

‘ANIMA’ O INIZIO ANTROPOLOGICO DELLA (LIBERAZIONE DELLA) LIBERTÀ.

Ricci Vittorino¹

Resumo: Somente no final do período de Nuremberg (c. 1815-1816) Hegel finalmente concebeu a alma como um objeto antropológico. Este objeto é tão importante e indispensável para assegurar a passagem sistemática da necessidade natural à liberdade espiritual. Este processo de (auto)libertação não é uma anulação mas sim uma superação da natureza, ou seja, uma libertação essencial e dialética da mesma realidade natural externa. De certa forma, antes da publicação de *Subjective Logic*, a antropologia representava uma espécie de elo perdido dentro da concatenação epistêmico-estrutural do sistema com relação a um dos pontos mais delicados e cruciais. Após a análise sobre a dialética entre o estado de sono (*Schlaf*) e o estado de vigília (*Erwachen*), que encerra o primeiro momento antropológico, e a fundamentalidade do hábito (*Gewohnheit*) na autossensação (*Selbstgefühl*), que encerra o segundo, a “wirkliche Seele”, um dos conceitos mais relevantes, que encerra o último e terceiro momentos, é praticamente indetectável até a primeira edição da *Enciclopédia* (1817). Como tentaremos concluir, este conceito contém sobretudo um vínculo precioso entre a alma e a *Wirklichkeit* tal que realmente motiva o nascimento do espírito verdadeiro e próprio e, portanto, o nascimento da liberdade efetiva.

Palavra-chave: Hegel, antropologia, alma, matéria, espírito, liberdade

Riassunto. Hegel solo alla fine del periodo di Norimberga (c. 1815-1816) ha finalmente concepito l’anima come oggetto antropologico. Tale oggetto è così importante e indispensabile per assicurare il passaggio sistematico dalla necessità naturale alla libertà spirituale. Questo processo di (auto)liberazione non è un annullamento ma un superamento della natura, cioè una liberazione essenziale e dialettica della stessa realtà naturale esteriore. In qualche modo prima della pubblicazione della *Logica soggettiva* l’antropologia rappresentava una sorta di anello mancante all’interno della concatenazione epistemico-strutturale del sistema rispetto a uno dei punti più delicati e cruciali. Dopo l’analisi sulla dialettica tra lo stato di sonno (*Schlaf*) e quello di risveglio (*Erwachen*), che conclude il primo momento antropologico, e la fondamentalità dell’abitudine (*Gewohnheit*) nell’autosensazione (*Selbstgefühl*), che conclude il secondo momento, la “wirkliche Seele”, uno dei concetti più rilevanti, che conclude l’ultimo e terzo momento, è praticamente irreperibile fino alla prima edizione dell’*Enciclopedia* (1817). Come si cercherà di concludere, tale concetto contiene soprattutto un legame prezioso tra anima e *Wirklichkeit* tale da motivare realmente la nascita dello spirito vero e proprio e quindi la nascita della libertà effettiva.

Parole chiave: Hegel, antropologia, anima, materia, spirito, libertà

¹¹ University of Rome

Introduzione²

Hegel concepisce l'*Anthropologie* o la scienza del primo spirito avente per oggetto la *Seele* relativamente tardi, circa nel 1815-1816. Questo rilievo cronologico è abbastanza sicuro poiché nessun indizio su questo tema è stato documentato in precedenza da quanto consultabile. La sua concezione è dovuta anche a una significativa interpretazione epistemico-teorica dell'*intellectus passivus* di Aristotele trattata nel *De anima* III 4-5, la cui assoluta potenzialità immateriale è sostanzialmente identificata con l'anima spirituale o umana (HEGEL, 2005, p. 511 ss). Nella prima sistematizzazione logica composta durante la lezione a Jena (1803-1804) *Seele* e *Bewusstsein* sono presentati come due entità metafisiche semplici e univoche (HEGEL, 1971, p. 138 ss). Al termine della fase di Jena, ogni riferimento di tratti metafisici alla coscienza viene cancellato, a differenza di come si affronta l'altra entità. La

² Tutte le traduzioni dei testi di Hegel appartengono all'autore, se non viene specificata altra indicazione. L'antropologia di Hegel ha suscitato molte ricerche e lavori ermeneutici, ma pare poco concentrata sul suo concetto principale, cioè la libertà nel suo significato specifico all'interno della filosofia dello spirito. Per circoscriverla secondo la nozione hegeliana si deve enfatizzare certamente la speculatività costitutiva dell'antropologia hegeliana, ma va compresa nel modo più consona, nel senso che la motivazione non sta semplicemente nell'entità *anima* ma nella sua concettualità filosofica che ne esplica la compiutezza peculiare dell'*episteme* che afferisce alla suddetta entità, a cui tale determinatezza speculativa rimane sostanzialmente *inconscia*. La speculatività della scienza filosofica della *Seele* non dipende precisamente da una 'rigorosità' gnoseologico-metodologica di tipo 'dimostrativo' quasi trascendente rispetto al 'pragmatismo' kantiano (MURRAY, 1972, p. IX-XII, espressioni ed istanze ermeneutiche testualmente riprodotte nell'*Outline* di NIARCHOS, 1914, p. 1). Non è sufficiente spiegare la speculatività con "the speculative method" che non solo garantisce "wherein the *ordo rerum atque idearum est*" (MURRAY, 1972, p. XII), ma precisamente perché il metodo è sufficiente e lo è in quanto immanentemente provvisto dell'*Anfang* che è "einfache Allgemeinheit" in grado di conferire all'inizio stesso "seine vollständige Bedingung" (HEGEL, 1981, p. 251,18-24). Anche il sostenere che la definizione dello spirito "as the 'truth' of the nature" non contraddirebbe il fatto che lo spirito "does not cease to be determined throughout its development in relation to nature" (NUZZO, 2013, p. 1) e che addirittura, senza alcuna remora, "relation to corporeality remains the basis of spirit's development" (NUZZO, 2013, p. 7). Nemmeno si può essere d'accordo su un naturalismo per lo più indiscriminato, fosse anche riduttivistico, attribuito a Hegel, addirittura qualificato come "Social Naturalism": "the institutions of social life are extensions and objectifications of human nature and of individual mind. This, at bottom, is the combined meaning of the Hegelian thesis that soul is the substance of Spirit and habit its universal form" (TESTA, 2013, p. 33) in modo da designare la 'sostanza' dello spirito come espressione di un'estensione e non invece di una *elevazione* (*Erhebung*) a strutture di oggettività interne in cui lo spirito mostra di non dovere più dipendere completamente dai limiti e contingenze più o meno necessari della propria individualità e materialità corporea - in effetti vale esattamente l'opposto che cioè il corpo anzi il *Leib* umano sia una realizzazione modulata e plasmata dalla *Seele* nella sua realtà antropologica che significa l'inizio della libertà dello spirito nella natura e dalla natura proprio perché lo spirito comincia il processo della sua indipendenza. Non focalizzare un tale processo vuol dire tralasciare tutta la profondità dell'antropologia hegeliana, la scienza dello spirito di gran lunga più complessa e più travagliata che la sua mente abbia partorito, in nome della verità dello spirito stesso. Si può solo menzionare in questo breve schema preliminare che l'immaterialità dell'anima che Hegel eredita ed assume va intesa non tanto e non solo unilateralmente in contrapposizione alla materialità del corpo individuale, ma perché la nozione pneumatologica è rivisitata speculativamente come potenzialità semplice e immediata della *idealità* della natura nella sua totalità, ma non perché l'anima "first introduces the structure" (NOVAKOVIC, 2017, p. 411) ma perché comincia a contrastare e quindi mediare (produrre la verità) esistenzialmente e quindi (auto)gnoseologicamente (come spirito soggettivo) la non verità unilaterale e inconsistente, essa stessa universale (astratto), "of all matter" (*Ibidem*) grazie al fatto che la *Seele* contiene in sé tutta l'immaterialità naturale, ovvero realizzata l'autentico concetto della natura che è lo spirito stesso, anche se in una forma ancora *potenziale*, incompiuta e solo iniziale. Su alcune nozioni fondamentali dell'antropologia hegeliana cf. LAURENTIIS, 2021.

coscienza si articola con un duplice livello: a) il primo, per così dire, ‘pre-logico’ descritto nella *Phänomenologie des Geistes* (1807); b) la seconda articolazione, per motivi di distinzione denominativa, ‘post-logica’ delineata come base epistemica del passaggio dalla natura allo spirito all’inizio del periodo di Norimberga (1808/09). Quest’ultima nozione non corrisponde più alla struttura apparente ma alla sua determinazione *reale*, il che è una delle conseguenze ‘fisiologiche’ della dissoluzione della tradizionale differenziazione astratta tra la logica e la metafisica come documentata con il primo corso di logica al *Gymnasium* e oltre tutto il primo corso dell’enciclopedia filosofica (1808/09) che testimonia anche la prima concezione e realizzazione di tale opera enciclopedica. La seconda implicazione di questa dissoluzione riguarda l’anima, che non può più essere accolta solo nella sua astrattezza logica come oggetto della psicologia razionale o della pneumatologia e quindi come uno degli oggetti logici, anche se questo approccio non può essere completamente soppresso, considerandone un’altra accettazione dei suoi aspetti esaminati nella psicologia empirica e quindi inadatta ad entrare subito (anche dal punto di vista metodologico) in una scienza filosofica come ogni solo contenuto empirico o a posteriori con la significativa eccezione della fenomenologia³.

1. Verso l’antropologia o la prima (parte della) scienza dello spirito.

I primi pochi accenni documentabili di Hegel al tema antropologico si collocano nei contesti polemici relativi alla logica. Innanzitutto, la mera citazione della *Logica* di Fries nella prima nota a piè di pagina dell’*Einleitung* della propria *Scienza della logica* testimonia una certa posizione critica nei confronti di una concezione razionalistica non dell’antropologia ma del suo influsso sull’approccio logico moderno incompatibile con un fondamento adeguato della scienza logica⁴. Indubbiamente Hegel scinde la logica dalle suggestioni antropologiche evidentemente ritenute inadeguate per costituire la scienza logica, come già indirettamente aveva dimostrato la *Fenomenologia dello spirito* (1807) e il primo corso della logica alla seconda classe al Ginnasio lascia cogliere⁵. In tal modo, l’esclusione di ogni legame della

³ In un discorso preliminare orale riguardante brevemente il panorama culturale comune sulla psicologia, trascritto dallo scolaro Christian S. Meinel nel corso psicologico del 1811/12, Hegel definisce la psicologia razionale e la psicologia empirica, ma non li collega alla dottrina filosofica o *Geisteslehre* dello spirito soggettivo. Tuttavia, si afferma che nella psicologia empirica “si conoscono le forze dello spirito solo attraverso l’esperienza” [lernt man blos durch die Erfahrung die Kräfte des Geistes] (HEGEL, 2006, p. 546,6-14).

⁴ HEGEL, 1978, p. 23: “Eine soeben erschienen neueste Bearbeitung dieser Wissenschaft, *System der Logik* von Fries, kehrt zu den anthropologischen Grundlagen zurück”. Tuttavia, la citazione viene cancellata nella seconda edizione del 1831.

⁵ La logica frammentariamente elaborata nell’autografo intitolato “*Geisteslehre*” (1808/09) contiene uno schema che mostra una certa deduzione delle prime categorie logiche e quindi la stessa logica dalla ragione (*Vernunft*), in qualche modo con tratti antropologici (HEGEL, 2006, p. 29,5-10). È molto probabile che

logica con la scienza antropologica va interpretata anche come punto di arrivo a cui Hegel è giunto con la sua attività teorica circa il suo schema o architettura principale della scienza logica e quindi l'unica logica possibile in senso sistematico-concettuale e metodologico, ma non ancora sull'antropologia nel suo senso filosofico e ancor più in relazione alla dottrina dello spirito. D'altronde, il tema antropologico era stato sviluppato in modo significativo fin quasi dal secolo precedente e Hegel poteva non trascurarlo ma doveva affrontarlo in modo appropriato e *speculativamente* attendibile. Tuttavia, è chiara la sua riluttanza a considerare l'antropologia come una scienza che esplora la razionalità umana. Un altro punto epistemologico è inequivocabile, quello di distinguere fermamente l'oggetto antropologico da quello fenomenologico o coscienza. In generale, Hegel inizia (presumibilmente dal 1810) a concepire questo oggetto come qualcosa di "inconscio" non in senso psicologico empirico senza il paradigma concettuale e ideale proprio dello spirito anche se in una sfera estremamente iniziale e immediata. La ricerca antropologica deve mirare piuttosto ad esaminare ciò che precede la coscienza e quindi la razionalità che è il livello più alto e culminante della prima nell'essere umano o nello spirito in genere. L'elemento antropologico non è una raccolta più o meno comparata di più osservazioni sull'inconscio umano⁶, ma la determinazione specifica dell'inizio dello spirito che comincia a emergere dal regno della natura in cui nessuna forma di singolarità è presente, anzi nessuna vera 'esistenza' è data e

Hegel non abbia mai insegnato nulla di simile, ma solo ciò che ha concepito a questo proposito quasi subito il giusto fondamento della logica nella forma della prima *Philosophische Enzyklopädie* (1808/09) alla terza classe, cioè l'ultima (*Ib.* p. 61-84), il testo che sarebbe stato esposto nell'insegnamento e molto probabilmente anche alla seconda classe dopo l'esposizione della dottrina dello spirito.

⁶ Nel complesso, la nozione antropologica di "inconscio" (*Unbewußtseyn*) sembra conosciuta da Ernst Platner (cfr. PLATNER, 1793, p. 86). L'unica menzione che Hegel fa del citato filosofo e medico, si trova in una lettera a Niethammer n. 122 datata il 20 maggio 1808 (HEGEL, 1969, p. 229) ma all'interno di un discorso sul rapporto tra logica antica e moderna in cui si facendo eco anche a lezioni definite un po' ironicamente dettagliate (per ogni paragrafo) di Fichte a Jena sul libro di testo di Platner (PLATNER, 1795) – per la documentazione sui menzionati corsi fichtiani cf. (FICHTE, 1977, p. 175-194). Con una nota strettamente storiografica vale la pena menzionare la funzione 'mediatrice' non secondaria di Platner tra Leibniz e Fichte nella costruzione di una visione ontologica-ipostatizzante della "cosa in sé" a una visione trascendentale 'de-ontologizzata' ma egologicamente *rappresentata* che enfatizza e porta a compimento la categoria della libertà radicata nella relazionalità non predeterminabile monodologica anche per certi versi contro il determinismo della sostanza spinoziana, anche se il residuale non trascendentale o ancora dogmatico nella concezione monodologica leibniziana dell'individualità (cf. ad es. IVALDO, 2000, p. 48ss. e per il suo risvolto più antropologico-psicologico cf. FABBIANELLI, 1998, p. 32-50). *En passant*, a Hegel una simile rivisitazione leibniziana con o senza l'apporto esegetico platneriano non può essere sufficiente e soprattutto non a discapito del determinismo spinoziano che ha il vantaggio di concepire nella giusta misura la categoria del *negativo* non come mero limite della sostanza stessa, ma solo come impostazione egologica e quindi previamente antropologica, che la sostanza risolve perché in questa stessa essa è la *libertas*, anzi è *tutta la libertà* perennemente realizzata che la rappresentazione egologica può solo scoprire, riflettere, rappresentare in sé ma non 'incarnare' nella sua totalità proprio perché l'*Anfang* antropologico di spirito finito non cessa di infrangersi o infrangere la sua 'trascendentalità' (ideale e idealistica nel senso più positivo del termine) contro la sua naturalità organica e individualità ontologicamente sempre persistente anche se teleologicamente finalizzata ad assolutizzarsi, ossia ad elevarsi all'assoluto. Cf. al riguardo l'apporto monografico di BISOL, 2009, p. 143-156.

può essere data. Una scienza antropologica è brevemente delineata nel *System der besondern Wissenschaften 1810/11* secondo le due ultime correzioni perfettamente identiche (denominate “strata”), ovvero la quarta e la quinta (datate redazionalmente rispettivamente 1814/15 e 1815/16)⁷. Qui Hegel qualifica l’antropologia come scienza senza peculiare dignità filosofica così come la fenomenologia, o meglio il loro contenuto è visto incapace di fornire alcun concetto realmente speculativo in senso pieno ma solo ciò che serve a preparare a concepire la realtà effettiva del soggetto ancora ridotto esclusivamente alla psicologia nella sua sfera epistemico-concettuale. In particolare, questa definizione di antropologia accenna all’anima ma solo a un’enumerazione di affetti e aspetti esclusivamente sensibili anche inconsci insieme a fenomeni e sensibilità biologici, somatici, organici. Hegel definisce l’oggetto dell’antropologia nella prospettiva di considerare lo spirito “nel suo essere meramente naturale e nella sua connessione immediata con il corpo organico” [in seinem bloß natürlichen Daseyn und seiner unmittelbaren Verbindung mit dem organischen Körper]. È da sottolineare l’aspetto focalizzato sull’immediatezza fisio-organica e naturale che costituirà al massimo il primo momento del concepimento definitivo ma con modifiche essenziali, quello relativo all’inserimento della realtà dell’anima, cioè non più naturalità del corpo umano ma propriamente la naturalità non ancora considerata peculiare e inconfondibile dell’anima umana e quindi, in definitiva, non più l’organicità di un essere umano ma, infine, l’«incorporazione» dell’anima umana in generale. Una simile descrizione, infatti, sembra legata a una corporeità senz’anima, cioè priva dell’elemento più essenziale per l’antropologia come quello sviluppato alla fine o in modo filosoficamente sistematico. Più precisamente occorre riflettere sul fatto che il suddetto legame e struttura organica coinvolgono sicuramente lo spirito, non solo una mera fisica organica limitata alla semplice dinamica naturale come una determinazione animale, ma l’esistenza dello spirito qui significa semplicemente una dimensione di latenza assoluta, totalmente dominato dal potere e dall’articolazione naturale, fisio-somatica. Hegel parla di questo dominio della natura sullo spirito e della dipendenza che deriva da questa completa condizione di assoggettamento ed elenca le “affezioni” (*Affectionen*) e le “situazioni” (*Zuständen*) scaturenti dall’esserci naturale dello spirito con l’accento ad argomenti solo nominati come “astrologia, influssi terrestri siderici, decessi

⁷ HEGEL, 2005, p. 339.11–13.340.1–2.341,17–21. Vale la pena notare che in una lettera a Hegel datata 16. maggio 1810, n. 156, un suo allievo al Ginnasio di Norimberga, Johann Christoph Held, espone le sue pesanti critiche alla filosofia di Johann Jakob Wagner (HEGEL, 1969, p. 312) segnalandone l’associazione dell’antropologia al razionalismo. Non si conosce alcuna replica di Hegel, ma è molto plausibile che Hegel sia d’accordo con Held e si sia sentito in qualche modo stimolato ad affrontare la questione antropologica nell’insegnamento del *Geisteslehre* nel successivo corso enciclopedico del 1810/11 poiché non insegnò questo argomento l’anno precedente (1809/10).

differenze climatiche” [Astrologie siderische terrestrische Einflüsse Krankheiten Klimatische Unterschiede]. Questa definizione va interpretata anche come risposta critica indiretta alla concezione unilaterale di Fichte dell’anima vista come realtà umana totalmente indipendente dalla sensibilità e dai fenomeni corporei in contrapposizione alla posizione medica teorica dell’epoca. La semplice autodeduzione della coscienza è un principio incapace di dare inizio allo spirito e quindi alla libertà che lo spirito merita⁸. In questo caso, la natura rimarrebbe non mediabile, un’alterità indeterminata e oppositiva da contrastare sempre e da costituire sempre come contrastante, e lo spirito risulterebbe solo come modello e controparte fenomenologica della coscienza, come una sorta di appendice estrinseca derivante o dedotta dall’atto assoluto della coscienza che è certamente libero, ma in modo esclusivamente astratto, intuitivo o (auto)riflessivo. La natura va intesa come immediatezza sistematica esteriore e separata dall’idea logica e spirito di mediazione della natura e quindi liberazione della natura stessa

⁸ Indubbiamente la complessità della dottrina del corpo (*Leib*) fichtiana non può essere liquidata con qualche battuta estremamente succinta, ma è altrettanto vero che la sua visione consiste in una derivazione del “procedere sintetico” che traduce in ‘concretezze’ spazio-temporali e individuali e quant’altro del mondo fenomenico l’identità originaria che corrisponde a una equazione quasi matematica (analitica?) di Io soggetto = Io oggetto con cui si apre all’orizzonte possibile del qualcosa, del determinato e del diverso molteplice, di una metafisica e quindi anche una fisica, sempre come effetto di una rappresentazionalità riflessiva egologica che per Fichte gioca anche il ruolo del pensare e della razionalità umana, come si evidenzia plasticamente: “*Kein Objekt ohne Subjekt*”, nessun oggetto senza soggetto, potrebbe essere questo infatti il motto relazionale della nuova esposizione della WL [*Wissenschaftslehre*] [...] Questa identità è posta al centro, che è anche l’origine, dei movimenti che sono effettuabili dal pensiero – determinazione, a cui l’Io si sente invitato. Ivaldo inserisce l’esposizione *nova methodo* nel contesto della meditazione pratica di Fichte e in funzione di questa ricostruisce l’intera opera” (COGLIANDRO, 2011, p. 86 e la citazione di IVALDO, 1992, p. 138 alla nota 13). Il fatto che la coscienza solo in quanto è rappresentazione dell’io e quindi oggettivazione cosale di esso, pertanto “pensato corporeamente” (cv. dello scrivente) secondo la citazione dell’originale fichtiano (COGLIANDRO, 2011, p. 84 e n. 10, in cui si evidenzia la critica di debolezza del discorso fichtiano circa la cosiddetta “condizione di pensabilità se è un termine riferito alla rappresentazione” come una rilettura della trascendentale “condizione di possibilità” e si cerca di giustificare sostenendo “arduo cercare di esprimere nei termini creati dal pensiero ciò che rende possibile lo stesso pensare”, come se il pensare avesse qualche deficienza espressiva o metaforica (?) in sé stesso), per Hegel non può che essere stigmatizzato come un *Denken* intellettualistico che cerca ‘cose’ o ‘categorie’ ontologiche per realizzarsi, per dimostrare la propria efficacia, e non ‘concretizzare’ il suo infinito contenuto in quanto *Begriff* o almeno un *Denken* relegato a nessuna concretezza se non alla formale e vuota tautologia egoica, di rappresentare fundamentalmente sempre e solo sé stesso, rimanere nel proprio kenotico autointuirsi. In questo astratto autointuirsi l’Io nulla in verità può contrastare perché si arrende a ogni autentico contrasto o ‘estraniamento’, trovando un identico altro (non-Io) senza nessun altro che non sia la stessa identica ‘ricorsività’ illusoriamente progressiva e sintetica di un’egoità ‘in-oggettiva’ e per tanto non veramente soggettivabile. Per Hegel non si tratterebbe quindi di una ‘de-soggettivazione del trascendentale’ se non in una forma immaginaria o inconcettuale, per una libera formazione che mediante “la libre réflexion créatrice” non è contrastabile da nessun “ordre subjectif ou objectif” (GODDARD, 2009, 441), ma la teoria trascendentale di Fichte propone un mero indeterminato arbitrio poiché nessuna autentica soggettività si è mai *realmente* costituita se non come indefinitamente principio a sé stesso che crea una libertà vuota o un senso di tale libertà – sarebbe piuttosto una meta-trascendentalità che scompone ogni trascendentalità e postula un mero ‘atrascentale’, un ibrido eccessivo ipertrofismo egologico che rifugge la vera contraddizione e quindi la reale dialettica, anche se con Fichte il trascendentale formalmente si libera di ogni pre-trascendentale dogmatismo o oggettivismo altrettanto astratto in modo da contraddire palesemente il quasi motto “*Kein Objekt ohne Subjekt*” con il far risultare la determinazione effettiva del ‘sempre senza soggetto e senza oggetto’ se non coltivando o formando (*bildend*) le loro ‘ombre’ postulate per questo, quindi come un circolo vizioso, creatrici e liberamente creatrici senza efficacia alcuna e con uno sforzo quasi inutile.

dalla sua immediatezza costitutiva e ontologica, reale. Se questi punti non sono debitamente posti, lo schema giusto è irraggiungibile e lo spirito si svuota della sua unica proprietà, così come la vera nozione di libertà rimane poco più che una chimera o uno dei desiderata. Tuttavia, lo spirito non può essere solo una struttura dipendente dalla natura, ma in qualche misura anche il crogiolo di ogni possibile e reale ‘contraddizione’ soprattutto al fine di una vera libertà da garantire attraverso il processo sistematico e quindi gnoseologico della sua intrinseca e innata assolutizzazione.

Molto probabilmente almeno all’inizio dell’ultimo semestre estivo al *Gymnasium* come insegnante dell’ultima parte del corso di enciclopedia (all’incirca aprile-maggio 1816) riguardante la *Geisteslehre* (o forse anche prima), insufficienza teorica e sistematica di una bipartizione del soggettivo spirito nelle due componenti, la fenomenologia (solo coscienza, autocoscienza e ragione) e la psicologia in quanto tale (intelligenza e volontà), dovrebbero cominciare a prendere forma nella mente di Hegel. La prima ed essenziale questione riguarda soprattutto la constatazione più specifica che l’organicità umana può non essere ristretta allo schema della mera fisica materiale e sensibile come quella di altre specie animali, ma deve contenere in sé qualcosa di esclusivamente irriducibile. La corporeità umana è veramente concepibile solo fintanto che è colta nella sua funzione indispensabile di permettere alla stessa natura nel suo più alto processo e struttura di elevarsi alla sfera dello spirito e di costituire così il tratto essenziale di un essere umano o di un’umanità in generale. Un tale corpo quindi deve avere una prima dinamica originaria irriducibile alla vita animale naturale e capace di far vivere lo spirito anche se nella sua formazione primitiva, altrimenti lo spirito stesso potrebbe non essere quasi del tutto spiegato.

2. Non solo spirito (finito) con o in un corpo umano, ma anche anima incarnata: chiarimento semantico-epistemologico.

Solo il capitolo “Idee des Erkennens” della sezione “Idee” della *Scienza della Logica* presenta una riconsiderazione esplicita sufficientemente dettagliata della questione epistemico-filosofica della *Seele*, dove viene descritta per la prima volta la determinazione definitiva che permette di raggiungere i contorni fondamentali dello spirito una volta e per sempre. In esso Hegel premette un orizzonte concettuale che tratteggia l’inconsistenza di una scienza filosofica riguardante l’essere umano o spirituale e ancor più lo spirito in generale senza l’idea e le sue forme sistematiche di idealità, senza presupporre la stessa idea (logica), l’unica idea immutabile che a questo livello implica una dimensione specifica che ‘anima’ (in ogni senso) un essere finito dotato di soggettività, vale a dire la singolarità che non

rappresenta la pura organicità fisiologica naturale o la mera particolarità all'interno dell'universalità della *Gattung* (HEGEL, 1981, p. 192,23-198,11). Più in particolare, afferma: “[...] è l'idea della vita [die Idee des Leben], l'idea dello spirito è emersa [die Idee des Geistes hervorgegangen], o ciò che è lo stesso, essa (*sc.* idea) si è dimostrata la verità di essa (*sc.* l'idea della vita) [oder was dasselbe ist, als deren Wahrheit sie sich erwiesen hat]” (HEGEL, 1981, p. 196,30-32). Da questa idea e sulla base della sua verità appena risultata in sé stessa derivano diversi aspetti essenziali dello spirito, come quella dimensione empirica o apparente che rimarrebbe incomprensibile senza l'idea, ma anche e soprattutto per quanto qui interessa, “nella vita la realtà dell'idea è come singolarità [im Leben ist die Realität der Idee als Einzelheit]” in contrapposizione all'universalità del genere (*Gattung*) ugualmente contenuta nella vita stessa.

In primo luogo, si tratta di sgombrare il campo da un malinteso molto comune consistente nell'afferrare la nozione hegeliana della realtà assegnata esclusivamente o in modo prominente alla determinazione chiamata *Realphilosophie* (sostanzialmente natura e spirito) mentre il concetto logico e soprattutto quello relativo all'idea e quindi la sua idealità è intesa come astrattezza ideale come se l'idealità fosse sinonimo di ciò che è privo della realtà, invece va valutata come quella sfera che garantisce quell'universalità speculativa indispensabile alla realtà delle altre sfere. Al contrario, in una certa misura, i termini di questo discorso devono essere invertiti nel senso che l'unica vera realtà è presente nella logica e in modo prominente nel suo apice rappresentato dalla sua idea assoluta. L'idea logica non è la realtà completa, ma la realtà principale, quella veramente mediatrice e capace di autentica o autenticamente funzionale mediazione e quindi ciò che fonda altre forme di realtà come quella della natura o dello spirito che altrimenti sarebbero impossibili o almeno mero soggettivismo inconsistente di qualsiasi tipo. Anche gli elementi reali o determinazione della vera filosofia devono essere forme della realtà dell'idea perché non c'è realtà senza l'idea o senza essere una delle sue forme della realtà, per cui per Hegel non può esserci realtà che non sia anche l'idealità, poiché tutto ciò che è reale non può essere che essere ideale. Ciò che consente la concettualità, cioè la determinazione reale di qualcosa, è la sua idealità specifica o una forma particolare dell'idea, altrimenti nessun concetto o reale determinazione di una cosa sarebbe possibile. Ma un altro aspetto di questa verità è conoscerla nella misura in cui il concetto e la sua conoscenza sono strettamente, anzi intrinsecamente legati l'uno all'altro.

Infatti Hegel prosegue il suo pensiero affermando che la singolarità è astratta e provoca l'assoluta negatività della verità della vita dell'idea destinata a essere tolta (*aufheben*). Deve prestare attenzione alla definizione riferita all'astrattezza come immediatezza, o alla

singularità assunta immediatamente come mera determinazione oppositiva unilaterale scissa dall'universalità del genere. Questa modalità di singularità è da subordinare perché *irreale*, priva di ciò che la rende reale o identica a sé stessa, o ancora l'identificazione con la sua peculiare universalità. In altre parole, non basta che la singularità perda la sua immediatezza, ma deve "essere identica a sé stessa in quanto identica, uguale a sé stessa come genere [als identisches mit sich identisch, als Gattung sich selbst gleich zu seyn]". Non si tratta del divenire identico, ma dell'essere ciò che è sempre, cioè la singularità non come immediatezza illusoria, non concettuale, ma vera universalità o genere auto-eguagliante. La determinazione di questa idea come idea di vita non riguarda solo la sua modulazione logica o paradigma ma anche lo spirito, o meglio l'idea di vita come risultato l'identità reale e concettuale della singularità con l'universalità è lo spirito, come espresso inequivocabilmente "Diese Idee ist nun der Geist" (HEGEL, 1981, p. 197,1-3). Solo così si definisce esattamente il concetto e quindi la sua vera verità. Lo spirito non è altro che la stessa idea logica che ha da presentare altre forme pensate non più nel suo automovimento logico, ma dentro le scienze concrete dello spirito giacché è impossibile che l'idea si esaurisca nella sua forma logica di vita, ma è anche impossibile che l'idea si esaurisca nell'unica sfera logica. Tuttavia, in questo contesto, si considera solo tale forma logica dell'idea assoluta, non la sua pienezza, e solo l'idea come vita è da valutare spirito ma lo spirito nel suo primo processo logico funzionalmente all'idea della vita o nella sua entità concettuale di soggettività, il che è da completare con l'asserzione che tale idea riserva di possedere "altre forme, nelle quali essa è da trattare, ovvero come anima, coscienza e spirito in quanto tale" [andere Gestalten [...], in welchen sie in den concreten Wissenschaften des Geistes zu betrachten ist, nemlich als Seele, Bewußtseyn und Geist als solcher. (HEGEL, 1981, p. 197,6-7). Hegel proletticamente disambigua il nome *Seele* e l'espressione "Seelenlehre" o "Geisteslehre" operando una netta distinzione sia da una dottrina metafisica o razionale⁹ sia da un approccio empirico allo scopo di delineare l'oggetto esatto della prima scienza dello spirito o antropologia nel contesto teoretico-sistematico. Rispetto alla versione razionalistica l'anima è trattata come una cosa tra le altre cose, è reificata con la conseguenza di uno schema contraddittorio su cosa sia l'anima, materiale o immateriale che sia, e così via. Per determinare l'oggetto antropologico un tale schema è da

⁹ La visione metafisica tradizionale in genere dell'anima non va rifiutata per un pregiudizio 'trascendentalistico', in quanto incognita noumenica (Kant) o in quanto presupposto dogmatico (Fichte) ugualmente *indimostrabile* perché *non gnoseologicamente* fondabile, e al pari dell'altra razionalistica una faccenda puramente rappresentazionale. Hegel, per quanto concerne lo specifico della monadologia leibniziana che cita nel passo in esame, rispetto a Fichte che lo elegge a precursore della sua dottrina egoica (centro e sorgente della rappresentationalità in genere e della sua possibilità), di cui si è accennato in precedenza, privilegia la nozione atomistica della monade paragonata alla nozione di atomo della materia in genere in modo da mettere in risalto la differenziazione e quindi la stretta connessione quasi dialettica tra materialità e immaterialità, tra naturalità e spiritualità. Secondo l'interpretazione hegeliana di ciò che definisce "Vorstellung" in riferimento alla monade-atomo leibniziana e della sua conseguente psicologia razionale l'anima sarebbe un atomo che si differenzierebbe da quello materiale per una sorta di intensificazione di densità oscura "del suo rappresentare" (*seines Vorstellen*), anche se una simile autoevoluzione atomista a divenire l'anima imporrebbe la condizione "attraverso felici circostanze" (*durch glückliche Umstände*) paragonando tale processo a un'evaporazione di una tazza di caffè per cui più concentrazione e più densità di vapore farebbe 'svaporare' l'intera rarefazione atomistica funzionale alla materia (HEGEL, 1981, p. 197,14-19). Questa metafora del vapore della tazza di caffè è una delle chiavi di lettura per comprendere il divenire della natura a spirito, ossia con l' 'evaporazione della materia' continuo e compresente nell'individualità antropologica. È da integrare che Hegel è pienamente in sintonia con Fichte nel 'de-ontologizzare' o forse meglio 'de-cosalizzare' l'anima, oltrepassando il limitato paradigma criticistico, che deve postularlo anche se paralogisticamente, ma non in termini trascendentali, per quanto dialettici, ma perché la *Seele* esprime l'immediatezza dell'esserci del concetto dello spirito che Leibniz impropriamente e insostenibilmente assimila a "una cosa dell'anima" o forse più appropriatamente a "una cosa-anima" (*Seelending*), a "un atomo" (*Atom*), agli "atomi della materia" (*Atomen der Materie*).

smontare e definire a partire dalla considerazione di tale “oggetto che il concetto è per sé” [Der Gegenstand, der für den Begriff ist] in tale contesto epistemico che non va sviluppato né è sviluppabile logicamente, ma nemmeno lo si deve rappresentazionalmente; al contrario il soggetto “lo trasforma in una determinazione del concetto” [verwandelt ihn in eine Begriffsbestimmung], ossia il concetto non può ricercare un oggetto che è altro da sé, poiché verrebbe meno alla sua autentica soggettività e per tanto inaccessibile la sua propria intrinseca oggettività. Il concetto di spirito pertanto va trattato anche in un immediato esserci, in un’esistenza spirituale, consistente nell’ “identità sostanziale con la vita” (*substantielle Identität mit dem Leben*) descritta come il suddetto concetto “nel suo essere immerso nella sua esteriorità” (*in seinem Versenktseyn in seine Aeusserlichkeit*) accennando ad una, proprio la prima delle forme non logiche della vita (dell’idea) già delineata (HEGEL, 1981, p. 199,3-8). Hegel abbozza rapidamente l’antropologia come la scienza della “regione oscura” (*dunkle Region*) dello spirito soggetta agli “influssi siderali e terrestri” [unter (...) siderischen und terrestrischen Einflüssen] (come nominati nel *System der besondern Wissenschaften 1810/11* cf. HEGEL, 2005, p. 340,1), che vive come lo spirito della natura “in sintonia con la natura” (*in der Sympathie mit der Natur*) e prendere coscienza delle mutazioni di questa simpatia nei sogni e nei presagi con una collocazione organica nel cervello, nel cuore, nel fegato e in altre parti del corpo. A tale raffigurazione dell’unica parte irrazionale, si aggiunge “il rapporto del rappresentare e l’attività spirituale superiore” (*das Verhältniß des Vorstellens und der höhern gesitigen Thätigkeit*) in quanto l’anima in un soggetto singolare è completamente esposta agli influssi fisici, esteriori e circostanze singolari a cui questa parte è subordinata (HEGEL, 1981, p. 197,32-35). Questa specificazione nasconde un allontanamento da una nozione di inconscio secondo la disciplina psicologica alla maniera di Platner per esempio o sulla base del trascendentalismo fichtiano intuitivo. Per concepire una scienza filosofica dello spirito è inevitabile una biforcazione o bipolarizzazione del paradigma, da un lato, la sua irriducibilità alla dipendenza naturale, dall’altro, la sua condizione reale, concreta di determinazione naturale. Tale modulazione apparentemente contraddittoria è dovuta a due fattori, il presupposto della natura che è qualcosa di immediato e la presenza peculiare dell’idea o del concetto che è per sé. Quest’ultimo fattore va contemplato non solo nello spirito in quanto tale o nella psicologia (filosofica), cioè intelligenza e volontà, ma anche nella coscienza o fenomenologia (speculativa) e soprattutto indispensabilmente nell’anima o antropologia (speculativa).

Ciò che Hegel poté intuire e brevemente delineare sull’anima e sull’antropologia nelle pagine esaminate della *Logica*, è sempre più sviluppato nelle successive riflessioni sul tema tramandato nei relativi paragrafi delle tre edizioni dell’enciclopedia. Hegel ricevette un certo impulso ad organizzare la scienza dello spirito in generale e nella nuova formulazione dalla distinzione aristotelica tra *intellectus passivus* e *intellectus activus* nel *Peri tes psychès*, come lo stesso Hegel ha suggerito sommariamente nel testo appena citato della *Logica*. In tal modo, l’antropologia è indubbiamente parte del concetto dello spirito, senza il quale non si potrebbe fondare alcuna scienza efficace di questo concetto, così come anche e ancor più la coscienza, che rappresenta il passo ulteriore e in qualche modo l’attività iniziale della stessa soggettività finita, e questa trattazione filosofica è possibile perché entrambi i loro oggetti hanno pari dignità aprioristica o concettuale, determinano essenzialmente il *Geistesbegriff* a differenza dello schema precedente limitato al solo spirito in quanto tale (intelligenza e volontà). Conformemente a questo pensiero quasi del tutto inedito, la questione fenomenologica non presenta più solo il percorso necessario che lo stesso concetto di spirito nella sua apparenza di coscienza ha già compiuto per acquisire il concetto logico, ma ora nella sua specifica forma epistemica serve a mediare la soggettività concetto dalla sua mediazione antropologica iniziale (direttamente rispetto alla natura, indirettamente rispetto alla logica) fino alla sua

ultima determinazione psicologica. A questo punto Hegel articola finalmente la scienza dello spirito soggettivo nella sua opportuna pienezza determinando la tripartizione dell'anima in naturale (*natürliche*), senziente (*fühlende*) ed effettuale (*wirkliche*) (HEGEL, 1989, p. 97,1-7; HEGEL, 1992, p. 390,1-9)¹⁰, da cui la coscienza (nella sua tripartizione di coscienza, autocoscienza, ragione) emerge.

3. Lo spirito o la libertà dell'idea.

In generale, per Hegel la libertà non sta univocamente e totalmente al di fuori della natura o indipendente da questa sfera, che è libertà puramente astratta, ma *dentro* la natura, concretamente interconnessa con questa realtà naturale, anche se seguendo il regime preciso e ineluttabile del concetto e del concetto nella sua peculiare concettualità o razionalità appropriata, la determinazione unica non dipende da nulla. La necessità della natura si deve 'riconciliare' con la libertà dell'idea, deve essere concepita razionalmente con essa, anche perché la necessità della natura concepita unilateralmente e lasciata a rimanere in questa sfera immediata significa semplicemente presentarla astrattamente, senza la vera declinazione filosofica ad essa pertinente. Quindi, per lui, la libertà è impossibile senza che questa condizione funzioni anche come presupposto necessario di più processi di liberazione da qualunque cosa questa determinazione sia in qualche modo, a ogni livello, limitata o oscurata da apparenze più o meno profonde o rappresentazioni non concettuali. Una di queste forme di libertà incontra la soggettività dello spirito che è possibile solo se lo spirito è "nel suo concetto [in seinem Begriffe]", come si riscontra nel paragrafo 307 della prima edizione enciclopedica in cui si utilizza il sintagma già utilizzato negli scritti paralleli di Norimberga, ma indicando con tale locuzione solo per lo più lo spirito come intelligenza (o facoltà teorica) e volontà (o facoltà pratica). Il concetto è l'unica fonte effettiva dello spirito e quindi della libertà, anche per lo spirito finito, come spiegato nella seconda affermazione del paragrafo in cui si evidenzia la ragione della soggettività dello spirito. Infatti Hegel definisce il concetto come "la riflessione della sua universalità dalla sua particolarità in sé stesso [die Reflexion seiner Allgemeinheit aus seiner Besonderheit in sich]" (HEGEL, 2001, p. 183,3-5). Questa formulazione esprime certamente la concettualità come determinatezza olistica per ottenere lo spirito nella sua stessa verità inerente alla sua soggettività. Tuttavia, la sfera antropologica non può contenere nessun tratto propriamente riconducibile alla (auto-)riflessività come coscienza segnata da una certa dicotomia dovuta a una costitutiva eterogeneità dell'oggetto esterno. La libertà è indissolubilmente legata all'attività (insopprimibile) gnoseologica, l'*Erkennen*, che costituisce la stessa scientificità concettuale dello spirito anche se non esplicito nella prima edizione enciclopedica nonostante la formula *der Geist in seinem Begriffe*. Il paragrafo citato è soppresso sia nel paragrafo 387 della seconda edizione (HEGEL, 1989, p. 292,4-7) che nella terza (HEGEL, 1992, p. 387,4-7), in cui lo spirito è esplicitamente definito "erkennend". Un tale movimento gnoseologico non è un'attivazione funzionale di qualche facoltà antropologica o intellettuale – forse piuttosto la spiegazione speculativa di ciascuna di esse –, ma il suo intrinseco auto-sviluppo. Questo sviluppo non è generico o meramente culturale, storico e così via, ma specificamente "in seiner Idealität". La menzionata *Idealität* è indispensabile affinché l'impianto della *Geistesbegriff* produca la sua autentica concettualità e quindi il vero spirito poiché lo spirito stesso non potrebbe avere senso senza l'*Erkennen* che necessariamente lo determina e in particolare all'inizio della sua soggettività. Tale cognizione deve essere proporzionalmente come quella logica, ma in modo

¹⁰ Cfr. le varianti nella prima edizione "La determinazione naturale dell'anima" (HEGEL 2001, p. 185,9), "Oggetto dell'anima soggettiva contro la sua sostanzialità" (Ib., p. 188, 2-3), "La realtà dell'anima" (Ib., p. 192,18).

non logico, a differenza della determinatezza dell'idea logica (chiaramente richiamata con l'accento all'autocitato paragrafo 233). Lo spirito emergendo ed elevandosi dalla natura si costituisce solo in virtù di questo processo gnoseologico, cioè la sua autodeterminazione a questo conoscere nella modalità dello "spirito concreto" [der concrete Geist].

Hegel non dichiara che la conoscenza dello spirito renderebbe concreta la conoscenza astratta dell'idea logica; al contrario, la sua stessa concretezza è orientata all'unico conoscibile possibile che è già articolato nella determinatezza logica dell'idea e corrispondenza a tale determinatezza. L'attributo 'concreto' indica il diverso approccio che lo spirito deve adottare per ottenere la stessa attività gnoseologica, altrimenti la sua concretezza sarebbe filosoficamente (e quindi proprio) irrilevante, in fondo un'astrazione unilaterale. Esclusivamente proprio per la sua idealità lo spirito stesso può sorgere e procedere attraverso il suo immanente cammino di conoscenza in cui consiste ed esiste. Questa specifica attività cognitiva è la sua realtà autenticamente olistica ed esistenziale. Il primo passo di questa attività ed esistenza è l'anima come *Naturgeist* per la sua immediatezza rispetto alla sua dimensione naturale. L'idealità dello spirito nella determinazione dell'anima è la reinterpretazione hegeliana o la revisione *speculativa* della questione relativa alla materialità o immaterialità di questa entità spirituale affrontata nell'antica pneumatologia razionale e riguardante uno degli argomenti metafisici considerabili all'interno del *Vorbegriff* della scienza della logica. Questa reinterpretazione, infatti, è una sorta di processo di 'idealizzazione', ovvero di privazione della categorizzazione razionalistica dovuta alla concezione scolastica fondata sul pensiero finito e dogmatico concernente "le determinazioni di pensiero come le determinazioni del fondamento delle cose" (*die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge*), valutata "superiore al più nuovo filosofare critico" (*höher als das neuere kritische Philosophiren*) (HEGEL, 2001, p. 27,4-7 § 19; HEGEL, 1989, p. 24-27; HEGEL, 1992, p. 28,18-21 § 28), al pari di Fichte per certi versi. Nel paragrafo 309 della prima edizione enciclopedica - quasi invariato nel paragrafo parallelo 389 delle altre due edizioni, l'immaterialità dell'anima viene decifrata principalmente ed essenzialmente come "l'immaterialità universale della natura" [die allgemeine Immaterialität] e "semplice vita ideale" [einfaches ideelles Leben] della stessa natura, non solo e non proprio come la singolare qualità di ogni anima (HEGEL, 2001, p. 184,1-2; HEGEL, 1989, p. 293,21-22; HEGEL, 1992, p. 388,7-8), enfatizzando che tale dimensione immateriale dell'anima è determinata "al contempo come sostanza, come unità del pensare e dell'essere" [zugleich als Substanz, als Einheit des Denkens und des Seyns] (HEGEL, 2012, p. 946,16-19). Ciò che è solo particolarità naturale all'interno della fisica organica, cioè la vita puramente e totalmente materiale o ciò che è definito "materia di vita" (*Lebensmaterie*)¹¹, ora attraverso e dentro l'anima inerisce all'individualità soggettiva, per cui la natura si rivela ciò che è il non vero - ma questa natura finita e particolare (organica) si

¹¹ Si accenna alla scoperta della "materie imponderabili quali caldo, luce ecc. [...], nelle quali potrebbero facilmente contare anche spazio e tempo" [imponderable Stoffe als Wärme, Licht u.s.f. [...], wozu sie (sc. die Physiker) leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten], non annoverabili nella sfera del "materiale" (zum Materiellen) nonostante che appartengano alla "materia della vita" (*Lebensmaterie*) per il fatto che non è presente in essi non solo "la gravità" (*die Schwere*), ma nemmeno la connotazione di "un esserci sensibile, un essere fuori di sé" (*ein sinnliches Daseyn, ein Außersichseyn*) appartenente all'appena menzionato *Materielles*, ma esserci che comunque rimane benchè in forma altra e peculiare rispetto a quello materiale appunto, a differenza dell'idea della vita per cui ogni traccia materiale e di esserci fuori di sé è tolta e in essa "il concetto (è) la sua (sc. della vita) sostanza è il concetto" [der Begriff seine Substanz] (HEGEL, 2001, p. 184,8-18), anche se nelle edizioni successive è precisato il concetto "soltanto come soggettività così che la sua esistenza o oggettività è ancora decaduta nel suo essere fuori di sé" [nur so als Subjektivität, daß die Existenz oder Objectivität noch an jenes Außersichseyn verfallen ist.], (HEGEL, 1989, p. 293,25-294,8; HEGEL, 1992, p. 388,16-30), ovvero non è esclusivamente esserci senza soggettività come nella materia grave o nella materia della vita o viva senza gravità.

distingue dalla natura in sé come quella vita immateriale secondo l'esteriorità dell'idea nella forma particolare, in cui la natura o piuttosto il suo concetto consiste e si realizza.

La lunga *Anmerkung* rimasta completamente invariata approfondisce il discorso sia dal punto di vista delle nuove acquisizioni della fisica moderna sia a quello del razionalismo metafisico moderno, accumulati dal paradigma che la materia sia “un vero” (*ein Wahres*) o debba trattarsi di un che di ontologicamente equidistante dallo spirito in una insuperabile e inamovibile contrapposizione bipolarizzata e dicotomicamente stabilita, ossia la materia viene rappresentata rendendola soggetta a un processo razionalistico di ‘reificazione’ (*Verdinglichung*) che non permette di raggiungere la verità della materia stessa che non può non essere che lo spirito stesso e solo questo, poiché concettualmente e aleticamente non può non concepirsi che come ‘identico con sé stesso’. Questa considerazione è di fondamentale importanza tanto che nello *Zusatz* al paragrafo 389 si definisce chiaramente che la materialità della natura significata anche come esteriorità e isolamento (*Vereinzelung*) è destinata a emergere come un non vero (*ein Unwahren*), il che è non è un’operazione di qualche agente esterno o attivata dall’esterno alla natura, ma pertiene alla natura stessa che dinamizza in sé stessa la sua stessa realizzazione adeguata e può essere adeguata solo se conforme al suo concetto insito in sé stessa. La determinazione della propria unilateralità materiale e isolamento estrinseco come un non vero che la natura stessa toglie (*aufhebt*), è dovuto alla difformità intrinseca di tale dimensione “al concetto abitante in essa” [dem in ihr (*sc.* Natur) wohnenden Begriffe], con cui si identifica con il suddetto *Unwahre*. Se non sussistesse (assurdamente) una simile dimensione astratta della materialità che non potrà mai realizzare la natura e quindi il suo concetto peculiare, la natura stessa non potrebbe costituirsi ma nemmeno potrebbe costituirsi lo spirito. Il passaggio della natura allo spirito non è originato dallo spirito, ma dalla natura che attraverso il togliimento di quel suo modo inadeguato al concetto “giungendo all’immaterialità passa nello spirito” [zur Immaterialität gelangend in den Geist übergeht] (HEGEL, 2012, p. 946,13-16). Pertanto il divenire della natura a spirito, questo perenne e costante processo, consiste propriamente in una ‘dematerializzazione’ della natura che inizia proprio con la forma spirituale della *Seele*.

L’ “esistenza” [Existenz], ossia la realtà oggettiva, come già segnalato, dello spirito secondo la sua connotazione concettuale equivalente a quella del *Begriff* stesso, come si esplicita contestualmente, non è “la singolarità immediata” [die unmittelbare Einzelheit] (se così fosse, sarebbe solo fenomenologica nel suo *fieri* esperienziale), ma “la negatività assoluta” [die absolute Negativität]. L’aggettivo *assoluto* dà il significato quasi incomparabile alla negatività appena suddetta immediata, implicando una totalizzazione, anzi l’esatta attivazione integrale della negazione dell’intera natura circa l’immediatezza pura della natura stessa identificata, a sua volta, con l’esteriorità immediata dell’idea assoluta alla fine della *Logica*, almeno che questa totalità non sia connessa all’idea logica ma alla singolarità di un essere umano (HEGEL, 2001, p. 184,18-19; HEGEL, 1989, p. 294,9-10; HEGEL, 1992, p. 388,31-389,1). La suddetta negatività spirituale è assoluta e non semplicemente immediata proprio perché ciò che nega, ovvero la materialità, non è declinabile con pari portata, intensità e resistenza e soprattutto per la specifica funzione, come l’antropologico *riflettere* in genere propone ‘assolutizzando’ il lato contrapposto all’immaterialità, attribuendo alla materia la stessa valenza ontologica del suo contrapposto di cui viene riverberata impropriamente e insostenibilmente una connotazione da ritenere esclusiva del suo contrapposto. Il riflettere inconcettuale e intuitivo tende a ‘co-assolutizzare’ i due lati contrapposti con una immediatezza che si rivela ‘ingenua’, antinomicamente ‘impacciata’ e inconcludente, per cui occorre ‘de-assolutizzare’ quell’immediatezza per il lato assolutamente immediato e finito, quello della materia con la conseguenza di trattare la materia stessa proprio per quello che veramente è, ovvero un tolto, un mero non vero rispetto all’anima (HEGEL, 2012, p. 247,13-

19). Questa negatività dello spirito è definita *Freiheit*, che è intrinsecamente connessa con la forma della singolarità essenzialmente priva di immediatezza, nel senso che la sua funzione è la mediazione dell'*Aussersichseyn* naturale, per cui è singolarità ma comprendente in sé l'universalità concettuale che modella la sua negatività in assoluta intensità e dinamica. La libertà è proprio ciò che è finalizzato a dissolvere la materialità o il non vero limitato a sé stesso (in modo singolare). In questo modo lo spirito è solo 'idealista'¹² e necessariamente 'idealizzante', ma non nel comune senso soggettivistico, quasi utopistico, o meglio secondo l'infinito negativo di Fichte, come tensione dell'Io al soggetto assoluto. Nella prospettiva di Hegel, lo spirito è generalmente ciò che realizza la sua stessa natura, irraggiungibile senza quell'idealità.

L'assolutezza della negatività dello spirito consiste proprio nel fatto che nello spirito il suddetto *Aussersichseyn* "è completamente evaporato all'idealità soggettiva del concetto, all'universalità" [ist ganz zur subjectiven Idealität des Begriffs, zur Allgemeinheit verflüchtigt] (HEGEL, 2001, p. 184,19-20; HEGEL, 1989, p. 294,10-11; HEGEL, 1992, p. 389,1-2). In primo luogo, la soggettività spirituale sarebbe priva di senso senza l'universalità ideale. In esso è operante l'idea logica della vita che annulla mediante il suo eterno concepire soggettivo, mediante il suo stesso concetto (assoluto), l'inconsistenza dell'opposizione della materia, ovvero dimostra non secondo la trattazione logica delle categorie intellettualistiche alla maniera riflessiva, ma nella determinazione dello spirito inizialmente con l'immaterialità dell'anima stessa il *materiale* essere fuori di sé, una simile oggettività come un nulla, un non senso, un contraddittorio negativo, un suo mero momento da togliere e, a livello di spirito, il concetto in sé. In secondo luogo, come spiegato solo nelle ultime due edizioni enciclopediche, l'*Aussersichseyn* appena citato è definito come "la determinazione fondamentale della materia" [die Grundbestimmung der Materie]". Questa definizione non significa affatto che l'idea panteisticamente diventi materia, ma la materia deriva dal separare inconcettualmente quell'esteriorità presa così unilateralmente e pertanto astrattamente, in un'immediatezza senza alcuna mediazione, esteriorità semplicemente, immediatamente e di continuo immediatamente abbandonata a sé stessa, perché completamente priva di spirituale, che è essenzialmente libero e quindi ideale. Questa materialità è rilevante filosoficamente solo per il fatto che diviene teatro dell'urgenza del concetto verso la sua libera idealità, ovvero di dichiararla nella sua soggettività come un che di nullo, di assolutamente sempre superato e superabile, come ciò che differisce a esso *indifferentemente*. In un certo senso, si tratta del particolare processo di 'de-idealizzazione' che la stessa idea concede a questa esteriorità, cioè cosa sia la stessa idea come natura nella sua totalità o essere altro o sfera della sua particolarità rispetto alla precedente sfera logica assolutamente interiore. Questa sorta di 'de-idealizzazione' della stessa materia non è finalizzata a sé stessa ma alla 're-idealizzazione' singolare e 'negativa' (sebbene non un illogico coping dell'idealità logica) attraverso l'azione mediatrice (permanente) dello spirito e così per ottenere un'inconsistenza ontologica della materia, un

¹² Al riguardo si invita a notare la seguente definizione e spiegazione; "Infatti lo spirito è in genere l'Idealista vero e proprio; in lui, già nel modo in cui è senziente, rappresentante, ancora più purché sia pensante e concepente, il contenuto non è come il cosiddetto esserci reale; nella semplicità dell'Io tale essere esteriore è solo tolto, esso è per me, è ideale in me" [In der Tati st der Geist der eigentliche Idealist überhaupt; in ihm, schon wie er empfindend, vorstellend, noch mehr insofern er denkend und begreifend ist, ist der Inhalt nicht als sogenanntes reales Dasein; in der Einfachheit des Ich ist solches äußerliches Sein nur aufgehoben, es ist für mich, es ist ideell in mir], come si legge nell'*Anmerkung 2* al capitolo *Der unendliche Progreß* della *Logica oggettiva* (HEGEL, 1978, p. 143,9-11), nella quale si premetteva genericamente con la seguente espressione "Ogni filosofia è essenzialmente idealismo o almeno ha il medesimo a suo principio, e la domanda è solo, in che senso il medesimo [sc. principio] sia effettivamente svolto" [Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist] (*Ib.*, p. 142,17-19).

mero passaggio volatilizzato di essa, anche se necessario perché lo spirito scaturisca. I due processi però - va disambiguato - non sono ‘fattuali’ o fenomenologici, non riguardano fatti effettivamente realizzantisi, ma sono strutturalmente la cifra della differenza necessaria immanente all’idea nella sua perenne identità di sé come oggettività assoluta pienamente rispondente e trasparente della sua soggettività altrettanto assoluta, ovvero il concetto nella sua pienezza olistica di auto-identità con sé stesso. La materia non è altro che la differenza negativa ma soltanto *relativa* dell’idea, la differenza limitatamente *contrapposta* a questa ma non in senso dualisticamente strutturante e funzionale; la materia vale in sé stessa e nella sua necessaria finitezza non-libera esclusivamente come una parvenza insostanziale, inoggettiva e tanto meno soggettiva, dell’idea stessa, un mero rappresentare l’idea *idealisticamente* solo se la materia si prende come esserci reale, con un paradigma idealistico che cede alla deriva dogmatica del realismo con cui si intuisce e in qualche modo concepisce intellettualmente la materia che non può essere che relativamente anti-idealistica ma non per questo *realistica*. La sua pseudo-realtà che in qualche modo l’idealismo spirituale sfata e consegna alla sua verità che consiste nella sua intrinseca non-verità, espone soltanto l’insita libertà dell’idea stessa, che la materia è un contraddittorio, una mera pretesa di un idealismo che si presenta come un realismo e un realismo che si vorrebbe idealisticamente fondato e giustificato. Infatti Hegel (solo nelle ultime due edizioni) conclude l’*Anmerkung* in esame con la seguente affermazione: “Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat”, il destino della materia è di non esistere veramente o di essere una parvenza dello spirito, ciò che non permette allo spirito di attingere anche gnoseologicamente a sé stesso. La realtà della materia deve proporre allo spirito la vera esistenza poiché lo spirito è il conoscitore, nel senso che lo spirito nel conoscere rende nulla o evaporata la materia e così, attraverso questa attività spirituale, diventa esistenza libera o meglio ‘idealizzata’ (= spiritualizzata, liberata) o ancora libertà spirituale della natura. Questa affermazione è deducibile dalla differenza distintiva tra lo spirito e la materia che hanno caratteristiche diametralmente opposte. Se infatti “nello spirito la concreta unità è l’essenziale e il molto una parvenza, nella materia trova luogo l’inverso” [beim Geiste die concrete Einheit das Wesentliche und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte stattfindet] (HEGEL, 2012, p. 948,10-11). L’unità dello spirito è definita concreta proprio perché non concerne un’operazione puramente formale, ma la declinazione reale dello spirito stesso, ciò che ne costituisce l’essenza intrinseca per cui il suo opposto, la molteplicità, ne modula ciò che semplicemente appare in esso.

Una simile rilievo era già stato in qualche modo espresso in forma dilemmatica (paralogisticamente) presagito dalla metafisica classica, come Hegel continua a interpretare. Soltanto però secondo “il punto di vista della filosofia speculativa” [auf dem Standpunkt der spekulativen Philosophie], identificato con il “nostro punto di vista” [auf unserem Standpunkt], la presupposizione metafisica dell’insuperabilità dell’ “esteriorità e molteplicità della natura” [Äußerlichkeit und Vielheit der Natur] è stata già con la sua filosofia della natura stessa dichiarata “una presupposizione nulla” [eine nichtige]. Questa dimostrazione è ripercorsa con estrema sintesi nel medesimo testo in esame secondo questa istanza, ovvero seconda la graduale azione di togliimento della natura rispetto alla sua stessa esteriorità a partire dalla gravità, già attraverso la quale “la materia (...) confuta l’autonomia del singolo, [del] molto” [die Materie (...) die Selbstständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt], confutazione della filosofia della natura che trova il suo compimento proprio nella vita animale e nell’essere senziente, che “ci svela l’onnipresenza dell’unica anima in tutti i punti della sua corporeità” [uns die Allegegenwart der einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit], il che significa praticamente che “la separatezza della materia è in realtà soltanto un essere tolto” [das Außereinander der Materie offenbart]. Tuttavia questo

toglimento non può toccare solo un'anima singola nella sua entità individuale che semplicemente la valida e ne vale come validazione per sé e per la dimostrazione speculativa filosofica, ma in tal modo si estende a “tutto il materiale” [alles Materielle] poiché a questo livello non si è più nella sfera della natura, ma dello spirito e precisamente come spirito “essente in sé” [an sich seienden Geist], ovvero nella sua prima fase di spirito finito e di soggettività che è contemplato nella sua attività all'interno della natura, come spirito “operante nella natura” [in der Natur wirkenden (Geist)]. In tale modo “nella sostanza dell'anima” [in der Substanz der Seele], sostanza perché è concetto soggettivo dello spirito senza corrispondente oggettività concettuale e perché è l'unica sostanzialità autentica della natura stessa, quindi si svela come il compimento di un simile toglimento per cui l'anima tocca tutta la materia, ma non è toccata in nessun punto da essa. Pertanto l'anima stessa si costituisce “come l'idealità di tutto il materiale, come tutta l'immaterialità” [als die Idealität alles Materiellen, als alle Immaterialität], poiché non ci può essere che un'unica idealità della materia, immaterialità che non è individualmente moltiplicabile, moltiplicabilità che come già asserito è una parvenza per lo spirito a differenza della materia per cui l'unicità singolare è una parvenza inconsistente. Senza questa unicità e totalità ideali in una corporeità vivente, ovvero l'unica stessa idealità dell'idea logica ma in una modalità peculiare e commisurata alla presenza della materia naturale, non si può raggiungere la verità dell'anima e quindi tanto meno di quella della materia, ossia che quest'ultima non può essere “un autonomo contro lo spirito”, come invece si è lasciata ingannare la rappresentazione (la filosofia intellettuale astratta). Una tale asserzione vuol dire che “tutto ciò che significa materia, (...) è conosciuto come un non indipendente contro lo spirito [alles, was Materie heißt, (...) ein gegen Geist Unselbstständiges erkannt wird] (HEGEL, 2012, p. 948,20-35). La materia non può essere l'oggetto a cui assegnare alcuna autonomia rispetto allo spirito, l'eteronomia assoluta della materia è quanto costituisce la conoscenza autentica della materia stessa e di riflesso quella dello stesso spirito.

Questo rapporto oppositivo e bipolarizzato ma con un differenziale irriducibile tra i due termini solo intellettualisticamente ipotizzato, poiché uno, quello materiale, non è assoluto ma un transitorio insussistente, si ripercuote sulla dimensione della contrapposizione anima-corpo che non può non inerire necessariamente nello sviluppo costitutivo e strutturale dello spirito nella sua autenticità filosofica, quindi effettivamente autentica. Tale processo spirituale comporta che “l'indeterminata universale anima si determina, si individualizza” [die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisiert] per definire gli altri gradi o modalità che scandiscono tale dinamica autostrutturantesi – il che ribadisce esplicitamente che non si può avvicinare filosoficamente il tema e in genere la filosofia stessa senza partire dall'universale anche se nella sua originarietà indeterminata. Una tale individualizzazione dello spirito però rimarrebbe formalmente e superficialmente intesa se non si completa la descrizione al contempo con il fatto che “così esso si pone dal punto di vista della contrapposizione di sé stesso e del suo altro” [so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen]. Lo spirito registra in tal modo, come si continua, una percezione solo *apparente* e puramente soggettiva che il suo altro valga “come un reale, come un esteriore a esso e a sé stesso, come un materiale” [als ein Reales, als ein ihm und sich selber Äußerliches]. La connessa istanza filosofica sulla comunanza di anima e corpo, di immateriale e materiale, che da una parte “la vecchia metafisica” [die alte Metaphysik] presenta come un contraddizione quasi insanabile e al contempo come “un fatto innegabile” [eine unleugbare Tatsache], non può ricevere alcuna soddisfacente risposta se non si prospetta l'impostazione che tale contrapposizione non si basa su che di ultimo e definitivo secondo un rapporto di “particolare a particolare” [Besonderes zu Besonderem], ma “come il veridico universale che si estende oltre la particolarità si rapporta al particolare” [wie das über

die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält]. La speculatività dello spirito consiste precisamente nel dichiarare e delineare che “il materiale nella sua particolarizzazione non ha alcuna verità, nessuna autonomia contro l’immateriale” [das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbstständigkeit gegen das Immaterielle]. Pertanto l’unità originaria assolutamente precede e va semplicemente ricostituita nella sua evoluzione immanente mediante l’approccio speculativo, ovvero non dualisticamente come propongono alcune filosofie moderne sulla scia della antica metafisica, ma come alcune classiche menzionate e anche quella platonica anche se con un’accezioni diverse hanno già segnalato¹³ e più *tecnicamente* in corrispondenza al fatto che “la natura dello spirito al contrario è da conoscere come il positivo, lo speculativo” [die Natur des Geistes dagegen als das Positive, als das Spekulative zu erkennen ist], cioè anche come il vero ultimo e definitivo. La ragione di questa conoscenza dello spirito (coincidente con quella che lo spirito ha di sé stesso) sta nel fatto che “lo stesso (*sc.* lo spirito) attraversa liberamente il materiale autonomo contro sé stesso, estende il suo altro oltre questo (*sc.* il materiale che si pretende formalisticamente quasi autonomizzare contro lo spirito)” [derselbe duch das gegen ihn unselbständige Meterielle frei hindurchgeht, über dies sein Anderes übergreift]. Questo attraversamento che in effetti è un vero e proprio oltrepassare consiste precisamente in una sorta di autentica e proporzionata valutazione del proprio altro negandogli la sua presunta valenza divisiva e dualisticamente insuperabile, e testualmente lo spirito “non lascia valere lo stesso come un veridico reale” [dasselbe als ein wahrhaft Reales gelten läßt] non avendone, anzi non dovendone conferire, per così dire, la legittimità. Questo non lasciare valere non è un’azione arbitraria o immaginaria dello spirito, ma al contrario ciò che si deve allo spirito proprio per la sua libertà che lo contraddistingue essenzialmente e senza la quale assurdamamente non potrebbe parlarsi di spirito appunto e tanto meno di spirito libero, per tanto di mera libertà. Solo perché opera così liberamente lo spirito mette in atto l’idealizzazione del suo stesso altro, che è l’esercizio non di una qualche sopruso o abuso della propria facoltà soprattutto valutativa, esaminatrice e gnoseologica e quindi incondizionata e incondizionabile, ma l’esercizio del suo ‘uso’ non solo legittimo e dovuto ma costitutivo della sua stessa *natura*

¹³ Nell’*Anmerkung* al paragrafo 309 della prima edizione e al parallelo paragrafo 389 quasi invariato delle altre due edizioni si critica la posizione che considera la comunanza di anima-corpo come un “fatto” [Faktum] da trattare limitatamente all’istanza di “come sarebbe da concepire” [wie sie zu begreifen sey], alla quale si fornisce “la risposta abituale (...) che essa sarebbe un mistero inconcepibile” [die gewöhnliche Antwort (...), daß sie ein unbegriffliches Geheimniß sey], per la designazione di reciproca assoluta impenetrabilità, per cui l’anima immateriale subisce la stessa compatta e insuperabile impenetrabilità da parte del corpo materiale che condividerebbe con essa la staticità di “autonomi assoluti” [absolut Selbständige] - evidenziazione grafica presente solo nella terza edizione – visione equiparata alla descrizione delle materie reciprocamente impenetrabili e registrabili solo nel loro non-essere o pori (HEGEL, 2001, p. 184,21-25; HEGEL, 1989, p. 294,15-25; HEGEL, 1992, p. 389,6-16) – solo nella seconda e terza edizione si aggiunge la concezione epicurea degli dei abitanti in questi pori ma ciononostante non in comunicazione con il mondo. Si profila il senso differente anche se non risolutivo del contributo filosofico in proposito offerto da Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, che nel concepire Dio come termine relazionale tra la finitezza dell’anima e la materia non rimangono ancorati a quella nozione di inconcepibilità ma intuiscono in tale termine “la veridica identità dei medesimi” [die whrhafte Identität derselben] (HEGEL, 2001, p. 184,29-35; HEGEL, 1989, p. 294,25-32; HEGEL, 1992, p. 389,16-24). Va aggiunto che nel rispettivo *Zusatz* la spiegazione parallela non contiene la citazione degli dei epicurei e dei pori materiali e nemmeno di Leibniz che invece citato prima da solo per quanto riguarda l’argomento precedente della ‘reificazione’ dell’anima. Nella suddetta spiegazione oltre alla menzione di Descartes e Spinoza si riporta un passo di Malebranche in cui si enfatizza Dio come “il positivo medio tra il pensante e il non pensante” [das positive Medium zwischen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden], con cui si è in qualche modo lasciato intendere che uno degli estremi, il materiale, avrebbe solo un senso diseguale, esclusivamente negativa in tutto e per tutto non solo verso l’immateriale ma anche verso sé stesso, rinviando anche al concetto di “altro da sé stesso” [das »Andere seiner selbst«] attribuito a Platone e ad altri non nominati filosofi antichi.

di spirito che è tale perché dichiara secondo il punto di vista ideale, cioè speculativo e quindi assolutamente e indubitabilmente vero che è vocato a tale idealizzazione del suo altro che appunto lo spirito “idealizza e riduce a un mediato” [idealisiert und zum Vermittelten herabsetzt]. Questa idealizzazione riducente e ridimensionante qualcosa che in sé stesso non può essere e non deve essere valutato come un che di reale perché mancante di qualsiasi connotazione di tal genere, ma deve assumere la tipologia del mediato, non avviene *realisticamente* o *fattualmente* una volta che questa dinamica si imporrebbe, ma si tratta di ciò che costitutivamente, sistematicamente e *realmente* si opera perennemente nell’idea e per l’idea al culmine della presentazione sistematica concernente sillogismo assoluto, di ciò a cui si allude soltanto alla fine dell’*Anmerkung* in esame¹⁴. Se lo spirito non approntasse un simile paradigma riduzionistico di stampo idealistico e mediativo, un paradigma autenticamente e fondatamente valutativo, non solo non potrebbe essere sufficientemente ed efficientemente sé stesso, ma provocherebbe un ‘riduzionismo’ di sé stesso, ovvero dichiarerebbe ingiustificabilmente che l’universale originale, l’unità autopoietica e quindi positiva sarebbe da compromettere o comprimere in uno schema ipotetico che richiederebbe una legittimazione e validazione ulteriore e magari da altro, altro che praticamente rimarrebbe una mera incognita o delineata con uno schema di un’identità solo astratta. In ultima analisi, si comprometterebbe irrimediabilmente il senso stesso della libertà e dell’unica autentica libertà possibile, quella dello spirito e per lo spirito tanto da dipendere da ciò che invece esso stesso rende libero liberandosi con e in esso, la propria natura e la sua naturalità, a partire dal primo stadio dello sviluppo, ovvero la scienza dell’anima o antropologia (speculativa). In questo primo momento la sua individualità si determina in maniera propria ed essenziale, poiché si struttura la sostanzialità della soggettività spirituale senza la quale lo spirito non potrebbe nemmeno inizialmente spuntare e con lui non si potrebbe costituire nessun elemento di libertà, senza entrare nel discorso che quella istanza filosofica della comunanza non solo sarebbe espressione di antilogia insanabile (e per certi versi soltanto insana) ma nemmeno porsi *de facto* perché equivarrebbe a un mero assurdo.

¹⁴ Va precisato che il concetto dello sviluppo dell’identità dei contrapposti (immaterialità-materialità) a conclusione dell’*Anmerkung* al paragrafo 309 della prima edizione in esame non accenna minimamente allo suo sviluppo completo e soprattutto “al sistema del sillogismo assoluto” [zum Systeme des absoluten Schlusses], anche se si sottolinea in modo teoreticamente invariato che nella fase antropologica emerge “la sostanza universale” [die allgemeine Substanz] solo come l’entità *Seele* come nella forma appunto della “singolarità” [Einzelheit] della “verità effettuale” [wirkliche Wahrheit] (HEGEL, 2001, p. 185,3-5). In effetti, nella prima edizione a questo punto non si accenna nemmeno all’identità associata alla sua funzione di “giudicante” [urtheilend] ridotta alla sua dinamica logica nella identità spinozianamente intesa non molto dissimile in questo contesto a quella leibnizianamente intesa benchè questa seconda includa per essa la categoria del “creante” [schaffend], dinamica coincidente astrattamente e genericamente con la “copula del giudizio” [Copula des Urtheiles] in contrapposizione allo sviluppo dello spirito fino al momento finale del triplice sillogizzare finale (HEGEL, 1989, p. 294,33-35; HEGEL, 1992, p. 389,25-31), che al momento in cui Hegel ha composto l’*Anmerkung* non aveva ben delineato, poiché la prima impostazione ancora abbozzata si troverà negli ultimi tre paragrafi (475-477) della prima edizione (HEGEL, 2001, p. 246,13-247,10) - a parte il suo primo indizio assoluto davvero laconico rintracciabile nell’ultimo paragrafo [165] del *System der besondern Wissenschaften 1810/11* (HEGEL, 2005, p. 365,26-29). L’allusione però anche nelle altre due edizioni è davvero estremamente schematico, poiché solo con gli ultimi paragrafi concernente il tema del menzionato triplice sillogizzare riscontrabili solo nella terza edizione, visto che non si affronta affatto nella seconda edizione (terminante al paragrafo 574), si accenna al finale *Sich-Urteilen* dell’idea della filosofia nitidamente rievocante il tema del giudicare della citata *Anmerkung* nell’ultimo paragrafo 577 che conclude il triplice assoluto sillogizzare comprensivi anche dei paragrafi 575-576 (HEGEL, 1992, p. 570,15-571,6). Va comunque integrato che nella prima edizione il giudizio compare per la prima volta associato al risveglio della coscienza nei paragrafi 316-317 (HEGEL, 2001, p. 186,13-23) che forse sarà valso anche come spunto per Hegel ad approfondire e rimodulare tale processo all’interno della filosofia dello spirito.

4. L'antropologia come prima mediazione 'libera' della libertà dell'idea.

La singolarizzazione della materia o particolarità della natura comporta un processo di autosviluppo dell'anima che ne costituisce la scienza o l'antropologia, lo stadio inconscio o 'addormentato' (onirico) dello spirito prima del suo divenire coscienza e poi spirito in quanto tale. Senza questo sviluppo spirituale, la sostanza rimarrebbe solo materia o semplicemente esteriorità pura, non libera e senza possibilità di essere conosciuta in una forma efficace. Per quanto riguarda lo stadio onirico-inconscio dell'anima che rappresenta il primo grado del suo sviluppo *naturale*, o la sua vita naturale assolutamente iniziale, per il presente esame occorre limitarsi a enfatizzare brevemente il punto costitutivo. In questa fase in cui emerge lo schema dell'anima universale che va reinterpretata secondo la sua autentica realtà e non secondo l'astrattezza intellettualistica che la vorrebbe delineare come 'anima del mondo', come si descrive nella frase conclusiva della già esaminata *Anmerkung* al paragrafo 309 della prima edizione (HEGEL, 2001, p. 185,3-5). Questa locuzione viene trasferita, per così dire, e si dispone per costituire invece la prima frase del paragrafo 391 delle altre due edizioni ma con due integrazioni esplicative illuminanti e soprattutto come oggetto della prima delle tre sezioni antropologiche intitolata "a. DIE NATÜRLICHE SEELE" al posto della formulazione sull'essenza universale particolarizzata nell'anima. Si precisa in primo luogo che "l'anima universale non deve essere fissata come anima del mondo quasi come un soggetto" [muß nicht Weltseele gleichsam als Subject fixirt werden], ossia, poiché una simile determinazione equivarrebbe a conferirle lo statuto di una sorta di *soggetto*, come un'entità dotata di *quasi-soggettività* o declinabile in una denotazione 'para-soggettiva' o di una soggettività inidonea a una vera attività che le dovrebbe essere propria. In secondo luogo la soggettività deve essere conferita all'anima solo a motivo della sua "singolarità" [Einzelheit], a cui si appone testualmente "Subjektivität", che non compare nella prima edizione, proprio per la sua condizione di "sostanza universale" [allgemeine Substanz] (HEGEL, 1989, p. 295,11-15; HEGEL, 1992, p. 390,15-17). Nel paragrafo 311 della prima edizione che non ha paralleli nelle successive e va considerato piuttosto cancellato, si prospetta un'impostazione alquanto complessa ed eccessiva¹⁵ poiché si carica l'anima di qualità appartenenti alla sostanza effettuale per quanto nella sua forma di immediatezza e in una certa misura della particolarità di tale sostanza declinata nel suo essere naturale, come "una immediata determinatezza naturale" [eine unmittelbare Naturbestimmenheit], che addirittura "ha la sua presupposta effettualità nella terra individuale" [ihre vorasugezetzte Wirklichkeit an der individuellen Erde hat] (HEGEL, 2001, p. 185,17-20) in coerenza con l'impropria attribuzione di spirito all'anima che invece ancora non può esprimere in riferimento all'universalità immediata che lo spirito effettuale concretamente può presupporre e che l'anima ancora vive come una sorta di *ombra latente e muta*, come appena menzionato e si descriveva al paragrafo introduttivo della sezione antropologica al paragrafo 308 esaminato sopra brevemente (*Ib.*, 183,20-24). Se ne può arguire una certa immaturità teoretica che non ben definisce la differenza per certi aspetti irriducibile della filosofia dello spirito rispetto a quella della natura con la grave conseguenza di compromettere proprio il senso epistemico

¹⁵ *En passant* la definizione dello spirito con cui si inizia il succitato paragrafo 411 nasconde ancora qualche traccia della nozione cosmica di *Weltseele* appena criticata o depurata della formulazione metafisica. L'integrazione parentetica che rievoca "il nus degli Antichi, il semplice pensiero privo di coscienza" [der Nus der Alten, der einfache bewußtlose Gedanke] (HEGEL, 2001, p. 185,14-15) per precisare la definizione dello spirito, offre un ulteriore appiglio circa la valutazione che ancora Hegel non aveva affrontato ermeneuticamente e con la traduzione del *De anima* 3,4-5 già menzionata la dottrina aristotelica del nous potenziale, anzi sembra che ne consideri in genere la nozione dei pensatori classici nella forma univoca di nous attivo alla maniera anassagorea, anche perché si tratta per lo più secondo l'espressione hegeliana della mera facoltà teoretica psicologica, il pensiero nella sua mera semplicità grossomodo univoca.

della sostanzialità dell'anima che non può affondare le proprie radici nella determinatezza fisiologica, somatica e quant'altro appartenente alle connotazioni prettamente naturali, e tanto meno può essere compresa a partire da questa condizionatezza, proprio perché è *sostanzialmente* immateriale anche se nella misura di una singolarità spirituale che ancora non modula in sé propriamente l'universalità in forma presuppositiva come fa lo spirito (HEGEL, 1989, p. 294,15-19; HEGEL, 1992, p. 388,1-7). Nel paragrafo 391 delle edizioni successive, che potrebbe valutarsi come un parallelo correttivo o emendativo del citato paragrafo 308 della prima, si rimodula lo schema della singolarità dell'anima per la sua immediatezza di essere, che nemmeno presuppone l'universalità immediata dell'idealità dell'idea e quindi dello spirito. La sua singolarità invece non è una determinatezza naturale, ma un essere che contiene in sé una *costellazione* di determinatezze naturali che sono come "libera esistenza" [freie Existenz] perché si situano "dietro la loro idealità" [hinter ihrer Idealität] da cui la stessa singolarità non riceve una predeterminazione meccanica e automatica a scapito della sua individuale libertà per quanto ancora espressione di totale finitezza e finitezza naturale. Pertanto tali determinatezze si rapportano all'anima, per così dire, intrinsecamente, "come qualità naturali" [als natürliche Qualitäten] che saranno il contenuto lavorato dello spirito stesso nel mondo etico, e non come oggetti estrinseci, ovvero nella modalità fenomenologica concernente la loro rappresentazione per la coscienza (HEGEL, 1989, p. 295,14-19; HEGEL, 1992, p. 390,17-22) – la trattazione di tali qualità costituisce la prima sezione del primo capitolo antropologico concernente la naturalità dell'anima.

Tralasciando tale variegata e dettagliata trattazione delle suddette qualità antropologiche dal punto di vista della sua struttura di *Naturgeist* e quindi dello stato di *Schlaf* dello spirito nella sua determinazione di *Seele*, da cui si può toccare con mano la profonda e capillare conoscenza di Hegel circa le scienze fisiologiche, fisiche, mediche, psicologiche e antropologiche culturali della sua epoca, si potrebbe indicare con una terminologia odierna, ciò che preme tratteggiare è la fase successiva inerente al suo *Erwachen*. L'anima affronta il proprio *risveglio* articolato come terzo e ultimo dei tre "cambiamenti naturali" [natürliche Veränderungen] previsti e componenti la seconda sezione del primo capitolo antropologico dell'anima naturale in esame, il primo dei quali concerne "il corso naturale delle età della vita" [der natürliche Verlauf der Lebensalter] e il secondo invece "il rapporto di genere" [Geschlechtsverhältnis]. Si consuma con l'essere risvegliato uno specifico differenziarsi dell'individualità entro sé stessa attraverso la 'classica' bipolarità dell'essere per sé, da un lato, e del mero essere, dell'altro, applicata all'individualità antropologica. Questo differenziarsi è indicato come "giudizio immediato" [unmittelbares Urtheil] che modula la peculiare sussistenza dell'anima individuale consistente il suo essere per sé, come un'entità 'bifacciale' o bilaterale, in cui la dimensione del risveglio come "determinatezza naturale" [Naturbestimmtheit] "compare davanti" [gegenübertritt], sta di fronte alla dimensione onirica della "vita naturale" [Naturleben] in modo da formare uno "stato" [Zustand] di fronte all'altro stato in una sorta di mutuo *scambio* complementare (HEGEL, 2001, p. 186,14-16 § 315; HEGEL, 1989, p. 298,15-19; HEGEL, 1992, p. 394,9-12 § 398). Il giudizio rilevato dal risveglio 'enattivamente', si potrebbe dire a patto che non si applichi a un individuo umano a sé stante, empiricamente significato, contempla non solo ciò che la riduce a una mera vita bio-organica ed 'ecologica', soggetta a cambiamenti di tipo solo naturale, ambientale, geografico e atmosferico, ma ciò che la consegna in qualche modo a sé stessa per la sua determinazione a essa più consona, ciò che relaziona il suo mero essere a una situazione che rimarca la sua soggettività essenzialmente declinata per la sua generica attività conscio-razionale, poiché si sostiene apertamente che nello stato vigile è presente "in genere tutta l'attività conscia e razionale dello spirito" [überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige Thätigkeit des Geistes] (HEGEL, 2001, p. 186,12-23 § 316; HEGEL, 1989, p. 298,15-16 § 398) attività che

però nella terza edizione viene delimitata quasi emendativamente alla dimensione “del differenziare essente per sé dello spirito” [des für sich seyenden Unterscheidens des Geistes], ovvero allo stato che origina con la sua peculiare produzione il fondamento su cui lo spirito poi si svilupperà, si mostrerà nella sua soggettività strutturale fenomenologica e psicologica (non empiricamente osservata e declinata). Senza un simile risveglio intrinsecamente inerente all’anima stessa la sua vita naturale rimarrebbe pura potenzialità, la sua esistenza sarebbe puramente immersa nella materia e quindi la sua universale immaterialità rimarrebbe uno stato irreversibile di indifferenziazione soggettiva ostativa proprio alla determinazione decisiva della sua stessa soggettività, l’anima, in definitiva, rimarrebbe in un *sonno* perennemente ‘letargico’ del tutto incomprensibile e sterile. Hegel ci tiene a chiarire che lo *Schlaf* dell’anima individuale non è assimilabile a quello di un individuo secondo un certo ritmo fisiologico che si alterna estrinsecamente allo stato di veglia, per cui l’uno stato nega l’altro, ma una compresenza integrativa e compositiva della soggettività che registra il movimento che attiene al quadro univoco e qualitativamente uniforme dell’anima stessa e ne attiva la sua intrinseca contrapposizione tra il proprio essere e il proprio essere per sé. Si tratta di una dinamica in entrambi i lati, il dormiente e il vegliante, anche se ovviamente con diseguale misura e funzione. L’anima è ‘dormiente’, ma non riposante nella misura in cui al contempo è sveglia in modo che determina intrinsecamente e al proprio interno il suo *giudizio*. Il sonno e la veglia non sono modalità fisiologiche, ma un evolversi anche se immediato dell’anima, per cui si integrano reciprocamente anche se in un processo all’infinito. Infatti, il sonno dell’anima non può meramente significare la cessazione ‘psico-organica’ rifocillante le forze o il “riposo negativo” dell’attività inerente alla veglia o un che di statico momentaneo che si contrappone estrinsecamente alla veglia come momento dinamico. Il sonno nel e per il suddetto *Urteil* invece è ciò che mantiene il contatto attivo e attivante con “l’essenza universale della soggettività” [das allgemeine Wesen der Subjectivität], essenza che costituisce “la sostanza delle determinatezze e la potenza di queste” [die Substanz der Bestimmtheiten und deren die Macht]. Pertanto il suddetto sonno significa l’effettivo riappropriarsi, il “ritorno] dal mondo delle determinatezze, dalla dispersione e dal divenire fermo nelle singolarità [Rückkehr aus der Welt der Bestimmtheiten, aus der Zerstreung und dem Festwerden in den Einzelheiten] (HEGEL, 2001, p. 186,14-18 § 316; HEGEL, 1989, p. 298,18-22; HEGEL, 1992, p. 396,21-24 § 398). Se non si trattasse di tale modalità onirica che delinea il dominio universale e in qualche modo essenzialmente unitivo dell’anima stessa frazionata o meglio compartecipata dai vari individui empiricamente delineabili, di un riportarsi a un fondamento in qualche modo assoluto e indispensabile che però non è attività autoriflessiva perché questa richiede uno stato coscienziale non disponibile a questo livello. A differenza di come si esplicitava in poco non del tutto nitico nella prima edizione in riferimento allo stato di veglia dell’anima (HEGEL, 2001, p. 186,5 § 318), con la presenza fenomenologica della coscienza non si potrebbe parlare di *Schlaf* e quindi di *Erwachen*, che non può definirsi propriamente un “passaggio dell’individualità” [Uebergang der Individualität] che “connette con il corpo universale dell’individualità, la terra” [hängt mit dem allgemeinen Körper der Individualität, der Erde, zusammen], come sempre si sostiene nella prima edizione (HEGEL, 2001, p. 186,16-17 § 315). Questa asserzione comprometterebbe proprio la portata effettiva del risveglio confondendolo ancora con tratti puramente qualitativi dei cambiamenti in cui non è presente proprio per il giudizio immediato che lo prospetta. Non si tratta di un’individualizzazione quasi materialmente mai realmente risolta e quindi irrisolvibile che non giustificherebbe la dinamica dell’anima vegliante, ma la limiterebbe a una fisionomia ancora fisiologica poiché ravvisata come “la particolarizzazione” [Besonderung] dell’individuo costituita dal “naturale corso delle età della vita” [natürliche Verlauf

der Lebensalter] stante al non ripreso paragrafo 317 della prima edizione (HEGEL, 2001, p. 187,2-3). Una simile spiegazione non giustificherebbe appieno il senso non solo del rapporto dei due stati, ma nemmeno la sua finalità necessariamente ancora limitata e in parte contraddittoria che è quella di porre le basi effettive della suddetta ‘idealizzazione’ dello spirito attraverso l’anima in modo da venire meno per quanto parzialmente l’intero impianto della scienza antropologica. Il rapporto tra il dormire e lo svegliarsi per ciò che concerne l’anima nella sua singolarità concentrante in sé l’essenza universale già menzionata è un *continuo* scambio di stati, continuo poiché si tratta di una specie di “progresso all’infinito” [Progreß ins Unendliche] come si riporta parenteticamente per spiegare il loro ‘interminabile’ scambiarsi, che mostra solo il lato negativo ancora predominato dalla naturalità stessa del dormire, ovvero del puro essere dell’anima individuale. In tale dinamica tuttavia si presenta anche un lato *affermativo* o accanto al rapporto negativo “è presente l’affermativo” [ist das affirmative vorhanden]. Ne consegue che “l’anima individuale trova così le determinatezze della sua natura dormiente (...) dentro sé stessa per sé” [Die einzelne Seele findet so di Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur (...) in sich selbst für sich] (HEGEL, 1989, p. 299,29-33), non riflette in sé stessa immediatamente il suo essere per sé nella corporeità e quindi produce la “sensazione” [Empfindung], come si indicava nella prima edizione [HEGEL, 2001, p. 187,5-8]. Nemmeno nel citato paragrafo 399 della seconda edizione si definiva in modo completamente appropriato il rapporto affermativo e quindi ‘euristico’ dell’anima nella sua singolarità inerente allo stato di veglia che consiste principalmente nella sua modulazione *completa* e interamente intrinseca poiché si tratta di una sorta di ‘auto-oggettivazione’, nel senso che quanto è rilevato o registrato non è attingibile da nessuna realtà che non sia la soggettività stessa dell’anima. Infatti, nel paragrafo 399 della terza edizione, parallelo e di uguale numerazione con quello della seconda, si apporta una prima integrazione che illustra il contesto in cui avviene una simile operazione, vertente sulla delimitazione valenza sintomatica ed emblematica dello *Sein* dell’anima nella sua singolarità che non è più declinabile *naturalmente*, secondo parametri naturali finora rinvenuti o meramente presenti. A motivo dell’essere per sé, denotazione dello stato di veglia per l’anima, “l’essere è contenuto come momento ideale” [ist das Sein als ideelles Moment enthalten], ossia non più negabile *formalisticamente*, con un’attività giudicativa immediata, come un differente altro per quanto intrinsecamente *giudicato*, ma è affermabile come un contenuto proprio, rispondente alla propria soggettività e quindi alla prima modalità del suo affermarsi libero o ideale, non fondato in ciò che è ancorato fondamentalmente e immediatamente nel puro o formale naturale in qualche modo eterogeneo rispetto alla dimensione di veglia. Si focalizza che quelle determinatezze che l’anima *trova* della sua natura dormiente sono “determinatezze di contenuto” [Inhaltsbestimmtheiten], determinatezze non generiche, non vincolate a un’essenza universale che non toccano il proprio per sé e rimangono un “in sé” [an sich] dicotomicamente segnato e segnante una differenza ‘formalistica’ rispetto a un mero indifferenziato indefinito e infinito, che pur persiste, ma riguarda il momento ideale, la verità di un contenuto che invece non solo è “precisamente per sé” [zwar für sich], anche se non consuma un’identità dell’essere per sé con sé (HEGEL, 1992, p. 396,19-24 § 399), come si concludeva allo stesso modo lo stesso paragrafo della seconda edizione. Non si può raggiungere un’autentica e completa identità ancora assolutamente inattingibile, ma una semplicità, una sorta di corrispondenza tra l’in sé con il per sé, una determinatezza in cui l’in sé si registra come il contenuto stesso del per sé, in cui coincide la “sensazione” [Empfindung]. Questo tema è oggetto di trattazione della terza e ultima sezione del primo capitolo che condurrà ad affrontare il secondo capitolo riguardante l’anima senziente di cui si potrà e dovrà qui analizzare brevemente solo la terza e ultima sezione concernente l’abitudine (*Gewöhneit*).

Anche se nella prima edizione al tema è riservato un accenno minimo, dai tratti vaghi e imprecisi almeno rispetto a quanto elaborato nelle altre edizioni, tanto è vero che la *Gewöhneit* rappresenta nella prima semplicemente un ultimo aspetto della terza e ultima sezione del secondo capitolo sull'anima senziente, capitolo che è dedicato alla nozione della sostanzialità attiva dell'anima¹⁶. Ciò che si deve limitare a porre in risalto, è innanzitutto l'articolazione del "Sé" che riserva la giusta cifra per decriptare proprio l'universalità non più come una essenza quasi solo 'abitata', ma come principio dinamizzante l'autentica coesione e coerenza della soggettività dell'anima. Infatti, ciò che l'anima *sente* nell' "autosensazione" [Selbstgefühl] è il "Sé" [Selbst] non confondibile con le altre sensazioni [Gefühle] di qualsiasi tipo. La determinazione di questo Sé comporta la soggettivazione autentica dell'universalità ancora però solo formale, il per sé dell'anima che persiste a rapportarsi astrattamente al suo essere, poiché non è reperibile ancora nessun contenuto. In altri termini, si è scoperto che quanto era mero in sé (*an sich*) dell'anima è in effetti la sostanzialità ideale, soggettiva dell'anima stessa del suo particolare essere, della sua stessa corporeità, non ne era mera sostanza universale astratta come si descriveva nell'autocitato paragrafo 389 già sopra esaminato. Non sussiste un particolare essere dell'anima che non sia contenuto, compenetrato dalla sua determinazione di anima soggettivamente e idealmente connotata. Si tratta di una vera e propria 'rottura', 'interruzione' con la propria corporeità che è esposta solo all'astrattezza universale del per sé o il Sé e invece il semplice essere dell'anima è quanto si determina il fondamento sostanziale della sua stessa corporeità rompendo proprio questo rapporto solo formale con essa. Non sussiste nessuna sostanza se non la sostanzialità che informa la sua corporeità divenendone la struttura ideale, quindi pienamente soggettiva, non più una sostanzialità solo immediata e formale (HEGEL, 1989, p. 312,14-28; HEGEL, 1992, p. 414,29-415,14 § 409) – ci sono delle differenze espressive e semantiche tra i due testi che non si possono approfondire per motivi di spazio, per cui ci si limita a osservare in linea di massima nel testo della seconda edizione una certa opposizione soggetto-oggetto ancora non sostenibile né percorribile. Indirizzandoci ad analizzare solo il testo del paragrafo 410 della terza edizione profondamente variato rispetto al parallelo della seconda edizione con lo stesso numero (HEGEL, 1989, p. 312,30-313,10), l'abitudine quindi coincide con il processo non accessibile prima, cioè che "l'anima si rende universale essere astratto e riduce il particolare delle sensazioni (anche la coscienza) a una determinazione soltanto essente in essa" [die Seele sich so zum abstracten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseyns) zu einer nur seyenden Bestimmung an ihr reduziert]. In tal modo non fa più testo la particolarità del mero essere delle sensazioni come un punto di riferimento astrattamente subito, per così dire, o meramente ricevuto e realizzante nell'entità universale dell'anima che pertanto non è più come un mero "senziente" [empfindend]. L'anima con l'abitudine viene ad acquisire "il contenuto" (den Inhalt) che la sottrae alla sua mera astrattezza formale, ossia lo ha "in possesso" [im Besitz], possiede finalmente il contenuto che la proietta verso la sua vera essenza, ovvero la libertà. Questo possedere, che costituisce il primo e prioritario elemento dell'abitudine, fa sì che le sensazioni non siano solo una serie di rapporti alquanto poco significativi e meramente inducenti a una differenziazione meramente di contrapposizione, ma le *possiede* e le stesse sensazioni diventano contenuto del proprio possesso, "le ha in sé senza insenzientemente e inconsciamente e si muove in esse"

¹⁶ I cinque paragrafi (322-325) che nella prima edizione (HEGEL, 2001, p. 181,24-182,16) occupano la trattazione dell'anima nella sua terza e ultima modalità in contrapposizione alla propria corporeità affetta da immediatezza su cui l'anima stessa esercita la sua azione in qualche molto plasmatrice, risentono di quella concezione ancora in qualche punto difettosa imperniata su una presenza eccessiva da un lato dell'universalità ancora troppo formalisticamente delineata e dall'altro una singolarità non ancora esplicita in tutta la sua potenza e autenticità irreducibile a una condizionatezza estrinseca o come entità parzialmente fissa, non pianamente funzionale alla sua verità effettiva.

[sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt]. Così l'abitudine relativizza il rapporto senziente delle sensazioni stesse e la loro eventuale presa di coscienza fino a renderle neutre, prive di qualsiasi incidenza, le depotenzia nella loro immediatezza momentanea a seconda del movimento autonomo dell'anima stessa, per cui l'anima si può muovere di propria iniziativa in esse e soprattutto indipendentemente da esse qualora l'anima non vi si interessi e vi si occupi, e le può prendere liberamente come spunto per ulteriori attività e operazioni proprie. L'abitudine quindi mediante il possesso di un contenuto sciolto dall'immediatezza o presenza inevitabile del sentire attraverso le sensazioni 'autonomizza' l'anima radicandola compiutamente in sé stessa. In tal modo consegue da un tale "immaginarsi del particolare o corporeo delle determinazioni della sensazione nell'essere dell'anima" [Sich einbilden des Besonderen oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Sein der Seele] un fenomeno di "una ripetizione delle stesse" [eine Wiederholung] e dalla "produzione dell'abitudine" [die Erzeugung der Gewohnheit] quello di "un esercizio" [eine Uebung]. Tuttavia come si conclude il paragrafo, a tale livello, nonostante l'emersione di un certo grado di libertà dell'anima si naviga solo in una dimensione di pura astrattezza posta per quanto si raggiunga sotto questa stessa astrattezza in modo riduttivo l'unità rispetto "al molto esteriore del sentire" [äusserlich-vieles] secondo il processo dell' "universalità di riflessione" [Reflexions-Allgemeinheit] come descritta nella logica nell'autocitato paragrafo 175 (HEGEL, 1992, p. 415,29-417,14).

D'altro canto, si delineano le conseguenze e gli effetti di più imponente rilievo della modalità dell'abitudine nell'*Anmerkung* all'esaminato paragrafo 410 – la parallela *Anmerkung* della seconda edizione che comunque è identica a eccezione dell'assenza di una prima proposizione piuttosto riepilogativa. Il risollevarsi dell'anima con la *Gewohnheit* dipende dalla considerazione dell'idealizzazione sopra descritta e consente all'anima di consumare il primo decisivo momento della sua liberazione dalla sua materialità naturale (ma non dalla sua naturalità). Una delle note più rilevanti ed essenziali di questa dinamica è quella che potrebbe essere chiamata 'formazione o ridefinizione spirituale (ideale) del corpo', in altre parole, la sua più profonda 'antropologizzazione' attraverso la libera attivazione dell'anima sul proprio corpo, in modo che il corpo perda la sua particolare mera materialità che non può essere libera (e quindi vera), e acquisti una singolare appropriazione e comunione dipendente da questa dinamica formazione spirituale. Con l'abitudine si determina un contesto precedentemente inedito poiché emerge una modulazione dell'anima che non è disponibile nelle fasi precedenti relative alle qualità naturali e ai cambiamenti dell'età, del dormire e dello svegliarsi, esplicitamente menzionati. Hegel nella spiegazione traccia delle analogie e delle proporzioni per la profonda rilevanza di tale determinazione dell'anima "nell'organizzazione dello spirito" [in der Organisation des Geistes] che svolge la funzione verso l'autosensazione analoga falla unzione della memoria verso l'intelligenza. L'abitudine però ricopre una funzione più originaria e fondativa oltre a questo "meccanismo" [Mechanismus], poiché trasforma la determinatezza non solo della sensazione ma anche delle varie facoltà spirituali superiori quali l'intelligenza, la volontà "in un essente naturale, meccanico" [zu einem Natürlichseyenden, Mechanischen] "nella misura in cui esse appartengono alla sensazione di sé" [insofern sie zum Selbstgefühl gehören] (HEGEL, 1992, p. 416,15-21). Hegel identifica enfaticamente l'abitudine con ciò che "con diritto si è chiamato una seconda natura" [ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden] non derivante all'anima dall'essere naturale immediato, ricettivamente assunto, come avviene per la natura, ma "una seconda" natura è precisamente "un'immediatezza posta dall'anima, un'immaginazione e formazione della corporeità" [eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit] in relazione "alle determinazioni della sensazione in quanto tali e alle determinatezze della rappresentazione, della volontà, in quanto incorporate." [den

Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmenheiten, als verleiblichten.] (HEGEL, 1992, p. 416,22-26; cf. il parallelo HEGEL, 1989, p. 313,11-14 proposizione con cui inizia la citata *Anmerkung* con qualche espressione in meno o variata).

Una simile competenza formativa e ‘incorporante’ trova il suo culmine antropologico nel terzo capitolo dedicato all’anima effettuale, la cui effettualità sta a significare il perfezionamento concreto e ultimo dell’attività soggettiva dell’anima. La connotazione di effettualità è identità della soggettività e della sua “esteriorità” [Aeußerlichkeit], non semplicemente esteriorità generica, e soprattutto “non rappresenta sé stessa, ma l’anima, ed è il segno di questa (*sc.* anima)” [stellt nicht sich vor, sondernderen Zeichen]. La corporeità dell’anima umana non risponde alla vita organica di un individuo come di un altro animale, ma l’ambito in cui l’anima stessa ha “la sua forma libera” [ihre frei Gestalt], mette fuori di sé la sua stessa libertà essenziale e immediata, si identifica con la sua esteriorità, cioè la stessa forma libera “che come opera d’arte dell’anima ha espressione umana (...)” [die als da Kunstwerk der Seele menschlichen (...) Ausdruck hat] (HEGEL, 1989, p. 315,3–10; HEGEL, 1992, p. 419,16–26). Il corpo è il predicato dell’anima stessa, perché il corpo nella sua valutazione vivente è il risultato del plasmarsi dell’anima come una formazione artistica. Il corpo serve ad essere il punto di partenza della libertà per l’anima, non un suo mero involucro fisiologico, altrimenti non potrebbe esistere nessuno spirito, nemmeno realtà o idea. L’auto-sensazione corporea dell’anima in vista della sua autoesternalizzazione formativa nella sua *Leiblichkeit* è la sua effettualità, che significa segno della sua unica libertà, senza la quale lo spirito non potrebbe ottenere la sua piena libertà, anzi ogni libertà per la sua possibilità sarebbe irrimediabilmente compromessa. Questa effettualità corporea ostacola la libertà di essere una pura astrattezza unilaterale e inconsistente dell’individualità, un’accidentalità più o meno arbitraria senza una reale soggettività oggettivamente determinata, sicuramente senza significato filosofico.

Bibliografia

- BISOL, B. (2009). La lettura fichtiana degli Aforismi filosofici di Platner: il problema del rapporto tra mente e corpo nelle lezioni jenesi su logica e metafisica. In A. Bertinetto, *Leggere Fichte* (p. 143-156). Napoli: EuroPhilosophie Éditions.
- COGLIANDRO, G. (2011). Organismo e determinazione: il corpo nella dottrina della scienza di Fichte. *Etica E Politica* 13 (2) *Sesto San Giovanni*, 80-110.
- FABBIANELLI, F. (1998). *Impulsi e Libertà. Psicologia e trascendentale nella filosofia pratica di J.G. Fichte*. Genova: Pantograf.
- FICHTE, J. G. (1977). Vorlesungen über Logik und Metaphysik an populäre Einleitung in die gesamte Philosophie. / Nach Platners philosoph[ischen] Aphorismen der Theil 1793/Im Sommer[albj[ahre] 1797. Jena, . In *Gesamtausgabe, IV/1* (p. 175-450). Stuttgart-Bad: Frommann-Holzboog .
- GODDARD, J.-C. (2009/3). « 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal ». *Archives de Philosophie*, 423-441.
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH. (2012). *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes II*, 25,2. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. (1969). *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. (1971). “*Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*”, *Jenaer Systementwürfe II*. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. (1978). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*. Hamburg::Meiner.

- HEGEL, G. W. (1981). *Gesammelte Werke, Bd.12, Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik (1816)*. Hamburge: Meiner.
- HEGEL, G. W. (1981). *Gesammelte Werke. Band 12 Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik (1816)*. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. (1989). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1927)*. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1930)*. Hamburg : Meiner.
- HEGEL, G. W. (2001). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1917)*. Hamburg : Meiner.
- HEGEL, G. W. (2005). *Gymnasialkurse und Gymnasialreden 1908-1916*. Hamburg: Meiner.
- HEGEL, G. W. (2006). *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*. Hamburg: Meiner.
- IVALDO, M. (2000). *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*. Milano: Guerini e Associati.
- LAURENTIIS, A. D. (2021). *Hegel's Anthropology: Life, Psyche, and Second Nature*. Illinois: Northwestern University Press.
- MURRAY, G. (1972). *Hegel on the Soul: A Speculative Anthropology*. Dordrecht: Springer.
- NIARCHOS, C. G. (1914). The Concept of Soul in Hegel' s Anthropology. *Hegel-Jahrbuch*, 129-136.
- NOVAKOVIC, A. (2017). Hegel-s Anthropology. In D. M. (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel* (p. 407-423). New York: Oxford University Press.
- NUZZO, A. (2013). Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit . In D. S. (ed.), *Essays on Hegels Philosophy of Subjective Spirit* (p. 1-18). Albany, New York: SUNY Press.
- PLATNER, E. (1793 [1776]). *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte, v. I*. Lipsia : Schmickert.
- PLATNER, E. (1795). *Lehrbuch der Logik und Metaphysik*. Lipsia: Schwickert.
- TESTA, I. (2013). Hegel's Naturalism, or Soul and Body in the Encyclopedia. In D. S. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit* (p. 19-35). Albany, New York: Sunny Press.