima, si formano il pianto, la voce in generale, e, in particolare, il linguaggio, il riso, il sospiro”⁴⁹.

In questo passaggio dell'*Antropologia*, dedicato all'anima ancora naturale, Hegel individua i tratti della scienza moderna, tesa a scomporre e ridurre, ma non a riprendere per unire in sintesi la fluidità di quel movimento che primo tra tutti caratterizza l'umana capacità di esprimersi e comunicarsi. Se da un lato, infatti, il corpo dell'uomo rimane subordinato alla necessità naturale e imbrigliato alla tirannia di stimoli esterni, quali i condizionamenti geografici,

⁴⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁸ Cfr. HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, trad. it. V. Cicero, cit., p. 667, nota § 401.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 667, nota § 401.

climatici, e non da ultimi quelli del tempo - dal susseguirsi delle età della vita all'alternarsi della veglia con il sonno -, dall'altro il tessuto corporeo non è una barriera, ma è la possibilità esterna di una rivelazione interiore. In questo senso è da intendersi come *limite* – *Grenze* -, ad indicare proprio la linea d'orizzonte che esso costituisce, dove “si riverbera la profondità di un interno sulla superficie dell'esterno”. In particolare, ci sono “parti del corpo come la testa, il volto, gli occhi che più di ogni altra lasciano trasparire questa profondità dello spirito”, a testimonianza non solo del “pulsare dello psichico nel fisico”, ma soprattutto della “relazione magica” – che intercorre - “tra anima e corpo”⁵⁰. La *magia* di questa relazione per permanere ha però anche bisogno che l'uomo sia educato a un esercizio di autogoverno, di affinamento tecnico ed elasticità del proprio corpo ad adattarsi alle cangianti forme del *Geist*: questa capacità dello spirito di assumere su di sé il movimento della vita si concretizza attraverso la forza di fissazione, di stabilizzazione, producendo una *seconda natura* nell'abitudine⁵¹. In questo passaggio si paventa parimenti il rischio della follia e quindi la necessità del progresso dialettico che da quest'ultima conduca all'abitudine: se la follia è infatti la fissazione dell'anima a dei modi ancora primitivi dell'instaurare rapporti con il proprio altro, si dà pure il costituirsi “di una sorta di alienazione buona, che tramite l'abitudine porta al costituirsi della seconda natura dell'anima reale”⁵².

Nell'*Enciclopedia* Hegel definisce “l'abitudine, come pure la memoria, un punto difficile nell'organizzazione dello spirito: l'abitudine è il meccanismo di autosentimento, così come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza”, e sottolinea come giustamente l'abitudine sia una *seconda natura*, in quanto esprime la determinatezza del sentimento divenuta un qualcosa di meccanico⁵³: l'abitudine è la prima forma di un *escamotage* che l'uomo attiva per sottrarsi all'altrimenti estenuante coinvolgimento nella gestione della sua corporeità, “il primo meccanismo autenticamente spirituale in quanto determinarsi di un comportamento la cui ragione è nella ricchezza della realtà spirituale, che si consolida nell'attitudine dell'anima”⁵⁴.

A questo proposito è importante sottolineare – proprio a marcare la centralità di questo processo psichico – la ripresa dell'espressione di *seconda*

⁵⁰ BONITO OLIVA, R., *L'individuo moderno e la nuova comunità*, cit., p. 82.

⁵¹ *Ibidem*, p. 80.

⁵² KOBBAU, P., *La disciplina dell'anima*, cit., p. 277.

⁵³ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, trad. it. V. Cicero, cit., p. 691, nota § 410.

⁵⁴ BONITO OLIVA, R., *L'individuo moderno e la nuova comunità*, cit., p. 132.

natura da parte di Gerald M. Edelman, in relazione alla scienza del cervello e alla conoscenza umana, in un orizzonte in cui viene ad indicare proprio “un atto compiuto spontaneamente, con facilità e senza che sia necessario uno sforzo né una fase di apprendimento”⁵⁵. Il processo dell’abitudine combina l’adattamento e l’interazione del corpo al contesto ambientale, aggiungendo alla *natura prima* i prodotti della nostra *seconda natura*, ovvero “l’insieme delle percezioni, dei ricordi e degli atteggiamenti individuali e collettivi”⁵⁶, quella conoscenza quindi del senso comune ereditata dall’esperienza quotidiana. La questione che ne nasce è se questa seconda natura possa essere spiegata scientificamente: onde evitare meri riduzionismi etici, l’esito non solo è improbabile, ma non è nemmeno desiderabile.

Diversa ma pur sempre collegata al tema dell’abitudine, è in Hegel la *natura seconda* dello spirito ormai fattosi oggettivo: l’eticità è, infatti, il compimento dello spirito oggettivo, dove la libertà consapevole di sé è divenuta *natura*. Siamo nel processo di liberazione dello spirito, che è sempre processo storico: la meccanicità di un movimento che nella sezione antropologica poteva finire per irretire la soggettività dell’anima, cresce nella sua eticità quando diviene sostanza condivisa e partecipata da tutti gli uomini.

Il fine della ragione consiste nel rimuovere la semplicità della natura, data dalla passività propria dell’assenza del per sé, e la rozzezza iniziale del volere, quell’immediatezza, cioè, in cui lo spirito è immerso prima di formarsi: la civiltà in quanto educa i propri soggetti, “è la *liberazione* e il *lavoro* della liberazione superiore: essa è l’*assoluto punto di passaggio* verso la sostanzialità etica spirituale, infinitamente soggettiva, che è al tempo stesso elevata alla figura dell’universalità”⁵⁷. Il lavoro è contrapposto “alla mera soggettività del comportamento, all’immediatezza del desiderio, come pure alla vanità soggettiva del sentimento e all’arbitrio del capriccio”⁵⁸: è con il duro lavoro che l’uomo si restituisce come tale, negando la naturalità della natura e la propria passività di fronte ad essa e sostituendola, infine, con la *sua* di natura, *natura seconda*, mondo dello spirito prodotto dallo spirito stesso⁵⁹. E da questo lato il discorso sembra restituirsi nella sua interezza: la libertà che si andava ricercando coincide con la riflessione dello spirituale in se stesso, nella sua distinzione dalla

⁵⁵ EDELMAN, G.M., *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p., XVII.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁷ HEGEL, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1998, nota § 187.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, § 4.

natura e nella sua azione riflessa sulla natura stessa. E, tuttavia, la seconda natura quale momento necessario, non è però conclusivo del nuovo mondo dello spirito. L'insistenza con cui Hegel sottolinea il principio moderno della soggettività comporta che l'individuo abbia diritto e rivendichi il diritto ad una libertà partecipata da tutti: "l'oggettività, il terreno della spiritualità, non può esaurire la riserva soggettiva dello spirito come sostanza che si fa soggetto, ma permane come fondo del farsi oggettivo, istanza là dove ogni determinazione della volontà non esaurisce la spinta negativa del volere, ma richiama ancora ad un dover essere"⁶⁰. In altri termini, bisogna chiedersi fino a che punto la natura seconda "mantenga la sua specificità come struttura dell'organizzazione della vita umana comunitaria, destinata a rifrangersi in una molteplicità di prospettive nella concreta storia della civiltà moderna, fondata sul principio della libertà"⁶¹. È con il mondo dello spirito che si completa la destinazione dell'uomo. Lo strappo dalla natura ha portato, in forza del bisogno e del tormento della scissione, a giungere al regno dell'oggettivo, di ciò che viene opposto e messo di contro all'immediatezza: il bisogno è originario, appartenente all'essere della vita, dato dalla *dualità* che si trova nella *unità* della vita; cosicché la vita ha l'oggettività come suo mondo, e tuttavia, come il suo opposto, il suo altro⁶².

Con il corpo l'uomo si "procura"⁶³ il mondo, lo penetra con le sue mani e se ne appropria, togliendo all'oggetto la sua natura specifica e facendone un suo mezzo. Il dolore infinito da cui la seconda natura è emersa si riconverte infine senza residui nello strutturarsi della volontà singola come libertà.

La traiettoria seguita conduce a una prospettiva in cui gli esseri umani sperimentano il passaggio continuo dalla passività biologica all'attività etico-morale, per cui da un lato il corpo rimane impigliato nella necessità, ma dall'altro si emancipa attraverso le scelte e le valutazioni propriamente umane, che attengono tanto all'autocoscienza come prodotto dello spirito, quanto alla mente come insieme di processi complessi, perlopiù illuminati dalla libertà del volere e non guidati solamente da automatismi meccanici. L'aggancio alle scienze empiriche della vita lascia emergere non solo il movimento di umanizzazione del naturale, ma anche il naturalizzare ciò che umano, in uno spazio

⁶⁰ BONITO OLIVA, R., *L'individuo moderno e la nuova comunità*, cit., p. 142.

⁶¹ *Ibidem*, p. 140.

⁶² MARCUSE, H., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. Arnauld, E., La Nuova Italia, Firenze, p. 193.

⁶³ *Ibidem*, p. 192.

concettuale capace di considerare la fisicità nella sua immanenza, promuovendo la figura del corpo come un *medium*, che riprende e concilia i suoi estremi, in una catarsi che restituisce la natura nello spirito, donandole un linguaggio.