



Università di Pavia

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

LA NATURA COME CONCETTO

INDAGINE SULLA FILOSOFIA DELLA NATURA DI HEGEL

Relatore:

Chiar.ma prof.ssa SERENA FELOJ

Correlatore:

Chiar.mo prof. LUCA FONNESU

Tesi di laurea triennale di

MARCO PALOMBELLI

Matricola n. 528734

Anno accademico 2023/2024

Sommario

Introduzione	3
---------------------------	---

Capitolo 1. *Natura e spirito*

1. La natura come problema.....	15
2. «Che cos'è la natura?».....	21
3. L'essenza dello spirito.....	26
4. Le <i>Betrachtungsweisen</i> : considerazioni preliminari.....	29

Capitolo 2. *I modi umani di considerare la natura*

1. Il rapporto pratico e la sua dialettica.....	37
1.1. Dalla finalità esterna alla finalità interna.....	44
1.2. Kant ed Aristotele.....	48
1.3. Ambivalenza del pratico.....	54
1.4. Il lavoro e lo strumento.....	56
2. La considerazione teoretica: le <i>Naturwissenschaften</i>	62
2.1. La «ragione osservatrice».....	70
2.2. Filosofia e scienze.....	73
2.2.1. Lo scritto sul diritto naturale.....	74
2.2.2. Filosofia ed esperienza nell' <i>Introduzione</i> enciclopedica.....	77
2.2.3. Filosofia della natura e scienze della natura.....	82
3. L'intuizione vivente della natura.....	89
4. La comprensione filosofica della natura.....	95

Capitolo 3. *Il concetto di natura: commentario ai §§247-252.*

1. § 247: la natura come l'altro dell'idea.....	102
1.1. La natura è eterna o creata nel tempo? La ricezione hegeliana del <i>Timeo</i>	108

2. §248, §250: la chiave di lettura della <i>Naturphilosophie</i> hegeliana.....	115
2.1. Necessità e contingenza.....	115
2.2. L'impotenza della natura.....	120
2.3. La superiorità dello spirito sulla natura.....	124
3. §249, §251: la natura come sistema graduale che culmina nell'organismo umano.....	126
3.1. Il dibattito sul principio di continuità in natura.....	126
3.2. La posizione di Hegel.....	130
3.3. Il culmine della natura nello spirito.....	137
4. Nota conclusiva sulla divisione (§252).....	141
Conclusioni.....	143
Bibliografia.....	151

Introduzione

1. Non c'è dubbio che la filosofia della natura sia stata, tra le parti del sistema di Hegel, quella maggiormente criticata e, almeno fino a un certo momento storico, meno considerata. Tale era il suo destino già al tempo dell'insegnamento di Hegel: nella relazione che questi invia nel 1812 al teologo e pedagogista E. Niethammer, *Protestant Oberschulkommissar* di Franconia e commissario per l'istruzione bavarese, sull'insegnamento della filosofia al ginnasio di Norimberga, leggiamo che la *Naturbetrachtung* non suscita particolare attrazione negli studenti, per i quali, «non a torto», pare piuttosto un «passatempo teoretico, in confronto al fare e alle forme umane e spirituali»¹.

La fredda accoglienza di questa parte del sistema si deve a un complesso groviglio di cause, tra cui sta il fatto che, per sua natura, essa prestava il fianco a critiche sia da parte dei filosofi sia da parte degli scienziati di professione, ove gli uni l'avrebbero principalmente accusata di violare i limiti dell'uso della ragione, superbamente condotta al di là della sua portata, gli altri di affrontare la spiegazione del mondo naturale “da filosofo”, perdendosi cioè in astrattezze metafisiche nient'affatto cogenti quando si tratti di dare conto dell'empirico. Quanto a questo secondo filone di critiche, giocano un ruolo decisivo due momenti teorici, entrambi risalenti alla *Habilitationsschrift* per la cattedra a Jena, intitolata *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801). In primo luogo, l'ipotesi, condotta nella parte finale del testo sulla base di una serie matematica tratta dal *Timeo*, circa la non esistenza di un pianeta tra Marte e Giove; ciò che, oltre ad essere smentito nei fatti, siccome il pianeta in questione (Cerere) era già stato scoperto dall'astronomo Giuseppe Piazzi nel gennaio dello stesso anno, si riconduceva a una critica su basi filosofiche alla pretesa dei matematici di dedurre a priori, sulla base della serie Titius-Bode, l'esistenza di un corpo celeste tra i due pianeti, cioè la non esistenza del vuoto². In secondo luogo, l'atteggiamento antinewtoniano presente nel testo, volto principalmente a criticare l'uso improprio di categorie come quella di *forza* e la confusione tra leggi matematiche-geometriche e leggi fisiche, l'insufficienza della dimostrazione newtoniana della seconda legge di Keplero e l'assenza di una fondazione filosofica propria della “filosofia sperimentale degli inglesi”, a cui è da preferire un modello speculativo discendente da Keplero e giunto fino a Schelling. V'è da precisare, a riguardo, che, se è vero che la polemica contro Newton in favore di

¹ *Prop.*, 440 (254).

² Su questa vicenda si vedano: W. Neuser, *Einleitung* a G.W.F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*, hrsg. von W. Neuser, Weinheim: Acta Humanoria, 1986; C. Ferrini, *Guida al De orbitis planetarum di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni. La pars destruens: confutazione dei fondamenti della meccanica celeste di Newton e dei suoi presupposti filosofici*, Berna: Paul Haupt, 1995. Nelle sue annotazioni all'edizione inglese della *Naturphilosophie*, M.J. Petry, d'accordo con Neuser, vede nell'uso della serie del *Timeo* un atteggiamento ironico nei confronti della serie Bode-Titius (cfr. *Petry*, 272-273; W. Neuser, *Einleitung*, cit., pp. 59-60).

Keplero sarebbe stata un tratto permanente della speculazione naturale hegeliana, è pur vero che il bersaglio polemico non sono tanto i *Principia mathematica* dello scienziato inglese ma i suoi epigoni del newtonianesimo settecentesco, propensi effettivamente ad una matematizzazione della scienza naturale³. È importante notare che la critica qui condotta alle scienze per il fatto che le categorie di cui si avvalgono mancano della fondazione che solo la filosofia può porre e che, perciò, la loro deduzione aprioristica del mondo naturale non è valida, viene ritorta a Hegel dai suoi critici, che riconoscono alla sua filosofia naturale, a quest'altezza ancora *in nuce*, il medesimo errore: quello di dedurre il fenomeno in maniera illegittima, peraltro erronea, da pure determinazione di pensiero.

Certamente, le cause dell'insuccesso della filosofia hegeliana della natura eccedono la sola *querelle* con gli scienziati e sono in parte collegate alla cultura coeva a Hegel, in parte alla storia della cultura successiva. L. Illetterati ha ricondotto il motivo della fredda accoglienza della filosofia della natura hegeliana a un plesso di cause tra cui: a) la rilevante distanza cronologica della prima pubblicazione di una filosofia della natura compiuta (nell'*Enciclopedia* heidelberghese del 1817) dagli anni entusiastici rispetto alla proposta filosofica di Schelling; b) l'ambiguità rispetto allo stesso Schelling, che da una parte è riconosciuto come ispiratore di una concezione speculativa della natura ed è opportunamente distinto dai rimaneggiamenti della sua dottrina presso i *Naturphilosophen* schellinghiani, d'altra parte è definitivamente congedato almeno a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*⁴; c) il fatto che la filosofia della natura di Hegel risulta «troppo speculativa o addirittura fantastica per lo scienziato della natura classico, e invece poco affascinante o comunque eccessivamente “logica” per lo scienziato romantico»⁵. La sfortunata ricezione, poi, dipese con ogni probabilità anche dalla divisione che si sarebbe compiuta in Windelband e Dilthey tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*; così come dalle alterne fortune a cui andò incontro nel contesto della ricezione della scuola hegeliana⁶. Proveremo qui di seguito ad enucleare le tappe fondamentali della ricezione di questa parte del sistema⁷.

³ Su tutto questo si vedano: W. Neuser, *Einleitung*, cit., pp. 18-21; M. Nasti De Vincentis, *Newton contra Keplerum apud Hegel: contradiction ou incommensurabilité?*, D. Costantini, M.C. Galavotti (a cura di), Atti del Congresso “Nuovi problemi della logica e della filosofia della scienza”, Bologna, 1991, pp. 261-268; C. Ferrini, *On Newton's Demonstration of Kepler's Second Law in Hegel's De orbitis planetarum (1801)*, in «Philosophia naturalis», XXXI, 1994 (1), pp. 150-170; L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento: Verifiche, 1995, p. 97 ss.; più in generale, i saggi del volume *Hegel and Newtonianism*, ed. by M.J. Petry, Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1993, che raccoglie gli atti dell'omonimo convegno di Cambridge del 1989.

⁴ In generale sulla filosofia/scienza della natura romantica, cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza nella Germania romantica (1790-1830)*, Bologna: il Mulino, 2000, in part. 17 ss. Sul rapporto con Schelling e sulla polemica di Hegel con i *Naturphilosophen* schellinghiani si veda infra, cap. 1 §1.

⁵ L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., p. 5 nt. 7.

⁶ Una ricostruzione della vicenda anche relativamente alla filosofia della natura è in C. Ferrini, *Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, Napoli: La Città del Sole, 2003.

⁷ Per una bibliografia fino al 1985 si veda W. Neuser, *Sekundärliteratur zu Hegels Naturphilosophie (1802-1985)*, in Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987, pp. 501-537.

La ricezione contemporanea della *Naturphilosophie* hegeliana è quantomeno fredda e polemica, segnata com'è dallo "scandalo" del *De orbitis planetarum*. Emblematico di questa iniziale tendenza è il commento del duca Ernesto II di Sassonia-Gotha-Altenburg, il quale, ricevendo nel 1801 una copia della *Dissertatio*, vi scrisse sopra «Monumentum insaniae seculi decimi noni» e lo spedì all'astronomo di corte, il barone Franz Xaver von Zach, che avrebbe firmato nell'aprile del 1802 la prima e denigratoria recensione dell'opera di Hegel⁸. Il severo e sarcastico giudizio del duca Ernesto II sarebbe stato ripetuto, alla morte di Hegel, da intellettuali e uomini di scienza del tempo, come O.F. Gruppe, autore della satira pubblicata anonima *Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neueren Weltgeschichte durch Oberons Horn, gedichtet von Absolutulus von Hegelingen* (1831), e il filosofo e mineralogista K.F. Bachmann, che scrisse un *Anti-Hegel* (1835). L'avversità di questo clima intellettuale suscitò la reazione dei seguaci di Hegel, che avviarono nel 1832 la pubblicazione delle sue opere, eccezion fatta – significativamente – per la *Dissertatio*. Tra gli hegeliani, J. Schaller, professore ad Halle dal 1838, reagì con *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems* (1837); K.L. Michelet, che si era laureato con Hegel nel 1824, ne editò nel 1842 le lezioni di filosofia della natura nel contesto della *Vollständige Ausgabe*, l'anno successivo alla venuta di Schelling presso la cattedra berlinese di Hegel. Proprio la rivendicazione, da parte di Michelet e non solo, di una sostanziale compatibilità tra Hegel e Schelling in merito alla filosofia naturale fu all'origine, in Germania, di una generale polemica volta a screditare in un solo colpo la filosofia della natura idealistico-hegeliana e quella romantico-schellinghiana⁹.

Nonostante, dunque, i tentativi di reazione da parte degli hegeliani della prima generazione, la filosofia della natura finì presto nella morsa delle polemiche più disparate, come conferma il giudizio del botanico tedesco M.J. Schleiden, il quale nel 1844 si riferiva alla filosofia hegeliana della natura come a «un filo di perle della più cruda ignoranza empirica costituito da poco più che miserabili critiche ed estratti messi insieme senza giudizio»¹⁰. Altrettanto impietosa sarebbe stata la ricezione del Novecento, anche fra autorevoli hegeliani: sono particolarmente significativi i giudizi di Croce, che colloca la natura, in quanto «contraddizione in termini», nella *pate morta* della filosofia hegeliana e di Kojève, che la giudica il prodotto di una «immaginazione schellinghiana»¹¹; ma la critica fu così

⁸ F.X. von Zach., *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*, Bd. 5, «April 1802», Gotha, pp. 333–342. Cfr. sulla vicenda C. Ferrini, *From Disparagement to Appreciation: Shifting Paradigms and interdisciplinary Openings in interpreting Hegel's Philosophy of Nature*, in «Esercizi Filosofici», 9, 2014 (1), p. 1.

⁹ Si veda la ricostruzione ivi, p. 3. Sull'edizione di Michelet, vd. cap. 1 nt. 1.

¹⁰ M.J. Schleiden, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft: zum Verhältnis der physikalischen Naturwissenschaft zur spekulativen Naturphilosophie* (1844), hrsg. von O. Breidbach, Weinheim: VCH, 1988, p. 60.

¹¹ Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggi filosofici*, III, Bari: Laterza, 1927, p. 108; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris: Gallimard, 1968, p. 490: Mais je voudrais signaler cependant qu'à mon avis la Dialectique réelle (métaphysique) et "phénoménale" de la Nature n'existe que dans l'imagination ("schellingienne") de Hegel». A. Koyré, d'accordo con Croce, scrive nel suo articolo *Hegel à Jena*,

diffusa che, come è stato notato, almeno fino al 1970 era assai raro trovare qualcuno fra gli hegeliani che fosse disposto a riconoscere nella filosofia della natura di Hegel un serio campo di ricerca¹².

Le cose cambiarono a partire dagli anni Settanta del Novecento, soprattutto per due motivi: a) la pubblicazione delle bozze sistematiche jenesi nel contesto dell'edizione dei *Gesammelte Werke*; b) la traduzione inglese curata da M.J. Petry della *Naturphilosophie* di Hegel secondo l'edizione completa di *Zusätze* stabilita da Michelet, cui sarebbe seguita, nello stesso anno, un'altra edizione, a cura di J. Findlay e A. Miller¹³. A Petry, in particolare, si deve un'importante operazione di organizzazione cronologica delle note di Michelet e un ampio apparato critico in cui vengono ricostruite le fonti scientifiche di Hegel e, conseguentemente, viene mostrata la sua consistente documentazione nell'ambito delle scienze naturali¹⁴. A partire da questa doppia circostanza editoriale, studiosi come gli stessi M.J. Petry e J. Findlay, G. Buchdahl, D. von Engelhardt, H.S. Harris, G. Nicolin, poi W. Neuser e P. Ziche, si dedicarono principalmente a sfatare la creduta ignoranza di Hegel in fatto di scienze e a valorizzare per contro gli aspetti che evidenziavano una seria competenza nelle scienze empiriche del suo tempo. Questo rinnovato interesse, che segnò un cambio di paradigma interno alla *Hegel-Forschung*, si concretizzò in una serie di convegni internazionali e di pubblicazioni, prima come atti dei convegni e antologie di saggi, poi come vere e proprie monografie¹⁵. La ricerca volse innanzitutto nella direzione di una trattazione di specifici problemi o parti della filosofia della natura di Hegel: da questo punto di vista, sono significativi i lavori di A. Moretto sulla meccanica; di D. von Engelhardt sulla chimica; di J. Findlay, O. Breidbach, K.-H. Ilting, V. Hösle e L. Illetterati (ma anche von Engelhardt) sulla biologia¹⁶. In una vera e propria *Renaissance* di dimensione internazionale – in

pubblicato sulla «Revue Philosophique» nel 1934: «La système de Hegel est mort et bien mort. Et de toutes ses parties la philosophie de la nature est certainement la plus morte, la plus périmée celle, qui, d'ailleurs, a toujours été stérile, celle dont personne, aujourd'hui, n'oserait ni ne voudrait entreprendre la résurrection» (riportato in K. Nadler, *Die Entwicklung des Naturbegriffs in Hegels Philosophie*, in «Zeitschrift für Deutsche Geisteswissenschaft», I, 1938 (2), pp. 129–142, qui 130, nt. 1). Di H. Scholz, P. Duheim ed E. Bloch sono giudizi altrettanto critici, che per brevità non riportiamo.

¹² Lo nota M.J. Petry in un articolo significativamente intitolato *Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, 1981 (3-4), p. 618. S. Houlgate osserva: «for nineteenth-century scientists (and for historians), the rejection of Hegel [...] had a “paradigmatic significance”» (*Introduction*, in S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany: State of New York University Press, 1998, p. xii).

¹³ Rispettivamente: *Hegel's Philosophy of Nature, with Introduction and Notes* by M.J. Petry, 3 voll., London-New York: Allen and Unwin, 1970; *Hegel's Philosophy of Nature*, translated by A. V. Miller, with a foreword by J. N. Findlay, Oxford: Clarendon Press, 1970.

¹⁴ È fondamentale da questo punto di vista il lavoro di W. Neuser, *Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegel privater Bibliothek*, in Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 479-499.

¹⁵ Tra i convegni sono sicuramente da segnalare: *Hegel und die Naturwissenschaften* (Tübingen, 1983), poi pubblicato come Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit.; *Hegels Philosophie der Natur* (Amersfoort, 1985), poi pubblicato come R.P. Horstmann u. M.J. Petry (hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart: Klett Cotta, 1986; il già citato *Hegel and Newtonianism* (Cambridge, 1989).

¹⁶ Mi riferisco a: A. Moretto, *Hegel e la “matematica dell' infinito”*, Trento: Verifiche, 1984; Id., *La dottrina dello spazio e del tempo e la meccanica della filosofia della natura*, in Aa. Vv., *Filosofia e scienze filosofiche nell' «Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chierighin, Trento: Verifiche, 1995, pp. 249-336; D. von Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden: Pressler, 1976; J.N. Findlay, *The Hegelian Treatment of Biology and Life*, in R.S. Cohen, M.W. Wartfosky (edd.), *Hegel and the sciences*, Dordrecht:

Italia, oltre ai già ricordati Höhle, Moretto ed Illetterati, gli studiosi maggiori sono stati V. Verra, V. Mathieu, G.F. Frigo, M. Del Vecchio, A. De Cieri, C. Ferrini – si affermarono principalmente due indirizzi¹⁷, l'uno volto alla *contestualizzazione* della filosofia naturale di Hegel rispetto al suo tempo e ad interlocutori come Newton, Keplero, Goethe e Schelling¹⁸; l'altro volto a un'*attualizzazione* della stessa nell'ottica di una spendibilità della stessa all'interno di discussione contemporanee¹⁹. La nota di W. Bonsiepen su *Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie* (1988) è da considerarsi il risultato di questa mutata panoramica e lo stabilimento di un piano di ricerca per il futuro²⁰.

In virtù della sempre maggiore fruibilità dei sei corsi di *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* berlinesi – via via editati singolarmente oppure nella serie delle *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, poi riconfluiti nei *Gesammelte Werke* –, la filosofia hegeliana della natura ha ricevuto una precisa collocazione nel pensiero di Hegel, evidenziando un percorso organico che comincia nei quaderni jenesi e termina con l'ultimo corso berlinese (semestre estivo 1830). Ciò ha aperto a letture sistematiche, che da una parte hanno evidenziato la dimensione unitaria di una riflessione naturale in Hegel²¹, d'altra parte si sono soffermate sulla relazione che intercorre tra la natura e altre parti della filosofia hegeliana – principalmente la logica, lo spirito, la *Fenomenologia*, la produzione di Jena – e sulla complessa interpretazione dei “passaggi” da un momento all'altro, principalmente della transizione dall'idea alla natura e dalla natura allo spirito²². All'interno di questa apertura di prospettive, un tema su tutti sembra godere di un'attenzione costante, specialmente in ambito anglosassone: il rapporto tra filosofia della natura e scienze della natura e lo statuto

Boston Studies in the Philosophy of science, vol. 64, 1980, pp. 87-100; O. Breidbach, *Das organische in Hegels Denken. Studien Zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1982; K.-H. Ilting, *Hegels Philosophie des Organischen*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 349-376; V. Höhle, *Pflanze und Tier*, ivi, pp. 377-422; L. Illetterati, *Vita e organismo nella filosofia della natura di Hegel*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 337-427. Si considerino le sei parti in cui si articola l'impianto generale del già citato M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, cit. (cfr. pp. vii-ix per il sommario).

¹⁷ Lo sostiene L. Illetterati in *Natura e ragione...*, cit., p. 9 ss.

¹⁸ Esempi dell'indirizzo contestualizzante sono tutti i lavori citati alla nt. 16. Quanto ai rapporti con Goethe e Schelling, ma anche con gli scienziati del suo tempo, i riferimenti compariranno *passim* nel corso dell'elaborato.

¹⁹ Esempio è il libro di D. Wandschneider *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmung der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982, in cui si sostiene che la teoria di Hegel trova plausibilità all'interno della teoria einsteiniana della relatività. Il problema è trattato anche in M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 65-88.

²⁰ W. Bonsiepen, *Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie*, in «Philosophische Rundschau», XXXV, 1988 (3), pp. 214-239.

²¹ Sono esemplificativi: D. Wandschneider, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelischen Philosophie*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 33-64; L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit.; P. Lacroix, *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris: Puf, 1997; V. Verra, *La filosofia della natura*, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna: Il Mulino, 2007, pp. 249-290; K.R. Westphal, *Philosophizing about nature: Hegel's Philosophical Project*, in F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and to the Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 281-310. Per la *Naturphilosophie* enciclopedica: G. Marmasse, *La philosophie de la nature dans l'Encyclopédie de Hegel*, in «Archives de Philosophie», 66, 2003 (2), pp. 211-236; W. Neuser, *Die Naturphilosophie (§§ 245-376)*, in Aa. Vv., *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt am Main: Surkhamp, 2000, pp. 139-168.

²² Anche questi riferimenti saranno chiariti *passim* nel corso dell'elaborato.

epistemologico di entrambe in relazione in generale all'oggettività²³, così come l'irriducibilità della contingenza in natura²⁴. Ma la complessità di temi toccati dalla *Naturphilosophie* enciclopedica ha fatto sì che la ricerca si soffermasse su aspetti disparati, dalla posizione metafisica dell'uomo tra natura e spirito (il passaggio dalla prima alla seconda natura, dal livello biologico a quello autocosciente) ai temi più squisitamente "pratici" del riconoscimento e dell'ontologia sociale umana in relazione a quella animale²⁵, fino a prospettive contemporanee dal punto di vista della bioetica e della "rivoluzione ecologica" che vedono nella trattazione hegeliana la possibilità di un ripensamento della posizione dell'uomo nell'ecosistema naturale²⁶. Questo intreccio di questioni si svolge all'interno della tematizzazione hegeliana della finalità del vivente e della riappropriazione, in questo senso, delle dottrine di Aristotele e di Kant sulla vita organica – altro aspetto, questo, estremamente studiato dalla *Hegel-Forschung*²⁷. Un ottimo esempio della compresenza di tutte queste tematiche all'interno di un più generale tentativo di superare la concezione di un rigido dualismo tra mente e natura è il libro di T. Pinkard, *Hegel's Naturalism* (2012)²⁸. Infine, un documento molto prezioso sulle recenti linee di ricerca è la raccolta di saggi curata da K. Vieweg e C. Tewes, *Natur und Geist* (2011)²⁹.

2. Il presente elaborato assume una prospettiva sistematica e ha l'obiettivo di dare conto della determinazione hegeliana della natura per come essa si presenta innanzitutto nei paragrafi §§245-252 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. La vasta gamma di questioni toccate nei paragrafi e a maggior ragione nelle *Aggiunte* comporta che lo sguardo dello studioso non possa

²³ All'interno della letteratura su questo argomento si vedano: E. McMullin, *Philosophies of nature*, in «Hegel Bulletin», 43, 1969 (1), 29-74; G. Buchdal, *Hegels Naturphilosophie und die Struktur der Naturwissenschaften*, in «Ratio», 15, 1973 (1), pp. 1-27 e Id., *Hegel on the Interaction between Science and Philosophy*, in M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, cit., pp. 61-71; i saggi contenuti in F.G. Weiss (ed.), *Beyond Epistemology. New studies in the philosophy of Hegel*, The Hague: Nijhoff, 1974, specialmente quelli di G.R.G. Mure e E.E. Harris; T.R. Webb, *The problem of empirical knowledge in Hegel's philosophy of nature*, in «Hegel-Studien», 15, 1980, pp. 171-186; P. Burger, K. Gloy (hrsgg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1993, in cui è a tema principalmente il superamento all'interno della cultura tedesca di fine Settecento del paradigma meccanicistico della scienza moderna; C. Ferrini, *Being and truth in Hegel's Philosophy of Nature*, in «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 69-90; T. Posch, *Hegel and the Sciences*, in S. Houlgate, M. Baur (edd.), *A Companion to Hegel*, Oxford, 2011, pp. 177-202.

²⁴ Si vedano: K. Westphal, *Hegel Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht: Kluwer, 1989; J.-M. Lardic, *La Contingence chez Hegel*, in Id., *Hegel: Comment le sens commun comprend la philosophie*, Arles: Actes Sud, 1989, pp. 63-107; J.W. Burbidge, *The Necessity of Contingency*, in W.E. Steinkraus, K.L. Schmitz (edd.), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Sussex: Harvester Press, 1980, pp. 201-218.

²⁵ Cfr. in particolare R. Brandom, *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXIII, 2007 (1), pp. 127-150; I. Testa, *Selbstbewußtsein und zweite Natur*, in K. Vieweg, W. Welsch (hrsgg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 2010, pp. 286-307.

²⁶ Cfr. per esempio M. Quante, *Hegel und die Bioethik*, in O. Breidbach, D. von Engelhardt (hrsgg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin: VWB, 2001, pp. 261-275; A. Stone, *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State of New York University Press, 2005; W. Kisner, *A Species-Based Environmental Ethic in Hegel's Logic of Life*, in «The Owl of Minerva», 40, 2008-09 (1), pp. 1-68; W. Furlotte, *The Problem of Nature in Hegel's Final System*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

²⁷ Cfr. infra, cap. 2, §2.

²⁸ T. Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, New York: Oxford University Press, 2012.

²⁹ C. Tewes, K. Vieweg (hrsgg.), *Natur und Geist. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung*, Berlin: Akademie Verlag, 2011.

prescindere dai legami nevralgici che il testo costituisce con altri parti della filosofia di Hegel, in modo particolare con alcuni momenti della lunga gestazione speculativa del concetto di natura, originatasi a Jena. Così come, evidentemente, non è possibile comprendere a pieno il senso della lettera hegeliana senza avere in mente le fonti e i riferimenti filosofici diretti, coevi e passati, che via via si andranno esplicitando. Si procederà dunque seguendo il testo dell'*Enciclopedia* e le sue *Aggiunte*, con un approccio volto ad esplicitare, di volta in volta, i mondi concettuali sottesi, in modo da configurare un percorso il più possibile organico e unitario. È infatti attraverso una precisa collocazione della natura all'interno del pensiero di Hegel che, crediamo, è possibile dare unitarietà alla polisemia di sfumature che il concetto intrattiene nel sistema del filosofo di Stoccarda, come del resto è sempre stato nella storia del pensiero³⁰. Siccome l'oggetto della ricerca è il concetto di natura e lo statuto della filosofia della natura, si è deciso di evitare un confronto approfondito con l'esposizione effettiva della *Naturphilosophie* nelle tre parti della meccanica, della fisica e dell'organica – per quanto da quest'ultima in particolare saranno tratte importanti indicazioni per lo sviluppo del nostro discorso. Conseguentemente, il rapporto della filosofia con le scienze, che pure costituirà un momento focale³¹, viene analizzato da un punto di vista generale, senza calarlo nel contesto delle scienze *specifiche* che sono in questione nella *Naturphilosophie* enciclopedica.

L'elaborato si compone di due ambiti tematici fondamentali: a) la relazione tra natura e spirito, che è da intendersi come una relazione essenziale tanto all'uno quanto all'altro termine della relazione; b) il significato della comprensione concettuale della natura, il suo vantaggio rispetto ad atteggiamenti ordinari che l'uomo intrattiene con essa ma anche i suoi limiti, derivanti dal fatto che la natura, in quanto costitutivamente caratterizzata dall'estraneità rispetto all'elemento logico, risulta irriducibile ad una concettualizzazione completa, cioè a una deduzione logica e aprioristica delle sue formazioni. Insisteremo in modo particolare su questo punto perché, se opportunamente scandagliato, fornisce un'obiezione valida alle accuse da sempre ingiustamente mosse a Hegel di voler a tutti i costi dedurre l'empirico, per così dire, “fino all'ultimo d'erba”.

Quanto al primo punto, anticipiamo sin d'ora come la tematica del naturale sia da intendersi come una prospettiva d'indagine sulla costituzione dell'umano, che evidentemente intrattiene entro di sé tanto la componente naturale-biologica quanto quella spirituale. Comprendendo la natura, infatti, in specie l'organismo animale, è possibile gettar luce sulle funzioni elementari dell'uomo e sul rapporto che le funzioni superiori intrattengono con queste ultime: la razionalità, secondo Hegel, può comprendere tanto l'istintivo e il “naturale” quanto lo spirituale e il razionale propriamente detto.

³⁰ Cfr. su questa polisemia V. Verra, *Storia e seconda natura*, in Id., *Su Hegel*, cit., p. 65; L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., p. 1 ss.

³¹ Cfr. cap. 2, §2.

Inoltre, comprendere le modalità con cui la cultura umana si rapporta all'alterità è un prerequisito fondamentale per la comprensione dell'uomo stesso: come è stato osservato, pensare «la natura significa perciò pensare, a un tempo, anche la struttura stessa della soggettività. Nel rapporto che caratterizza l'essere umano con ciò che in termini moderni gli si presenta come l'*altro*, [...] si rivelano infatti, come incarnate, la struttura e le strategie attraverso le quali la soggettività pensa se stessa»³².

3. Intendiamo, dunque, concludere questa introduzione con un breve approfondimento di uno scritto giovanile, il *Diario di viaggio sulle Alpi Bernesi*³³, che può essere utile nel fornire una cornice teorica al nostro elaborato e, soprattutto, nello stabilire attraverso gli occhi del giovane Hegel che il suo sguardo sulla natura non è giammai rivolto alla natura come datità incondizionata, ma sempre al *punto di contatto* tra uomo e natura, alla loro *relazione*.

Nel 1796, Hegel è precettore privato a Berna, presso la casa del capitano dei dragoni K.F. Steiger von Tschugg, la cui fornita biblioteca è di grande stimolo per le ricerche – anche naturalistiche – del giovane studioso³⁴. Dalle finestre di Tschugg, residenza estiva del sig. Steiger, è visibile l'isola di Saint-Pierre nel lago di Bienna, già immortalata da Rousseau nella quinta delle *Fantasticherie di un passeggiatore solitario*³⁵ e poi cantata dall'amico Hölderlin, collega nello *Stiftung* tubinghese, nell'inno *Der Rhein*³⁶. Una veduta del lago al chiaro di luna avrebbe ispirato a Hegel, nell'agosto 1796, i versi “romantici” e “mistici” della poesia *Eleusis*, in cui ad essere espresso è un sentimento di fusione del proprio animo con l'infinito della natura³⁷. Con questi versi Hegel avrebbe mostrato di aderire a una spiccata tendenza culturale dell'epoca, quella di vedere negli incontaminati luoghi delle Alpi svizzere e nei loro rustici e semplici abitanti – ma ciò vale anche per i còrsi e per gli scozzesi delle Highlands – la possibilità di un contatto originario con gli elementi naturali e di un riparo dal ritmo industrioso delle città; l'opportunità di una esperienza estetica nuova e sorprendente, che apriva al cuore stesso dell'umano e che andava conseguentemente annoverata, sulla rotta per o dall'Italia, nel *Grand Tour* degli intellettuali europei. Una tendenza cominciata agli inizi del Settecento con J.

³² L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., p. 3.

³³ Il *Bericht über eine Alpenwanderung*, già edito nelle *Urkunden alla Hegels Leben* di Rosenkranz (*Ros.*, 470-490), è stato pubblicato in *FS I*, 381 ss. (388 ss.). Si veda il commento di R. Bodei come *Prefazione* a G.W.F. Hegel, *Diario di viaggio sulle Alpi Bernesi*, tr. it. di T. Cavallo; Como-Pavia: Ibis, 2000, pp. 9-33; e quello di P. Giacomoni nel contesto di una monografia sullo sviluppo dell'immagine-concetto della montagna in età moderna: *Il nuovo laboratorio della natura. La montagna e l'immagine del mondo dal Rinascimento al Romanticismo*, Milano: FrancoAngeli, 2019, p. 192 ss.

³⁴ Si veda C. Ferrini, *Nuove fonti per la filosofia della natura del primo Hegel: dal «Catalogue de la Bibliothèque de Tschugg» a Berna*, in «Rivista di storia della filosofia», 48, 1993 (4), 717-760.

³⁵ Cfr. J.J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond, Paris: Bibliothèque de la pléiade, 1964 ss.; tr. it. di A. Canobbio, *Le fantasticherie di un passeggiatore solitario*, Milano: SE, 2023.

³⁶ Cfr. F. Hölderlin, *Der Rhein*, in *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, hrsg. von F. Beissner, Stuttgart: Kohlhammer, 1943-1985, Bd. II, 1, vv. 159-165; tr. it. di G. Vigolo, *Il Reno*, in *Poesie*, Torino: Einaudi, 1963, pp. 146-147.

³⁷ La poesia fu dedicata nell'agosto 1796 Hegel a Hölderlin «nella pienezza della nostalgia per l'amico» (*Ros.*, 78 [97]); è riportata anche in *Briefe I*, 38-40 (134-137), in *FS I*, 399-402 (407-409) e in *Werke I*, 230-233.

Addison e J. Dennis, che sarebbe continuata – attraverso la mediazione del sublime di Burke e della *Nouvelle Héloïse* di Rousseau – in A.A. Shaftesbury, nell'erudito J.J. Scheuchzer, nello scienziato A. von Haller, nel naturalista H.B. de Saussure, in J.W. Goethe, poi nei diari di viaggio dell'antropologo C. Meiners³⁸, di W. von Humboldt, di A. Volta e che, infine, sarebbe stata raccolta nei versi di poeti romantici come F. Hölderlin – si pensi alla poesia *Kanton Schweiz* (1791) o all'incipit di *Heimkunft* (1801) –, L. Tieck, W. Wordsworth, Percy e Mary Shelley, Lord Byron³⁹.

Appena un mese prima, però, ci giunge proprio dal *Diario di viaggio* una testimonianza dissonante rispetto a questa temperie culturale. Secondo il costume del tempo, il giovane filosofo intraprende in compagnia di tre precettori sassoni un'escursione a piedi sulle *Oberalpen* bernesi, con partenza il 25 luglio da Interlaken, tra il lago di Thun e il lago di Brienz, e arrivo il 30 luglio ad Altdorf e di qui a Lucerna traverso il Lago dei Quattro Cantoni; durante il cammino vengono toccati luoghi di grande interesse naturalistico, come i valichi del Kleine e Grosse Scheidegg, le cascate del Reichenbach, le sorgenti del Rodano, il Passo della Furka e il celebre Ponte del Diavolo presso Andermatt. Il giudizio di Rosenkranz ci è di aiuto nel cogliere l'enorme differenza di queste pagine dal sentimento romantico per la natura, di cui pure Hegel, come detto, avrebbe dato prova nei versi di *Eleusis*.

Mettendo da parte ogni romantica illusione, si sforza di offrire una descrizione strettamente oggettiva. Porge ciò che gli si presenta in modo esatto ed autentico, ma senza alcuna poesia individuale e sentimentalistica. Si capisce che egli ha sicuramente intrapreso questa escursione nella convinzione di poter essere profondamente colpito nel suo sentimento dalle cime dei monti giganteschi ecc., ma che le *masse di roccia e di ghiaccio* non riuscirono a strappargli alcun tributo di ammirazione. Gli apparvero morte, tristi e senza stimolo per la fantasia⁴⁰.

Il diario ha infatti l'aspetto di un resoconto puramente oggettivo e quasi cronachistico, di una presa d'atto dei mutamenti dello scenario compiuta senza alcuna partecipazione emotiva, come se «una macchina da presa pensante, attenta ai dati esterni, ci accompagnasse costantemente in quanto lettori»⁴¹. Hegel non nasconde certamente il proprio disappunto rispetto alle aspettative iniziali, che risentivano del clima culturale gravitante attorno alla montagna: «per quanto ci trovassimo vicini a questi monti e benché potessimo vederli interamente, dalla base fino alle vette, non ci hanno assolutamente fatto impressione, non ci hanno ispirato quel sentimento di grandezza e sublimità che ci eravamo aspettati»⁴². Approfondiremo strada facendo⁴³ il significato di questa svalutazione del

³⁸ Meiners viene citato più volte nel *Diario* per aver percorso lo stesso itinerario di Hegel, ed è pure benevolmente preso in giro per aver esagerato la difficoltà di un cammino in realtà non così impervio (*FS I*, 386 [394]); i suoi *Briefe über Schweiz* (Berlino, 1784-1791) erano stati letti da Hegel all'epoca del ginnasio (cfr. R. Bodei, *Prefazione a G.W.F. Hegel, Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, cit., p. 20 nt. 14).

³⁹ Si veda l'approfondita trattazione in P. Giacomoni, *Il nuovo laboratorio della natura...*, cit.

⁴⁰ *Ros.*, 44 (64).

⁴¹ R. Bodei, *Prefazione a G.W.F. Hegel, Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, cit., p. 17.

⁴² *FS I*, 384 (392); tr. it. mod.

⁴³ Cfr. infra, cap. 2, §3.

sentimento come modalità relazionale nei confronti della natura; per ora basti osservare che l'implicito obiettivo polemico di Hegel è qui, in modo particolare, il sublime della tradizione burkeana e kantiana, variamente rievocato dalla letteratura di viaggio del tempo:

Né l'occhio né l'immaginazione, in queste masse informi, trova un punto qualunque su cui posarsi con piacere o trovare uno spunto per il suo libero gioco. Solo il mineralogista trova qui materia per osare insufficienti ipotesi sulle rivoluzioni di queste montagne. La ragione, nel pensiero della durata di questi monti o nella specie di sublimità che si attribuisce loro, non trova niente che le si imponga o che sforzi il suo stupore e la sua meraviglia. La veduta di queste masse eternamente morte non mi dette nient'altro che questa monotona e alla lunga noiosa rappresentazione: «è così»⁴⁴.

La montagna, agli occhi di Hegel, non produce che lo spettacolo della ripetizione indifferente del proprio stato, dell'immoto essere così e non poter esser altrimenti; ad essa manca il principio del movimento, del cambio di stato, della libertà. Nel "cristallo della terra", infatti, come appuriamo già nella filosofia della natura jenese, la vita è qualcosa di passato, perché le sue rivoluzioni, di cui pure sono visibili le tracce, si perdono nella notte dei tempi: la terra è condizione della vita organica, ma non vita essa stessa⁴⁵. Persino dinanzi ai maestosi ghiacciai da cui nasce il Rodano, nei pressi di Gletsch, la montagna non offre che uno spettacolo di nuda e fredda desolazione e non fornisce alcuna seria occupazione allo spirito, che è alle prese con la mera apprensione dell'identico e dell'uniforme: all'assenza di moto dappertutto corrisponde l'assenza di moto nell'animo. Anzi, l'angustia delle valli suscita il senso di una «oppressione inquietante» nell'osservatore, che «desidera costantemente che lo spazio si allarghi, si estenda, ma il suo sguardo continua a urtare contro le rocce»⁴⁶.

Il discorso cambia sensibilmente quando dalla contemplazione della morta massa rocciosa si passi alla visione della spettacolare cascata del Reichenbach, nei pressi di Meiringen, in cui la tetra necessità naturale cede il passo allo spettacolo della «vita perenne» e del suo «fluire possente», vale a dire all'«eterno dissolversi di ogni onda, di ogni schiuma, che trascina continuamente l'occhio con sé e non permette allo sguardo di conservare, se non per attimi, la medesima direzione»⁴⁷. Come nota Rosenkranz, ciò che affascina Hegel e lo «riempie d'incanto» è il «gioco vivente» dell'acqua, «l'eterno divenire di uno spettacolo che nella sua trama resta sempre uguale, la dialetticità di questo fenomeno»⁴⁸; il fatto che, per dirla con le parole di Hegel, la forma dell'acqua «si discioglie in ogni istante e in ogni momento è sostituita da una nuova» e che lo spettatore, conseguentemente, «vede

⁴⁴ *FS I*, 391-392 (399-400); tr. it. mod.

⁴⁵ Approfondiremo la necessità della natura al cap. 3, §2.1; la *Zeitlosigkeit* terrestre è trattata brevemente al cap. 3, §1.1.

⁴⁶ *FS I*, 382 (389); tr. it. mod.

⁴⁷ Ivi, 389 (396); tr. it. mod. Cfr. anche ivi, 383 (390), a proposito della cascata dello Staubbach (25 luglio): «proprio per questo la graziosa, non costretta, libera caduta di quest'acqua che si nebulizza, ha in sé qualcosa di tanto più amabile. Dal momento che quella che si osserva non è una grande forza, una potenza, il pensiero della coazione, il pensiero della *necessità della natura* può restare lontano e la vitalità nel suo continuo risolversi e rifluire, nel suo movimento e nella sua attività perenne, senz'essere riunita in *un'unica* massa, produce piuttosto lo spettacolo di un libero gioco»; tr. it. mod.

⁴⁸ *Ros.*, 44 (64).

costantemente la stessa figura e vede al contempo che non è la stessa»⁴⁹. Il che fa da controcanto all'affermazione sopra richiamata secondo cui la natura non mostra che lo "è così": nel movimento dell'acqua e nelle sue continue metamorfosi, Hegel riconosce la dialettica più generale della vita naturale, la cui struttura logica, come vedremo, è quella di una continua ricomposizione dell'identico nel diverso, dell'unità nelle molteplicità⁵⁰. Gli occhi del filosofo non sono puntati alla natura come mera datità, ma alla struttura concettuale che internamente governa i suoi processi.

Il vero e proprio nucleo teorico del *Diario*, però, non sta nella immota uniformità delle formazioni rocciose né nell'attività dialettica delle cascate, ma nel rapporto che in alta quota intercorre tra l'uomo e la natura, più precisamente nel contrasto tra l'indifferente maestosità della montagna e i faticosi espedienti con cui gli uomini provano ad emanciparsene, peraltro ritorcendo contro di essa i suoi stessi mezzi, o a trarre vantaggio da condizioni assolutamente inospitali⁵¹. Ne sono esempi la disposizione delle pietre per evitare lo scoperchiamento dei tetti in legno, l'accumulo di grossi massicci granitici a mo' di riparo dalle intemperie, o ancora l'uso da parte dei pastori delle più piccole lingue di terra per pascolare le capre. Ammaestrato dalla lettura di Spinoza, Hegel vede infatti confermato in alta montagna quanto aveva lì trovato, e cioè che la natura non ha nell'uomo il proprio fine, e i suoi processi non sono *naturalmente* destinati alla sua soddisfazione. Per usare un efficace esempio di R. Bodei, «la natura non [ha] di mira il formaggio come prodotto finito»⁵², eppure l'uomo si serve *artificialmente* di due componenti naturali, il caglio e il latte, perché il primo, provocando la coagulazione di una parte solida, ottenga la separazione del siero. A causa della precarietà della vita di montagna – su cui Hegel conduce osservazioni estremamente dettagliate, dalle colture campestri alla qualità dei pascoli, dai dettagli della parlata al modo di vestire, dai processi di caseificazione alle abitudini alimentari –, non sorprende che le caratteristiche comportamentali degli alpigiani siano ben diverse dalla selvatica ingenuità del "buon selvaggio" che gran parte del rousseuanianesimo di fine secolo aveva creduto: l'abitudine propria dei malgari di lasciare alla discrezione del forestiero il prezzo da pagare per il latte o il formaggio offerti – di modo che questi, animato da generosità, dia più del valore reale – e sono pronti ad offendersi se l'offerta è inferiore alle attese, è un indizio straordinariamente vivace dell'oculatezza e dell'abilità di chi è abituato a vivere non con l'abbondanza della città, dove è facile coltivare gli idoli dell'utilità e dell'egoismo, ma con ciò che la natura offre⁵³. Non esiste luogo più adatto della montagna, insomma, a confutare la credenza in una

⁴⁹ *FS I*, 388 (395); tr. it. mod.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, cap. 2, §1.1 e §4. Si veda quanto Goethe scrive alla vista della cascata di Schaffhausen: «Distruzione, restare, durare, movimento, immediata immobilità dopo la caduta» (J.W. Goethe, *Reise in die Schweiz* (1797), in *Gedenkausgabe, Briefe und Gespräche*, hrsg. von E. Beutler, 1948 ss., Bd. XII, p. 174; tr. it. di R. Bodei in *Prefazione*, cit., p. 28).

⁵¹ Torneremo su questo punto al cap. 1, §1, analizzando il "rapporto pratico" dell'uomo con la natura.

⁵² R. Bodei, *Prefazione* a G.W.F. Hegel, *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, cit., p. 30.

⁵³ Cfr. *FS I*, 384 (391).

finalità teologicamente fondata della natura per l'uomo, come se questa avesse un'intrinseca disposizione alla soddisfazione dei suoi bisogni (era questo uno degli argomenti della fisico-teologia).

Più in su si vede che la vegetazione soffre sempre più della maledizione della natura priva di calore e di forza. Non s'incontrano più abeti, ma solo cespugli di abete, muschio e poca o punta erba, alcuni larici e cembri. [...] *Dubito che anche il teologo più credulo oserebbe qui*, su questi monti soprattutto, *attribuire alla natura stessa di proporsi lo scopo dell'utilità per l'uomo*, che deve invece rubarle quel poco, quella miseria che può utilizzare, che non è mai sicuro di non essere schiacciato da pietre e da valanghe durante i suoi miseri furti, mentre sottrae una manciata d'erba, o di non aver distrutta in una notte la faticosa opera delle sue mani, la sua povera capanna e la stalla delle sue mucche. In questi deserti solitari gli uomini colti avrebbero forse inventato tutte le altre scienze e teorie, ma difficilmente quella parte della fisico-teologia che dimostra all'orgoglio dell'uomo come la natura ha preparato ogni cosa per il suo godimento e per il suo benessere; *un orgoglio che al tempo stesso caratterizza la nostra epoca*, in quanto trova il suo appagamento più nella rappresentazione per cui tutto è stato fatto per esso da un'entità estranea che non nella coscienza per cui è propriamente egli stesso che ha attribuito alla natura tutti questi scopi. Pure gli abitanti di questi luoghi vivono nel sentimento della loro dipendenza dalla forza della natura e ciò conferisce loro una quieta rassegnazione rispetto ai suoi scatenamenti distruttivi⁵⁴.

Torneremo su questa critica a una concezione "fisico-teologica" della natura nel contesto dell'analisi del rapporto pratico dell'uomo con la natura, che per Hegel è segnato – con esplicito richiamo a Kant – dalla "finalità esterna" o "teleologia"⁵⁵. Riteniamo concluso il nostro excursus nel *Diario* bernese, che ha contribuito ad istituire una cornice teorica al nostro elaborato. Abbiamo visto in particolare che l'intenzione conoscitiva che Hegel stabilisce nei confronti dell'elemento naturale è di tipo oggettivo e non soggettivo-sentimentale, che la natura manifesta tanto l'immota necessità dell'"essere così" quanto la più alta e dialettica vitalità, infine che la natura, in quanto tale, rimanda all'esperienza che l'uomo ne fa, alla sua produzione di senso, parimenti che quella è da considerarsi un momento determinante nella definizione della soggettività umana.

Si tratta ora di collocare questi punti in un percorso unitario, che seguendo le pagine enciclopediche e approfondendone i rimandi interni ed esterni a Hegel, muova dall'esame del binomio sistematico fondamentale (capitolo 1), distingua la considerazione filosofica da atteggiamenti ordinari dell'uomo con la natura (capitolo 2) e, infine, proceda a una vera e propria esposizione del concetto di natura (capitolo 3). Il nostro elaborato si propone esattamente di percorrere questo itinerario concettuale.

⁵⁴ Ivi, 390-391 (398); tr. it. mod.

⁵⁵ Cfr. infra, cap. 1 §1.

Natura e spirito

1. *La natura come problema*

All'inizio della *Filosofia della natura*⁵⁶ si trova un'importante sezione introduttiva articolata nelle tre sottosezioni 'Modi di considerare la natura' (§§ 245-246), 'Concetto della natura' (§§247-251) e 'Divisione della natura' (§252), che ha il compito, in generale, di determinare il concetto della natura e della filosofia della natura e di fornirne un inquadramento sistematico; l'obiettivo, dichiaratamente, è quello di risollevarla dal «grande sfavore»⁵⁷ in cui il suo tempo l'ha gettata unitamente alla filosofia, di cui pure essa è certamente la disciplina meno fortunata, così da poterla riacquisire come scienza filosofica dotata di piena cittadinanza nell'edificio enciclopedico delle scienze filosofiche.

Non c'è dubbio che la filosofia della natura sia scienza; contro di essa, però, si sollevano molti pregiudizi⁵⁸, in parte giustificati visto che il grande interesse destato dalla scoperta di una simile disciplina ne ha fatto una specie di attrazione per chiunque⁵⁹. Essa difatti, leggiamo nell'*Introduzione* apposta da K.L. Michelet, editore di questa parte dell'*Enciclopedia*, «è stata fatta afferrata rozzamente da invece di essere coltivata con la ragione pensante ed è stata fatta a pezzi non tanto dai suoi nemici, quanto dai suoi amici» col risultato di trasformarsi in un «formalismo estrinseco», in uno «strumento privo di concetto»⁶⁰. Sono proprio le sue «forme deprivate di vita» ad aver gettato la filosofia della natura e, più in generale, la filosofia schellinghiana in discredito: ad esse sono state preferite forme ibride di empirismo, intuizione, intelletto astratto e immaginazione, tutte accomunate da un modo improprio di avvicinare il concetto della natura e da un *habitus* non scientifico «che ha gabellato tale

⁵⁶ La *Filosofia della natura* è la seconda parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, di cui occupa nell'edizione del 1830 i paragrafi §§245-376. Il testo della *Grande enciclopedia* si compone delle *Aggiunte (Zusätze)* che Karl Ludwig Michelet, discepolo di Hegel e poi professore a Berlino dal 1829, ha integrato nella edizione da lui curata nel contesto della *Vollständige Ausgabe* berlinese; la *Naturphilosophie*, in particolare, è stata pubblicata nel 1842 come vol. VII: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden der Verewigten*, Bd. VII, *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Theil* Berlin: Duncker & Humblot, 1842. Michelet si avvale per gli *Zusätze* del materiale delle lezioni hegeliane a Berlino, cui lui stesso aveva potuto assistere nel 1823/24, e di passi sparsi delle altre edizioni enciclopediche (1817, 1827), così come del quaderno jenese del 1805/06. Citiamo con *Zus.* seguito dal numero del paragrafo relativo – eccezion fatta per le prime due *Aggiunte*, che non hanno un paragrafo corrispondente – l'edizione del volume del Michelet nei *Gesammelte Werke* (GW 24.3), seguita dal numero della pagina e in parentesi da quello della traduzione italiana di V. Verra (G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Napoli-Salerno: Orthotes 2023). Sui criteri redazionali impiegati dal Michelet cfr. C.L. Michelet, *Vorrede a Werke*, cit., Bd. VII, pp. XVII-XX (tr. it. 78-80). Sui problemi metodologici che essi pongono: cfr. Petry, 119-20 e G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, cit., p. 62. Verra, seguendo Petry, integra in un'unica edizione l'*Enciclopedia* del '30 e le *Aggiunte* del Michelet, fondamentali per penetrare il travaglio speculativo che sta dietro i paragrafi dell'opera maggiore. Su questo cfr. W. Bonsiepen, *Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie*, «Hegel-Studien», 26, 1991, pp. 40-54; M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, cit., pp. 67-69.

⁵⁷ *Zus.*, 1171 (89).

⁵⁸ Cfr. *Vorl. 1823/24*, 475 (111).

⁵⁹ *Zus.*, 1171 (89).

⁶⁰ *Ibidem*.

mistura per idea, ragione, scienza, per conoscenza divina, e la mancanza di ogni metodo e di scientificità per culmine supremo della scientificità»⁶¹.

Questo punto ci sembra di grande importanza per più d'un motivo. Anzitutto, fornisce la cornice concettuale che è bene aver presente fin da subito per seguire i fili di questa ricerca: da una parte, la *ragione pensante* in grado di cogliere la *vita* della natura; dall'altra le vuote forme che, prive del concetto, non sono in grado di dare conto di quella vita e anzi la mortificano in un formalismo del tutto estrinseco. Inoltre, è di grande importanza l'esplicito richiamo a Schelling, il quale aveva fatto della riflessione sulla natura il nucleo speculativo con cui rispondere alle pur medesime esigenze filosofiche che i due avevano condiviso, non senza divergenze, a partire dagli anni dello *Stift* tubinghese e a maggior ragione durante il sodalizio jenese⁶²; del resto, è proprio nel periodo jenese, e cioè nel contesto di un vivace confronto con Schelling, che Hegel matura le sue prime considerazioni filosofiche della natura alla luce di un più organico tentativo di abbozzare le prime forme del sistema. Al momento della redazione enciclopedica, evidentemente, la rottura con Schelling è consumata da tempo, ma desta interesse la volontà professata da Hegel di richiamarsi idealmente al vecchio amico, riconoscendogli di avere destato un modo speculativo di considerare la natura, lo stesso che proprio in queste pagine si tratta in qualche modo di riappropriare e portare a verità⁶³. Il

⁶¹ *Ibidem*. Nel *Wastebook* che Rosenkranz appone alla sua *Hegels Leben* come raccolta di materiale eterogeneo proveniente dal secondo periodo jenese (1803-06), troviamo pagine improntate al più tagliente sarcasmo: «Come c'è stato un periodo di geni poetici, così oggi sembra di essere in un *periodo di geni filosofici*. Un po' di carbonio, azoto, ossigeno, azoto ed idrogeno maneggiati assieme e cacciati dentro un pezzo di carta da altri scribacchiato con polarità e cose simili, col codino legnoso della vanità, ecc. Sparano così i razzi per aria e credono di esporre l'Empireo. Così *Görres*, *Wagner*, ed altri. La più rozza empiria con il formalismo delle materie e dei poli, addobbata con analogie irragionevoli e lampi di pensiero da ubriachi» (*Ros.*, 539 [58-59]). Ancora: «*Naturphilosophie*. Passerà ancora del tempo prima che ci si possa procedere senza millantatori» (ivi, tr. it. p. 77). Altrove, Hegel si premura di distinguere Schelling dai suoi epigoni: «In tali forme Schelling ha espresso cose molto sensate e pensieri filosofici, ma solo in quanto *si mostrava realmente libero* da questa terminologia [...]. Se parlo così di questa terminologia e dell'uso di essa che si diffonde ora come una peste, so però che *le idee di Schelling sono ben diverse dall'uso che ne fanno i suoi scolari* [...] e so, conoscendo la filosofia di Schelling, che la sua vera idea, la quale si risveglia nuovamente ai nostri tempi è indipendente da questo formalismo»: *Ros.*, 184-185 (201-202). Sul tema cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 73-80.

⁶² Com'è noto, Schelling e Hegel fondarono e diressero insieme il *Kritisches Journal der Philosophie* (1801). L'affinità filosofica è confermata dal fatto che il primo corso di logica e metafisica che Hegel tenne a Jena consistette in una specie di rielaborazione commentata del progetto teorico schellinghiano: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801/1802)*. *Zusammenfassende Vorlesungen von I.P.V. Troxler*, hrsg. von K. Düsing, Köln: Dinter 1988.

⁶³ È di questo avviso K.L. Michelet, che riconosce come Hegel porti a termine l'impresa speculativa del vecchio amico, ormai incapace di «mantenersi ancora adesso alle altezze vertiginose della prospettiva della sua giovinezza» (*Vorrede*, cit., XXVI; tr. it. p. 83) ed esprime l'augurio che «possa vedere qui il fondatore della filosofia della natura portare a compimento l'edificio di cui ha posto soltanto le fondamenta», addirittura un «autentico figlio della sua propria filosofia» (ivi, XXV; tr. it. p. 82). Proprio Schelling, del resto, che aveva cominciato a occuparsi sistematicamente di natura dal 1797 (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), avrebbe rivendicato proprio in essa il tratto di maggiore specificità del suo pensiero ed il luogo in cui maturare la sua «piena indipendenza da Fichte» (F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in *Schellings Werke*, hrsg. v. M. Schröter, Bd. 5, München 1958, p. 169; tr. it. di G. Durante, Firenze: Sansoni, 1950, p. 117). Per l'influenza della filosofia della natura schellinghiana su Hegel si veda W. Neuser, *Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie auf die Systembildung bei Hegel*, in P. Burger, K. Gloy (hrsg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, cit.

problema evocato è della massima importanza. Le improprie e ingenui maniere di trattare la natura, con i falsi richiami alla scienza, hanno finito per estrometterla dal dominio del concetto.

La filosofia della natura si trova nella svantaggiosa situazione per cui la sua realtà e la sua possibilità sono messe in dubbio. Altre scienze sono in una posizione più felice. Nessuno dubita della possibilità della geometria, o della scienza del diritto. Riguardo alla filosofia della natura perfino la forma della conoscenza filosofica è messa in dubbio⁶⁴.

Ciò porrebbe uno scacco di non indifferente portata: bisognerebbe ammettere che esiste *almeno un* oggetto che non è permeabile dalla razionalità del concetto. Ma questo per Hegel è inammissibile: ché se ci fosse anche un solo oggetto che la ragione non riesce a penetrare, sarebbe con ciò tradita l'universalità che le è propria e la natura come oggetto di conoscenza sarebbe abbandonata al terreno insicuro dell'intuizione e del sentimento. Non solo: in tal modo si aprirebbe un divario insanabile tra ragione e realtà, come tra natura e spirito, che metterebbe in crisi l'impostazione convintamente antidualistica della filosofia hegeliana. Per questo motivo, probabilmente, la natura costituisce un termine di confronto continuo e l'oggetto di una quasi ossessiva elaborazione speculativa, quasi trentennale se si considera che l'ultimo corso berlinese è del 1830. Una sua opportuna tematizzazione, che mantenesse spirito e natura in un tipo di relazione in grado di tenere insieme l'identità e la differenza, avrebbe garantita l'unità e la completezza del sistema, rendendolo di fatto inoppugnabile, e avrebbe allontanato lo spettro di un dualismo à la Cartesio⁶⁵.

Pensare filosoficamente la natura, allora, significa ricondurre la natura alla possibilità di una considerazione concettuale, la sola che possa preservarla nella sua specificità senza annientarla in un soggetto che vi impone le sue forme ingabbianti. Preservando a un tempo l'universalità del concetto, che nulla può ammettere fuori di sé in quanto "negatività assoluta", e la verità della natura, che è l'idea stessa ma in una forma immediata e incompleta. Anticipiamo qui una costellazione concettuale che diverrà via via più chiara col prosieguo della lettura: lo spirito sente infatti il desiderio, anzi il *bisogno*, di assimilare a sé la natura, cioè di scoprirsi in essa, poiché a ciò lo incalza la sua stessa essenza, che è negatività dunque inquietudine. Paradossalmente però, il suo voler essere a tutti i costi soddisfatto, per quanto «intollerante» e quasi «egoista»⁶⁶, ha come risultato la liberazione di ciò di cui si appropria. L'oneroso compito che spetta allo spirito, «il più difficile»⁶⁷, è infatti inteso da Hegel

⁶⁴ *Vorl. 1823/24*, 482 (23); tr. it. mod.

⁶⁵ Su questo cfr. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werke – Schule*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 2010, pp. 333-334.

⁶⁶ «Nella scienza il comportamento dello spirito è intollerante, esso non può permettere nulla di eterogeneo in sé, ciò che gli appartiene come spirito deve essere pervaso da lui, e, in questo significato, esso è assolutamente egoista, giacché quello che possiede non è ancora un altro per lui, ed esso stesso vuole essere soddisfatto come tale»: *Dove*, 4 (235). Certo un egoismo che non ha nulla a che vedere con l'«egoismo» (*Selbstsüchtigkeit*) dell'atteggiamento pratico (*Vorl. 1823/24*, 479 [20]) che è piuttosto volontà di assoggettare la natura all'uomo (su questo cfr. cap. 2, §1),

⁶⁷ *Dove* 3 (235): «Comprendere la natura non vuol dire altro che appropriarsi di essa, assimilarla. Appropriarsi dell'interamente altro appare per lo spirito il compito più difficile, anzi il più insolubile. Qui può trovarsi un abisso

come un esercizio di «liberazione» (*Befreiung*) della natura nello spirito e dello spirito nella natura – la natura attraverso lo spirito si libera dalla sua immediatezza e dalla sua contingenza, questo in quella dalla sua unilateralità: «Così lo studio della natura è la liberazione dello spirito in essa; infatti lo spirito vi diviene in quanto non si riferisce a un altro, ma a se stesso. Ed è pure la liberazione della natura; essa è in sé la ragione, ma soltanto attraverso lo spirito la ragione viene fuori [*heraus tritt*], prende esistenza in essa come tale»⁶⁸. Si tratta qui di ciò che Kroner ha definito l'«onnipotenza» del concetto, che in quanto attività fissa per sé stesso i limiti, il discrimine ultimo tra la pensabilità e la non pensabilità dell'oggetto⁶⁹.

A ben vedere, dunque, il punto è per Hegel riabilitare la filosofia della natura come scienza, correggendo i «frazionamenti» e i «pregiudizi» che la sua epoca le ha arrecato⁷⁰. Per farlo, si deve cominciare con l'espone il «vero concetto di questa scienza», che non è frutto dell'immaginazione e della fantasia ma del serio lavoro del concetto e della ragione⁷¹: in altri termini bisogna procedere alla sua *definizione*, così come alla definizione del suo *oggetto* e del suo *scopo*. Il che è certamente tipico del *modus operandi* hegeliano, ma è particolarmente significativo per una circostanza estrinseca, legata al contesto di fruizione delle lezioni berlinesi: il fatto che, come è stato notato⁷², la maggior parte degli uditori delle lezioni sulla filosofia della natura era composta di scienziati. Aveva dunque la massima importanza definire la filosofia della natura come scienza e sceverarla dall'indagine «gemella» delle scienze empiriche, mostrando l'intima connessione delle due ma a un tempo la superiorità dell'approccio filosofico su quello delle scienze, dovuta al fatto che solo la filosofia, non le scienze, può assolvere il compito di cogliere l'essenza della natura⁷³.

A questo punto, Hegel fa una precisazione molto importante, che ci introduce alla questione della collocazione sistematica della filosofia della natura in relazione alle altre parti enciclopediche.

In quanto la scienza della filosofia è un circolo, dove ogni membro ha il suo precedente e il suo successivo, ma nell'enciclopedia la filosofia della natura appare come un solo circolo nel tutto, lo scaturire [...] della natura dall'idea eterna, la sua creazione [...], la prova [...] che addirittura vi sia una natura, si trovano in quanto precede (§244); qui lo dobbiamo presupporre come noto⁷⁴.

insuperabile. Ma proprio questo stimola questo estraneo nel sentimento della sua grandezza a ricercare con ogni sforzo questo esterno, a cimentarsi con esso [...], in modo da potersi porre in rapporto con esso in modo spirituale vivente».

⁶⁸ *Zus.*, 1185 (101). Cfr. *Vorl. 1823/24*, 502 (37): «la libertà concreta non è la fuga dall'altro, ma trovarsi, conservarsi in esso. Questa è dunque la concordanza dello spirito e della natura»; cfr. anche *Bern. 5* (25), ove si legge che la filosofia della natura è «la scienza della libertà», e *Vorl. 1821/22*, 200 (27).

⁶⁹ Cfr. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 2, Tübingen: Mohr, 1961, pp. 268-271; tr. it. di R. Pettoello, *Da Kant a Hegel*, vol. II, Brescia: Morcelliana, pp. 242-243.

⁷⁰ *Zus.*, 1172 (90).

⁷¹ *Ibidem*. Il quale lavoro procede con il ritmo del pensiero e con il suo faticoso lavoro, non con le spettacolari trovate di certuni che somigliano piuttosto a un «brillante fuoco di artificio» (*ibidem*).

⁷² C. Martin, *Three Attitudes Towards Nature*, in «Hegel Bulletin», 43, 2022 (1), p. 2.

⁷³ Torneremo diffusamente sulla relazione tra filosofia e scienze al cap. 2, §2.

⁷⁴ *Ivi*, 1173 (90).

Torneremo in un secondo momento sul nodo concettuale assai problematico costituito dalla “decisione” dell’idea di licenziarsi da sé nella forma della *Entäußerung* nella natura (§244)⁷⁵. Considerando qui il problema dal punto di vista della natura, vediamo che la stessa *fondazione* della natura come dominio ontologico, cioè la sua posizione logica, riposa nella sua collocazione sistematica come momento della negazione dell’idea logica, in cui è da trovarsi la sua *prova* (*Beweisen*). In quanto tale, essa presuppone tutto ciò che la precede, la logica, ma parimenti ciò che ad essa segue, cioè lo spirito, che in essa a sua volta si presuppone e ne guida lo sviluppo dall’interno. Si tratta del rapporto contraddittorio, cioè speculativo, tra inizio (*Anfang*) e fine (*Ende*) che Hegel concettualizza nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*; è un complesso rapporto la cui verità è che la fine si presuppone nell’inizio come suo concetto, cioè come suo scopo immanente, intrinseca negatività⁷⁶. Abbiamo così la scansione enciclopedica idea – natura – spirito, che è da intendersi non come una serie lineare ma come un circolo triadico, in cui il terzo (lo spirito) agisce come τέλος e ἐνέργεια del processo e, dunque, è anteriore logicamente al primo e al secondo termine, che sono rispetto ad esso dei *posita*; torneremo su questo più avanti⁷⁷.

Le cose stanno diversamente per la scienza filosofica che assume e a suo oggetto la natura, la cui fondazione, a rigore, non si può trovare come per la natura in ciò che precede, e cioè nella *Scienza della logica*. Rispetto ad essa, Hegel pare procedere per due vie. In primo luogo, la fondazione logica della *Naturphilosophie* consiste nel suo costituirsi come un momento organico dell’esposizione complessiva della scienza, cioè dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. La filosofia della natura è difatti una parte del tutto che, in linea con quanto Hegel andrà appurando studiando da vicino l’articolazione interna dell’organismo, è essenziale al tutto tanto quanto questo lo è a sé stessa⁷⁸. Questa fondazione si salda a quella del suo oggetto, perché essa è legittima nella misura in cui sottrae un dominio del reale dalla non pensabilità e, per suo tramite, viene preservata la salute del sistema e l’identità speculativa tra la realtà e la sua pensabilità (il presupposto idealistico per definizione). La filosofia della natura riceve così una fondazione sistematica, cioè si determina come

⁷⁵ Torneremo su questo punto al cap. 3, §1.

⁷⁶ *PhG*, 20 (17): «Il risultato è identico all’inizio soltanto perché l’inizio è già scopo; ovvero: ciò che è realtà effettiva è identico al suo concetto soltanto perché l’immediato, in quanto scopo, ha al suo proprio interno il Sé, ossia l’effettualità pura. Lo scopo il cui svolgimento è compiuto, ossia l’effettualità nella sua esistenza, è il movimento e il divenire dispiegato». Cfr. E. Barbagallo, *Alterità e autodeterminazione del vivente nel pensiero di Hegel. La dialettica e la finalità interna* in «ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell’Università di Milano», 65. 2012 (2), in part. pp. 253-255. Barbagallo, in maniera molto opportuna, propone un interessante percorso che a partire dal *nexus finalis* kantiano legge le figure concettuali dispiegate da Hegel nella *Prefazione* come schema di autochiusura e autodeterminazione della soggettività valevole tanto per lo spirito in generale quanto per l’organismo, che di quello costituisce una specie di *prefigurazione* (nei termini del permanere presso di sé nell’alterità). Torneremo su questo punto *passim*.

⁷⁷ Cfr. cap. 3, §1.

⁷⁸ L’argomentazione è simile in *Äst.*, 35 (32): «Per noi il concetto del bello e dell’arte è un presupposto dato dal sistema della filosofia». In generale, sul rapporto speculativo tra parte e tutto cfr. *WdL II*, 354-358 (575-579).

momento necessario dell'esposizione complessiva dell'idea filosofica. In secondo luogo, Hegel ne propone anche una giustificazione *epistemologica*, che prescinde dalle categorie della logica e fa emergere piuttosto la filosofia della natura come peculiare atteggiamento umano di fronte alla natura: una motivazione esterna al sistema ma interna all'uomo, in un certo senso, che doveva riuscire maggiormente comprensibile agli uditori delle sue lezioni.

Se ora certamente non abbiamo risolto questo compito in modo logico, possiamo tuttavia servirci di un altro aiuto. Noi dobbiamo giustificare [*rechtfertigen*] la conoscenza filosofica della natura. Giustificare significa ricondurre qualcosa a principi rimossi o riconosciuti [*eriwesene oder angenommene*]. Da un lato io ho qui il diritto di richiamarmi alla logica, dall'altro però, in quanto consideriamo la filosofia della natura per sé, è già presente come valido quello che presupponiamo, soltanto quello che è nella coscienza comune, quello che la sana ragione umana riconosce come valido. Possiamo dunque riferirci legittimamente a questo aspetto⁷⁹.

Per districarci nel complesso nodo concettuale, suggeriamo di distinguere tra giustificazione (*Rechtfertigung*) e fondazione (*Gründung*): la *Naturphilosophie* è fondata solo se riposa sulla necessità del concetto ed è dunque articolata sistematicamente, è invece *giustificata* nella misura in cui emerge dall'atteggiamento dell'uomo come riflessione sui suoi atteggiamenti ordinari nei confronti della natura⁸⁰. Sembrerebbero darsi una fondazione *logico-sistematica* della natura e della filosofia della natura, una giustificazione *epistemologica* di quest'ultima: a incoraggiare questa lettura è il fatto che nelle introduzioni berlinesi Hegel distingue i due piani – ontologico ed epistemologico – e premette alla trattazione del *concetto della natura* quella del *concetto della conoscenza della natura* (*Begriff der Naturerkenntnis*), come si evince con particolare chiarezza dalla *Nachschrift* di Griesheim⁸¹. Proprio a questo secondo livello si situa la questione epistemologica cui dedicheremo i primi due capitoli: mostrare che solamente la *Naturphilosophie* struttura una conoscenza adeguata della natura e distinguerla da altri modi che tale conoscenza non possono garantire e che sono perciò da considerarsi epistemologicamente difettivi. Si dimostrerà che i due piani – epistemologia ed

⁷⁹ *Vorl. 1823/24*, 482-483 (23).

⁸⁰ Seguiamo in ciò solo parzialmente C. Martin il quale, nell'articolo sopraccitato, sembra ravvisare una vera e propria fondazione della filosofia della natura autonoma rispetto alla *Scienza della logica*: «He managed to introduce and motivate the idea of a philosophy of nature in a way that does not rely on previous knowledge of his logic [...] In this vein, Hegel developed an argument for the conclusion that the philosophy of nature is indeed a viable discipline— an argument that deliberately abstains from appealing to his *Science of Logic*» (C. Martin, *Three attitudes towards nature*, cit., pp. 2-3). È Hegel stesso, forse, a impedire una lettura del tutto coerente di questo genere, nella misura in cui scrive esplicitamente, come visto, che la «prova» che vi sia una natura «si trova in quanto precede», cioè nella *Logica*, e né la natura né la disciplina filosofica che la assume come oggetto possono prescindere completamente. Cfr. *Enz. C*, §246 Anm., 236 (94): «fondamento [*Grundlage*] che qui deve essere la necessità del concetto». Nella stessa direzione il passo che segue: «La natura della conoscenza rientra nella logica, e noi dobbiamo presupporre che qui quella contraddizione [tra soggetto e oggetto] sua risolta, per cui è possibile conoscere la natura. La filosofia della natura è, per così dire, una filosofia applicata, la logica una filosofia pura, e questa deve essere qui presupposta» (*Vorl. 1823/24*, 482 [22]). Il fatto che leggiamo «[c]omunque noi non vogliamo presupporre questo modo logico, ma soltanto ciò che viene fuori dalla coscienza comune, e mostrare in essa i momenti che richiedono la comprensione della natura» (ivi, 483 [23]) non incrina l'argomentazione ma mostra che Hegel vuole affiancare una prospettiva diversa a quella logico-sistematica.

⁸¹ Cfr. ivi, 477 (18).

ontologia, pensiero ed essere – non si escludono affatto, anzi è proprio l'essere naturale a ricevere una fondazione e dunque consistenza ontologica attraverso la sua comprensione, cioè la sua collocazione nell'elemento logico. È possibile che la strada ermeneutica qui illustrata sia vantaggiosa per una comprensione complessiva, ma è da notare che la tensione interna a questi due aspetti – fondazione e giustificazione – permane ed è da collegare alla più generale questione hegeliana intorno al “cominciamento” del filosofare. Con ogni probabilità, Hegel è ben consapevole che la scienza filosofica della natura è fondata in generale nel sistema e in particolare nel superamento operato nella logica dell'abisso tra soggetto e oggetto, senza cui essa non sarebbe neppure concepibile; ciononostante, in queste pagine il suo intento è quello di assumere una prospettiva non “dall'alto” ma “dal basso”, non dal punto di vista del sistema ma da quella dell'uomo nella sua prassi ordinaria.

2. «Che cos'è la natura?»

Che cos'è la natura? A questa domanda in generale vogliamo rispondere mediante la conoscenza della natura e la filosofia della natura. Noi troviamo la natura davanti a noi come un *enigma* [Räthsel] e come un *problema*, che altrettanto ci sentiamo spinti a risolvere, quanto ne veniamo respinti: attratti, poiché lo spirito vi si presagisce; respinti da qualcosa di estraneo in cui lo spirito non si ritrova⁸².

Quella dell'uomo circa la natura è un'interrogazione intorno a un enigma già da sempre dato, un domandare connaturato alla sua stessa essenza riflessiva: «[l]a filosofia della natura pare essere una nuova scienza, ma non lo è; poiché l'uomo ha sempre riflettuto sulla natura e provato a comprenderne il concetto»⁸³. E di certo fu un enigma per Hegel, il quale si spese incrollabilmente nel tentativo di definirla, dai tempi di Jena fino agli importanti rimaneggiamenti dell'*Enciclopedia*, passando per le ripetute introduzioni ai corsi universitari berlinesi⁸⁴. Il che potrebbe essere bastevole a spegnere d'un colpo le secolari critiche mosse a questa parte dell'*Enciclopedia*, troppo spesso parsa estrinseca rispetto all'impianto sistematico o clamorosamente non aggiornata rispetto ai risultati della scienza del suo tempo; con buona pace del Croce e di altri pur autorevolissimi interpreti⁸⁵.

⁸² *Zus.*, 1174 (91); corsivo nostro. Cfr. *Bern.*, 3 (23): «La natura è data all'uomo come un problema, alla cui soluzione egli si sente altrettanto attratto quanto ne viene respinto»; *Vorl. 1821/22*, 195 (23-24): «Da questo punto di vista la natura è data allo spirito come un enigma, come un problema. Essa è un altro dallo spirito. Per i nostri sensi la natura non è un estraneo; i sensi risolvono immediatamente gli enigmi, grazie ad essi noi veniamo subito a conoscenza degli oggetti». Il manoscritto di questo corso fu redatto da Berend-Johann von Uexküll, poi passò nelle mani del suo amico Franz von Baader; ha una sua rilevanza che questo von Uexküll fu il nonno di quel Jakob von Uexküll che nel '900 avrebbe condotto tra le più significative riflessioni scientifiche sull'organismo.

⁸³ *Vorl. 1825/26*, 757. La prima *Naturphilosophie*, nota Hegel più avanti, fu «κοσμογονία θεογονία, μυθολογία» (ivi, p, 763). In questo senso la disciplina può dirsi ancora più antica della filosofia intesa come indagine razionale autofondata e svincolata da una dimensione sacrale-religiosa. Cfr. *Dove* 3 (235): «Tuttavia da sempre si è riflettuto sulla natura. La natura si presenta all'uomo come un enigma, e all'uomo pensante il naturale, ciò che è il più rigido, scabro, l'esterno appare come un altro [...]. Comprendere la natura vuol dire appropriarsi di essa, assimilarla».

⁸⁴ Cfr. M. Del Vecchio, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22*, cit., p. 9.

⁸⁵ Cfr. *Introduzione*.

Nelle pagine che abbiamo riportato, che potrebbero ricordare il «piacere negativo» di cui parla Kant a proposito dell'esperienza del sublime⁸⁶, Hegel opera una mossa concettuale decisiva. La risposta al domandare socratico intorno al *che cosa* della natura non trova il suo senso nella natura presa come un irrelato, ma nella relazione che essa e lo spirito mutualmente intrattengono; una relazione imprescindibile, che chiama l'uno e l'altro termine alla propria definizione passando attraverso l'altro. Il che cosa della natura non può prescindere dallo spirito che la interroga, e così questo non può aggirare quell'irresistibile richiamo che dalla natura gli viene sotto forma di enigma. È lo stesso Hegel, del resto, a precisare poco più sotto che lo “è” della natura si differenzia dallo “è” tipico di altre predicazioni, come la nominazione del genere di una pianta o la denotazione dell'intuizione corrispondente all'oggetto (emerge qui l'imbarazzo hegeliano relativo al giudizio della forma “S è P”, cui pure il domandare originario intorno alla natura necessariamente rimanda⁸⁷). La specificità della natura è che la sua definizione non è esauribile in un giudizio, ma è esattamente l'intera serie delle determinazioni in cui una conoscenza filosofica della stessa necessariamente si articola: ciò che essa è coincide con la sua conoscenza e con la *Darstellung* della sua *idea*. «Che cos'è questo significato? [...] soltanto il concetto della natura è esso stesso il significato»⁸⁸: come anticipato, ontologia ed epistemologia, essere e pensiero, si saldano qui inscindibilmente.

Si tratta di un percorso faticoso, guidato dalla luce che lo spirito pensante immette nel suo altro, non per apporvi qualcosa di proprio ed estrinseco ma per svelarne la concettualità immanente, che in quella sta come raccolta nel suo *interno*. L'idea è dunque portata ai suoi confini, dove tutto è immediato e pare ad essa refrattario: è a questo livello che si gioca la sfida più alta per l'idea stessa, la disciplina «più gravosa» per lo spirito perché questo, «quando concepisce la natura, deve trasmutare nel concetto l'*opposto* del concetto – una forza della quale solo il pensiero rinvigorito è capace»⁸⁹. Un compito certo oneroso ma inaggirabile per lo spirito: «noi vogliamo comprendere la natura e farla nostra, essa non deve rimanere un al di là per noi»⁹⁰. È in altri termini qui, più che in

⁸⁶ Cfr. *KU*, §23, 245 (259); §27, 257 ss (291 ss).

⁸⁷ Com'è noto, è la *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* il luogo in cui Hegel affronta il problema di rendere “speculativo” il giudizio dell'intelletto: la verità di questo, si legge, è la *proposizione speculativa* (es. “il bocciolo è il fiore”), capace di restituire in forma linguistica il complesso movimento in virtù del quale la sostanza si fa soggetto, e cioè il soggetto passa nel predicato e di qui vi torna – consistendo quell’”è” piuttosto in quest'unico movimento che si determina nei due momenti S e P. Significativamente, questo passaggio è connotato, come del resto tutta la *Prefazione*, da una costellazione terminologica organico-naturalistica. Per questo cfr. G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, Roma: Aracne, 2005, pp. 59-72. Per il rapporto tra logica e linguaggio cfr. A. Ferrarin, *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in «Teoria», 7, 1987 (1), pp. 139-59; G. Rametta, “Linguaggio” in L. Illetterati, P. Giuspoli, *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Roma: Carocci, 2020, pp. 269-292.

⁸⁸ *Vorl.* 1823/24, 501 (36).

⁸⁹ *Prop.*, 440 [254].

⁹⁰ *Vorl.* 1823/24, 482 (22).

qualsiasi altro luogo sistematico, che si gioca il rapporto tra soggetto e oggetto, tra concetto e realtà⁹¹. Pochi brani risultano chiari per capire questo punto come il lungo *Zusatz* al §24 della *Grande Enciclopedia*, di cui riportiamo l'inizio.

Quando si dice che il pensiero, come pensiero oggettivo, è l'interno del mondo, può sembrare che si voglia così attribuire coscienza alle cose naturali. Noi proviamo repulsione a intendere l'attività interna delle cose come pensiero, poiché diciamo che l'uomo si distingue mediante il pensiero da ciò che è naturale. Di conseguenza saremmo allora costretti a parlare della natura come sistema del pensiero privo di coscienza, come di un'intelligenza pietrificata, dice Schelling. Invece di usare l'espressione *pensiero*, per evitare malintesi, è meglio dire: *determinazioni di pensiero* [*Denkbestimmungen*]. [...] l'elemento logico va studiato come un sistema di determinazioni di pensiero in generale, dove scompare l'opposizione tra soggettivo e oggettivo nel suo significato abituale. Questo significato del pensiero e delle sue determinazioni è espresso in modo più preciso dalla sentenza degli antichi quando dicevano che il νοῦς governa il mondo, o quando noi diciamo che c'è ragione nel mondo, intendendo con ciò che la ragione è l'anima del mondo, abita nel mondo, è il suo elemento immanente, la sua natura più propria, più intima, il suo universale. [...] Se consideriamo il pensiero come il vero universale di ogni essere naturale e anche di ogni essere spirituale, il pensiero va oltre tutto questo ed è il fondamento di tutto⁹².

Si tratta di un luogo della massima importanza – il cui commento necessiterebbe maggiore estensione di ciò che qui possiamo brevemente riassumere – per comprendere come la natura oggettiva del pensiero superi, da un punto di vista hegeliano, la distinzione stessa tra soggetto e oggetto: l'universale è infatti il pensiero stesso (l'io, la soggettività pensante) e a un tempo l'attività della cosa (l'oggetto, il suo sviluppo concettuale). Il logico, *das Logische*, costituisce l'ossatura stessa di ciò che è, nel senso che ne innerva le determinazioni fondamentali, ciò che Hegel chiama l'*interno*. Ogni cosa è, in questo senso, una determinazione di pensiero: in ogni cosa la ragione si trova perché ogni cosa, se opportunamente scandagliata, esibisce una struttura razionale che quella può comprendere e portare alla luce. In questa attività consiste innanzitutto la considerazione pensante, la comprensione concettuale (*denkende* o *begreifende Betrachtung*), la cui determinazione è da trovarsi in quei paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* su cui avremo modo di tornare nel capitolo seguente: uno sprofondare nella cosa per svilupparne le determinazioni logiche e farne una *Denkbestimmung*. Tale attività il pensiero la esercita su qualsiasi oggetto d'esperienza, anche sulla natura, che a tutta prima sembra ad esso estranea in quanto esibisce piuttosto accidentalità ed irregolarità: l'essere naturale è pensabile in modo logico. La comprensione filosofica della natura coincide con l'attività del pensiero

⁹¹ Ha scritto molto opportunamente a riguardo M. Del Vecchio nella citata *Introduzione a Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22*, cit.: «non è Hegel che *pensa* il reale dialetticamente, ma è il *reale* stesso che si disvela dialettico ovvero pensiero nel pensiero di Hegel [...]. Hegel guarda il reale e descrive quello che vede, e questo guardare e descrivere è proprio l'*esperienza* (*Erfahrung*), la sintesi dell'essere e del reale che egli fa passare dialetticamente nel suo discorso» (p. 9), la quale affermazione può essere ritenuta valida a patto di emendare quel «descrivere», che in Hegel è sempre l'*erklären* dell'intelletto. In questo senso Del Vecchio parla di una «dialettica dell'oggettivo» (ivi, p. 14). L'autore giunge a sostenere che in questo senso «il metodo hegeliano è puramente "empirico"» (ivi, p. 9), il che è ammissibile a patto di specificare che tale termine va preso nello specifico senso in cui Hegel intende l'*esperienza* (cfr. su questo cap. 2, §2.1).

⁹² *Enz.* 30, §24 Z., 81-82 (164-165).

con cui questo si impadronisce del variegato dominio della natura e ne rinviene l'interna razionalità che la *Zufälligkeit* naturale occulta.

È però proprio all'interno di questa superficiale varietà che si dà logicamente il primo incontro tra uomo e natura, che per Hegel è scandito dalla *meraviglia*.

La filosofia, dice Aristotele, è cominciata dalla meraviglia. Noi cominciamo a percepire, raccogliamo conoscenze circa le molteplici configurazioni e leggi della natura e questo procedimento va già di per sé all'infinito nei dettagli, verso l'alto, verso il basso, verso l'interno, e proprio perché non è dato scorgervi alcun fine, *non ci soddisfa*. E in tutta questa ricchezza di conoscenza può riproporsi o sorgere per la prima volta la domanda: che cos'è la natura? Essa rimane un problema. In quanto ne vediamo i processi e le metamorfosi, vogliamo coglierne l'essenza semplice, costringere questo Proteo a smettere le sue metamorfosi e a mostrarsi a noi e a parlarci in modo da non presentarci semplicemente sempre nuove molteplici forme, ma da far conoscere nel linguaggio, quello che esso è⁹³.

La natura "incalza" lo spirito anzitutto per via sensibile, meravigliandolo. Il richiamo ad Aristotele⁹⁴ non è di poco conto perché Hegel sembra suggerire che già in questo preciso momento – e cioè all'istituzione stessa del legame tra natura e spirito, nella sua versione più immediata – c'è la prerogativa del filosofare. È questo il livello della certezza sensibile, con le sue illusorie pretese sull'oggetto che muoiono nella loro particolarità. La percezione, che di quella costituisce già un avanzamento, si perde nel molteplice che essa pretende afferrare, prendere per vero. Gli infiniti rivoli in cui essa si smarrisce rievocano il delicato passaggio kantiano dal regno dell'intelletto al disordine della natura, a cui il soggetto deve in qualche modo far fronte: «proprio perché non è dato scorgervi alcun fine, non ci soddisfa». Il confronto può essere più fecondo di quanto possa apparire a prima vista: se in Kant il soggetto reagisce al mutevole riflettendo nella natura la massima soggettiva della finalità – e cioè trattando la natura *come se* fosse il prodotto dell'intenzione di un autore intelligente del mondo – in Hegel esiste il movimento opposto, e cioè quello di un soggetto che si piega all'insondabilità di quel multiforme e lo costringe a smettere le sue infinite metamorfosi per rivelare la sua «essenza semplice». Il soggetto non trasferisce l'unità del fine nell'oggetto, ma interroga a fondo l'oggetto perché in esso questa unità si riveli da sé: il che è esattamente il problema di Goethe, a cui Hegel sembra alludere col riferimento alle metamorfosi⁹⁵. Certo si tratta di una "violenza", ma di una violenza che forza l'oggetto alle ragioni più profonde di se stesso⁹⁶. Allora la natura cesserà il

⁹³ *Zus.*, 1175 (91-92), tr. it. mod.

⁹⁴ Cfr. Arist., *Met.*, I, 2, 982b Petry (*Petry*, 291) nota una predilezione da parte di Hegel per questa frase, riportata anche al §449 dell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni di filosofia della storia*. Egualmente ad Aristotele, forse, Hegel rinvia poco più avanti, quando scrive «questa domanda intorno all'essere ha un senso molteplice» (cfr. Arist., *Phys.* I, 1, 185a).

⁹⁵ Goethe ha accennato a una considerazione speculativa della natura ma non è andato fino in fondo. Torneremo sulla questione al cap. 3, §3.2.

⁹⁶ Cfr. J.W. Goethe, *Gedenkausgabe, Briefe und Gespräche*, cit., Bd. XVI, p. 841: «Una cosa vivente non può essere misurata da nulla che sia fuori di essa, ma, nel caso che lo si debba fare, deve essere la cosa stessa a dare la misura».

suo perpetuo divenire, che a tutta prima sembra porre uno scacco al pensiero, e il Proteo rivelerà ciò che permane nel divenire: l'idea, appunto, che lì si dà nella forma dell'essere-altro, dell'*Anderssein*.

Si tratta allora di condurre la giusta interrogazione alla natura perché questa sveli il suo volto più vero. Per farlo, il primo passo è superare le forme improprie di avvicinare la natura. In primo luogo, quella secondo cui il suo interno sarebbe inaccessibile e il sensibile un velo che non si può scoprire⁹⁷.

In quanto ora l'universale è l'interno della natura, noi siamo in questo interno della natura con il pensiero, presso noi stessi. Io ho, in quanto ho il pensiero, il mio, un senso tranquillo del mio. [...] L'io ora, in quanto tale, è l'assolutamente universale [...] Nell'io quindi ogni molteplicità è risolta ovvero conosciuta. La mia più interna natura è quella universalità stessa [...] Pensiero, questo è l'io. In quanto noi pensiamo la natura, siamo presso noi stessi, e scompare così, mediante il pensiero della natura, il «fenomeno». L'interno, invece di essere più lontano, è invece il nostro più proprio⁹⁸.

In quanto universale, il pensiero è presso ogni interno *presso se stesso*. A questo proposito, Hegel cita la poesia di Goethe *Allerdings. Dem Physiker*, ove si legge: «Noi pensiamo: in qualsiasi luogo / siamo nell'interno»⁹⁹. In secondo luogo, la considerazione filosofica deve staccarsi dai modi impropri e ordinari di caratterizzare il rapporto tra uomo e natura; se ne deve staccare nel senso della *Aufhebung* hegeliana, cioè ha da superarli dopo averne mostrato la contraddittorietà e averli ricompresi a un livello superiore. Ma prima di immetterci in queste pagine ci pare opportuno richiamare un testo di Jena in cui il rapporto tra lo spirito e la natura viene chiarito in seno alla definizione dell'essenza dello spirito: il che conferma quanto siamo andati sopra argomentando, e cioè che il momento naturale è insito nella definizione stessa dello spirito come suo *altro*, come *relazione*.

⁹⁷ «La natura un tempo è stata paragonata al *Proteus*, che prende mille forme, e a cui si deve fare violenza per manifestarsi. Questa violenza è il lavoro del pensiero. Il sensibile è il velo che nasconde Isis (|Sais|: “io sono” ecc.). Così si sono espressi gli egiziani perché nella loro epoca il pensiero non era stato ancora inteso nella sua infinitezza. Ma è il pensiero che toglie questo velo, velo che per il pensiero non ha assolutamente alcuna verità»: *Vorl. 1821/22*, 199 (26).

⁹⁸ Ivi, 197 (25).

⁹⁹ *Zus.*, 1184 (100): J.W. Goethe, *Allerdings. Dem Physiker*, vv. 7-8, in *Berliner Ausgabe*, hrg. von S. Seidel, Berlin: Aufbau, 1960 ss, Bd 1, pp. 554-555; tr. it. in *Tutte le poesie*, Milano: Mondadori, 1989, pp. 1030-1031. La poesia per intero recita come segue: «“Nell'interno della natura” / O! Tu! Filisteo / “Non penetra alcun spirito creato” / Guardatevi soltanto / Dal rammentare una tal parola / A me e ai miei fratelli. / Noi pensiamo: in qualsiasi luogo / Siamo nell'interno / “Felice colui al quale la natura / mostra almeno l'involucro esterno” / È da sessant'anni che lo sentoo ripetere / E mi fa dare in escandescenze, ma di nascosto; / Dimmelo mille e mille volte: / Esso dona tutto con abbondanza e volentieri, / La natura non ha nocciolo, / Né scorza, ma è tutto in un sol tratto. / E tu preoccupati soprattutto di scrutare / Se sei nocciolo o scorza». I versi citati da Goethe provengono dalla poesia di Albrecht von Haller, *Die Falschheit der menschlichen Tugenden* (1730). È interessante notare che nelle *Lezioni* del 1819/20, Hegel nell'intento di caratterizzare il «pensiero formale» riposante sui sensi scrive: «Gli oggetti esistono [...] seguono le proprie leggi. Essi sono qualcosa di duro per noi, e noi ce ne occupiamo in superficie [*als die Oberfläche*]» (*Bern.*, 3 [23]); quindi: il pensiero concettuale penetra l'interno e risolve l'enigma (apparente), quello sensibile-formale si arresta alla superficie e coi sensi crede di averlo archiviato, salvo poi arrendersi al molteplice.

3. L'essenza dello spirito

Il frammento *Das Wesen des Geistes*¹⁰⁰, che risale ai *Vorlesungsmanuskripten* del 1803, è di grande importanza: non solo per capire a che punto Hegel fosse del cammino che dall'«ideale degli anni giovanili» avrebbe dovuto portarlo al «sistema»¹⁰¹ – da allora Hegel aveva già alle spalle il *Systemfragment* e le importanti pubblicazioni sul *Kritisches Journal* – ma anche per il nostro tema, data l'importanza giocata dalla natura nella definizione dell'essenza dello spirito. Precisiamo che non s'intende con questo salto all'indietro costruire una specie di teleologia filosofica interna a Hegel, che irrigidirebbe piuttosto la pratica teorica trentennale in una pretesa di continuità e organicità. Tanto più che il concetto di natura subisce tra Jena e Berlino un importante rimaneggiamento che coincide con la sua collocazione in un sistema tripartito e che è stato da alcuni identificato come un “depotenziamento” rispetto alla vasta portata metafisica giocata dalla nozione nelle bozze di sistema di Jena¹⁰². Eppure, sosteniamo che il nucleo teorico del rapporto tra natura e spirito ben presente a Hegel fin dagli anni jenesi, in cui la posizione della questione è del tutto coerente con gli sviluppi più maturi, per quanto in questi il problema si complichì perché ad essere chiamato in causa nel rapporto tra natura e spirito è un terzo elemento, l'idea, che da un punto di vista sistematico precede entrambi.

L'essenza dello spirito è tale che esso si trova opposto a una natura, combatte questa opposizione e torna a sé come vincitore sulla natura. Lo spirito non è, o non è un essere, ma un essere-divenuto [*gewordseyn*]; un venir fuori dall'annientamento [...] La sua essenza non è l'autoeguaglianza, ma il farsi eguale a se stesso. Si rende eguale a se stesso togliendo il suo esser-altro, la natura. Lo spirito toglie la natura, o il suo esser-altro, poiché riconosce che questo altro è lui stesso, che essa non è altro che se stesso, posta come un contrapposto. Attraverso questa conoscenza lo spirito diviene libero, ovvero in questa liberazione consiste unicamente lo spirito; esso si sottrae al potere della natura cessando di essere altro da sé¹⁰³.

Lo spirito non è un immediatamente posto che si oppone estrinsecamente un altro, come in Fichte (almeno stando all'interpretazione hegeliana¹⁰⁴): consiste piuttosto in questo movimento dell'andare in ciò che esso stesso pone a sé come un contrapposto (*entgegengesetzt*) e nel tornare a sé arricchito di questa esperienza. «Il pensiero speculativo riconosce in un altro il suo altro»¹⁰⁵: lo spirito vince

¹⁰⁰ *Entwürfe*, 370-373.

¹⁰¹ «Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema. Mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini» (lettera a Schelling del 2 novembre 1800: *Briefe*, 59-60 [156]).

¹⁰² H. Kimmerle parla di un depotenziamento della natura già nella bozza sistematica del 1804/05 rispetto agli scritti del biennio 1801/02: cfr. H. Kimmerle, *Das Problem des Abgeschlossenheit des Denkens, Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800 – 1804*, «Hegel-Studien», Beiheft 8, Bonn: Bouvier, 1982, p. 149. Sull'evoluzione del concetto di natura a Jena si veda E. Renault, *Les transformations de l'idée de Naturphilosophie à Iéna entre 1801 et 1806*, in J.M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon: EDS Éditions, 2015, pp. 81-100.

¹⁰³ Ivi, 370.

¹⁰⁴ Sull'interpretazione hegeliana della natura in Fichte cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione*, cit., pp. 63-67, in part. nt. 55.

¹⁰⁵ *Dove*, 18 (244).

sulla natura nel senso che vi riconosce la propria stessa struttura, seppure ancora irriflessa, e se ne appaga, poiché in essa è pervenuto a sé stesso¹⁰⁶. È questo il senso in cui va interpretata la ricorrente espressione hegeliana secondo cui lo spirito è *absolute Negativität*: esso penetra ogni immediato e lo riflette riflettendosi in esso e portandolo con ciò alla sua stessa verità. In conformità con la *Scienza della logica*, il *Wesen* dello spirito è piuttosto un *gewesen*, un “essere stato” l’altro da sé¹⁰⁷. Con questo movimento, è importante notarlo, lo spirito libera a un tempo sé stesso dall’asservimento alla potenza della natura, ciò che Hegel chiama “superstizione”, e la natura dalla sua immediatezza: trasforma la necessità di quella nella libera necessità dello spirito¹⁰⁸.

Con argomentazioni simili, nella sezione “Metafisica” della bozza sistematica del 1804/05, vediamo che lo spirito perviene alla propria identità non immediatamente, ma liberandosi da (e liberando) tutto ciò che gli si oppone come un altro: «non intuisce solo sé come sé, bensì anche l’altro come tale, come sé» e così «è uguale a sé, ed è uguale all’altro»¹⁰⁹. Non crediamo sia avventato intendere la dialettica che qui si configura alla stregua della dialettica delle autocoscienze che è delineata nella *Fenomenologia dello spirito*, con una riserva importante: il riconoscimento è qui unilaterale e non reciproco, perché alla natura, immediata com’è, non è dato di riconoscere se stessa nello spirito come sua verità¹¹⁰. L’assolutezza che così lo spirito raggiunge, tuttavia, è ancora un’assolutezza semplice, insaputa: esso «ancora non si è conosciuto come spirito assoluto»¹¹¹. Perché si sappia come spirito assoluto, è necessario esperire la «caduta dell’infinità» da cui tornare come «vincitore di uno spirito»¹¹², prodursi una oggettività da cui tornare a se stesso. E questa caduta è esattamente la natura: a questo punto «non c’è più nessun altro andare oltre» perché, nei movimenti che seguono, lo spirito non è mai più esterno alla sua autoproduzione¹¹³. La natura così, primo momento della *realizzazione* dello spirito, è definita all’inizio della *Naturphilosophie* come «lo spirito assoluto che si rapporta a

¹⁰⁶ Sia detto d’inciso che «il puro *autoriconoscersi* entro l’assoluto essere-altro» (*PhG*, 22 [20]) è la definizione dello spirito così come, nello Hegel maturo, della libertà dell’autocoscienza: cfr. la lapidaria formulazione in *Enz. A*, §32 Anm.: «la pura identità dell’autocoscienza con sé, la libertà». Su questo cfr. F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant in Verifische*, 19, 1990 (1), pp. 163-165.

¹⁰⁷ *WdL II*, 241 (433): «Solo in quanto il sapere, muovendo dall’immediato essere, s’interna, trova per via di questa mediazione l’essenza. – La lingua tedesca ha conservato l’essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*Gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l’essenza è l’essere che è passato, ma passato senza tempo»; vale a dire ciò che è *già da sempre* passato nell’essenza, (qui) natura che è già da sempre passata nello spirito come sua verità.

¹⁰⁸ *Entwürfe*, 370: «la natura perde il suo potere, poiché ha potere solo nella misura in cui è ad esso un che di estraneo». Torneremo sulla transizione dalla contingenza naturale alla necessità del concetto al cap. 3, §2.1.

¹⁰⁹ *JS II*, 173 (167). Per una ricostruzione della filosofia della natura jenesa, dove in generale la natura è definita nei termini dell’esser-altro dello spirito, cfr. K. Vieweg (hrsg.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München: Fink, 1998.

¹¹⁰ Cfr. *Entwürfe*, 371: «Poiché la natura, in quanto è l’essere altro dello spirito, è per sé l’eguale a se stesso, che non sa che è un altro, un opposto».

¹¹¹ *JS II*, 177 (171).

¹¹² *Ibidem*. Esso diventa il «vuoto, cui sta di fronte la pienezza dell’universo» (*Entwürfe*, 371) per poi riappropriarsene.

¹¹³ *JS II*, 177 (171). Sono così delineati i tre momenti del sistema: la logica come universalità semplice; la natura come universalità immediata; lo spirito come universalità riflessa. Cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 124-125.

se stesso»¹¹⁴: il che conferma quanto vogliamo sostenere, e cioè che già nei primi progetti di sistema jenesi la natura è concepita come relazione essenziale all'autoposizione dello spirito, momento dialettico della sua stessa costituzione.

Tornando al frammento del 1803, Hegel vi conduce delle osservazioni molto interessanti per caratterizzare più da vicino la necessità di questo rapporto.

Può apparire come una specie di *sovrabbondanza* [*Überfluß*] il fatto che lo spirito si trovi nella natura; avendo la sua essenza assoluta in se stesso e riposando su se stesso questo ritrovamento può apparire solamente come una conferma di ciò che esso è per se stesso [...]. E in quanto lo spirito individuale [...] può rimanere ben saldo e rivendicare la sua individualità – sia la natura ciò che vuole; col suo atteggiamento negativo nei confronti della natura, come se essa fosse altro da ciò che lui è, disprezza la sua potenza, e disprezzandola tiene lei lontana da lui e lui al sicuro da lei. E in effetti, l'individuo è tanto grande e libero, quanto è grande il suo disprezzo della natura. Così facendo, però, si contrappone ad essa e diventa una individualità determinata; poiché tanto è la natura altro da lui, quanto lui è altro da lei, e così lui stesso è un particolare; e con ciò non è veramente spirito, perché lo spirito non è un particolare ma è l'universale assoluto. La liberazione della natura è la liberazione della determinatezza in generale; e lo spirito che si trova nella natura è in essa come nell'altro di se stesso, e perciò è divenuto un altro di se stesso, cioè è uscito del tutto fuori di sé, ed ora è solo spirito, in quanto da questo essere uscito da sé ritorna a sé e trova se stesso. Ogni astrazione della natura, ogni disprezzo per essa, non è neppure un essere presso di sé, un permanere dello spirito; perché questo è solamente presso se stesso quando è ritornato a se stesso; e poiché è tornato deve essere stato fuori [...]»¹¹⁵.

Questo luogo conferma quanto argomentato sopra: l'ingresso nella natura non è una mera *Bestätigung* di ciò che lo spirito è, una specie di inutile eccedenza, ma è allo spirito il viatico fondamentale per l'appropriazione della sua identità. Il passo aggiunge però qualcosa, nel senso che connota il rapporto tra spirito e natura di una tonalità “pratico-affettiva” che troveremo proseguendo la nostra analisi. Hegel usa qui una tipica mossa fenomenologica: presentare una figura per farla decadere e superarla in una nuova figura che ne tenga in piedi le contraddizioni. Ad andare incontro a questa sorte è qui lo «spirito individuale», cioè l'uomo che voglia porre sé stesso a discapito della natura. Il suo è un puro negare che non si sofferma presso ciò che nega, cioè non ne fa una *bestimmte Negation* e, alla maniera del puro negare scettico risultante in un *reine Nichts*¹¹⁶, non stabilisce col negato una relazione che sia per lui arricchente o costitutiva. Tiene la natura fuori dal proprio interesse, e il suo disprezzo è piuttosto un ignorare, un tener lontano: «tiene lei lontana da lui e lui al sicuro da lei». Addirittura, esso è grande quanto è grande il disprezzo della natura. È proprio questo spirito a interpretare il passaggio nella natura come una sovrabbondanza, una inutile conferma di ciò che già è. Ma qui avviene il rovesciamento: così facendo, tale individualità si determina come un particolare contro un particolare; gli è preclusa l'universalità vera e propria, che è piuttosto uno stare *presso* l'altro, non

¹¹⁴ *JS II*, 179.

¹¹⁵ *Entwürfe*, 370-371.

¹¹⁶ *PhG*, 57 (62).

uno stare *contro* di esso. L'arrogante rivendicazione di assolutezza di questo individuo rimane tale: un che di immediato e semplice, una pretesa; e così si contraddice. Non tornando a sé dalla negazione, non diviene spirito. La natura non è dunque un limite esterno allo spirito ma una sua determinazione immanente. È questo un passaggio cruciale, poiché ne va della stessa libertà e vita dello spirito.

Non è questo che vincola lo spirito, il fatto che ha un'opposizione, ma che il tutto gli si oppone. La natura è il suo limite in quanto è isolata ed egli stesso è così isolato nella necessità comune [*gemeine Nothwendigkeit*]; egli è libero in quanto diventa il vuoto che l'intera natura ha contro di sé, ed è vivo in quanto pone questo intero come uguale a se stesso¹¹⁷.

Alla luce della considerazione sinora intrapresa del rapporto tra natura e spirito come essenziale nella definizione stessa dell'essenza dello spirito, riteniamo ora opportuno proseguire l'analisi delle pagine introduttive della *Naturphilosophie* enciclopedica, dove, come anticipato, Hegel ha il problema di far emergere la considerazione filosofica della natura dai comportamenti ordinari dell'uomo nei suoi confronti; di farla emergere come loro verità, come loro superamento.

4. *Le Betrachtungsweisen: considerazioni preliminari*

1. Il modo pratico e quello teoretico sono due modi insufficienti di considerare la natura. Per evidenziare i limiti dell'uno e dell'altro atteggiamento, Hegel li sottopone a una critica molto serrata, che vogliamo accostare alla dialettica cui sono sottoposte le figure della fenomenologia. In entrambi i casi, difatti, determinati atteggiamenti che l'uomo assume di fronte al reale vengono scandagliati e smascherati nella loro contraddittorietà, per poi rovesciarsi in una figura superiore che le ricomprende¹¹⁸. In particolare, pratico e teoretico si contraddicono nella considerazione filosofica come loro verità: se «la filosofia della natura non deve essere una vuota immaginazione, dobbiamo dimostrare che questa contraddizione viene risolta»¹¹⁹. Muovendosi con attenzione all'interno dell'argomentazione hegeliana, pare che i due atteggiamenti configurino modi parziali e incompleti con cui l'uomo si relaziona alla natura, il cui concetto può essere chiarito solo mediante una riflessione condotta su di essi a un livello superiore.

Noi procediamo dai nostri modi consueti di rapportarci alla natura, e vogliamo sapere che cosa è contenuto in essa. Quindi non si tratta soltanto di una storia psicologica di questo modo di rapportarsi, ma in questo [comportamento] devono essere conosciuti i momenti che sono momenti del concetto. Nel nostro abituale rapporto sono sempre contenuti i momenti dello spirito, ma in modo astratto,

¹¹⁷ *Entwürfe*, 371. Questa *gemeine Nothwendigkeit* è con ogni probabilità da identificarsi con la *reale Nothwendigkeit* della *Scienza della logica*, dove è intesa come necessità dell'accidentalità, condizione del non poter essere altrimenti: cfr. *WdL II*, 388-389 (619-621). Si veda infra, cap. 3, §2.1.

¹¹⁸ È lo stesso Hegel a parlare esplicitamente di «rovesciamento» (*Verkehrung*) in *Vorl. 1823/24*, 482 (22).

¹¹⁹ *Ibidem*.

singularizzato. L'unificazione di questi momenti, da cui risulta ciò che costituisce la natura del concetto, deve essere il nostro strumento con cui vogliamo occuparci della natura¹²⁰.

La considerazione filosofica della natura si struttura anzitutto come riflessione sugli atteggiamenti quotidiani dell'uomo con la natura. Tramite l'unificazione dei momenti ne vengono superate le unilateralità e si forma il vero e proprio concetto della filosofia della natura¹²¹. A un attento esame, è possibile sostenere che l'operazione concettuale qui compiuta è coerente con quanto troviamo nei paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia*. In entrambi i casi, emerge l'idea della filosofia come di un *Nachdenken*, un "ripensare" cioè un rideterminare riflessivamente, i contenuti della coscienza ordinaria, affinché le *rappresentazioni* siano trasformate in *concetti*: ciò che fa una «considerazione pensante» è esattamente «mostrare la *necessità* del suo contenuto, e *provare* l'essere e i caratteri dei suoi oggetti»¹²². In modo analogo, la filosofia della natura comincia anzitutto da una doppia riflessione a) su determinati *modi* epistemici della coscienza e b) sulle *rappresentazioni dell'oggetto* su cui questi riposano. Dimostrando l'insufficienza e i limiti delle loro rappresentazioni relative all'oggetto, la filosofia li fa tramontare in un modo superiore di concepire l'oggetto: il modo concettuale, o razionale. Come accade nel *Vorbegriff* enciclopedico e prima ancora nella *Fenomenologia*, va sgombrato il campo da certi modi di intendere l'oggettività e la soggettività – e il loro rapporto – perché la filosofia possa avere la strada spianata per mostrare il movimento dell'oggetto, il suo concetto¹²³. Questo, dal punto di vista di Hegel, non costituisce un avanzamento estrinseco, ma qualcosa di essenziale: pratico e teoretico si legittimano solo nella misura in cui rappresentano approssimazioni a un intendimento più veritiero dell'oggetto che, per loro, è inattuabile. In altri termini, hanno legittimità solamente come momenti di uno sviluppo unitario, che pure deve aver necessariamente esperito e superato la loro unilateralità.

2. L'unilateralità degli atteggiamenti in questione si correla alla loro natura irriflessa. Questo aspetto emerge non senza tensioni nelle *Lezioni* del 1825/26, dove Hegel li apparta nella categoria del «modo naturale» di rapportarsi alla natura, distinto dal modo della fisica e della filosofia per il fatto

¹²⁰ *Dove*, 5 (236).

¹²¹ Cfr. *ivi*, 19 (245): «bisogna ancora osservare che noi distinguiamo il rapporto teoretico e pratico, [ma questo è] unilaterale, poiché ciascuno comprende solo un lato della totalità. Questi momenti sono ancora distinti [...] Soltanto il concetto è l'unione assoluta, l'identità dei distinti, i quali vengono chiariti nella loro unità».

¹²² *Enz. C.*, §1, 39 (3). Al §12 troviamo scritto che la «genesi della filosofia dal bisogno che si è detto, ha per suo *punto* di partenza [...] l'*esperienza*, la sua coscienza immediata e razionante. Da ciò eccitato come da uno stimolo, il pensiero si comporta essenzialmente così che, dalla coscienza naturale, sensibile e razionante, si solleva nel puro elemento di sé stesso, e così si pone dapprima in una relazione *negativa* con quel punto di partenza da cui s'è allontanato» (*ivi*, §12, 52 [18]). Torneremo sul cominciamento della filosofia dall'*esperienza*, anche in relazione a questi paragrafi, nel cap. 2, §2.2.

¹²³ Anche nelle *Lezioni di estetica* Hegel premette all'esposizione scientifica del concetto dell'ideale artistico la trattazione di diverse «rappresentazioni del bello e dell'arte presenti nella coscienza comune» (per esempio dell'arte come sapere che si può prescrivere, come prodotto del genio, come bellezza naturale ecc.) ed esprime il desiderio di «trattare più a fondo quei punti di vista» per avere, mediante una «breve critica, una familiarità preliminare con le determinazioni superiori con cui avremo a che fare» (*Äst.*, 35-36 [32-33]).

che a quest'altezza «non poniamo ancora la domanda: che cos'è la natura»¹²⁴. (Addirittura, Hegel sembra suggerire che i modi da lui presi in esame sono solo alcuni tra i tanti modi possibili di fronte alla natura quando questa non sia ancora stata filosoficamente compresa¹²⁵). Qui, naturale sta per irriflesso, alla stregua della coscienza sensibile con cui comincia la *Fenomenologia dello spirito*: la domanda sul che cosa dell'oggetto che si va annientando (pratico) o universalizzando (teoretico) sfugge all'orizzonte della coscienza. Essa trasforma l'oggetto naturale senza interrogare il senso del proprio fare, cioè senza concepire la natura come termine di un rapporto, di una relazione per lei essenziale. Irriflesso non significa incosciente, anzi: questi atteggiamenti manifestano le strategie raffinate con cui l'uomo organizza il proprio fare fino a configurare delle vere e proprie culture (della *scienza* e della *tecnica*, come vedremo). Se però il teoretico – lo anticipiamo – è un modo tutto umano, pensante, vedremo che nel comportamento pratico agisce la dialettica naturale dell'appetito che egli condivide con l'animale e da cui, pur agendo in modo autocosciente, non può emanciparsi del tutto. In ogni caso, l'apparentamento di pratico e teoretico nel “modo naturale” che abbiamo appena registrato rende tortuosa l'argomentazione hegeliana, che sembra privilegiare una considerazione di pratico e teoretico come opposti mutualmente esclusivi, tali che se mi attingo praticamente non mi attingo teoreticamente, e viceversa¹²⁶.

3. Pratico e teoretico non stanno sullo stesso piano. Se quello mira al particolare e al particolare resta, questo si trova a un livello ulteriore, perché mira allo stesso universale cui mira la filosofia¹²⁷; salvo però non essere in grado di comprenderlo opportunamente (questo è appannaggio della filosofia). Modo teoretico e modo filosofico, come si vede, condividono l'*oggetto* (la natura) e lo *scopo* (conoscerla). In questo senso il teoretico costituisce già di per sé un avanzamento rispetto al pratico, rispetto alla natura si pone come termine negativo: esso si fonda sulla volontà di consumare l'oggetto, mentre la considerazione filosofica è ciò che lo preserva, anzi lo costituisce. Soprattutto, il pratico non ha un intento conoscitivo nei confronti del suo oggetto. Senz'altro riflettere sul pratico ed

¹²⁴ *Dove*, 5 (236).

¹²⁵ Cfr. *ivi*, 4 (236): «I modi di rapportarsi alla natura sono molti. Se sapessimo che cos'è la natura, la filosofia della natura sarebbe qualcosa di superfluo. Ogni sapere quindi è soltanto un certo modo di avere conoscenza della natura. Prima di considerare filosoficamente la natura, non sappiamo che cosa essa è».

¹²⁶ In *Vorl. 1819/20*, 3, Hegel precisa che il rapporto dell'uomo con la natura è «doppio [*gedoppelt*], teoretico e pratico»; negli appunti dello stesso corso di G. Bernhardt troviamo *zweispaltiges* (*Bern.*, 3 [23]), lett. “a due colonne”. In *Vorl. 1823/24*, 478 (19) leggiamo: «Possiamo rapportarci alla natura in parte in modo pratico, in parte [*theils ... theils*] in modo teoretico». Nel corso del 1825/26, la formulazione è quanto meno ambigua: «Per quanto riguarda il primo punto [il modo naturale] c'è un rapporto pratico e teoretico alla natura» (*Dove*, 5 [236]; corsivo nostro). Ma in questo corso, è doveroso notarlo, il teoretico non è quello delle scienze (proprio del modo «fisico», che universalizza le percezioni) ma ha a che fare esclusivamente con il dominio dei sensi, teoretici (vista) e pratici (udito, olfatto, gusto): il teoretico sarebbe qui un «rapporto naturale soltanto mediato» (*ibidem*). Lo schema tripartito qui presentato (modo naturale: teoretico/pratico – fisico – filosofico) è un *unicum* rispetto alla scansione ricorrente nei corsi (teoretico – pratico – intuitivo – filosofico).

¹²⁷ Cfr. *Vorl. 1823/24*, 488-489 (27): «La fisica vede l'universalità come il suo trionfo [...] Queste universalità sono l'aspetto comune della fisica e della filosofia della natura, e così c'è qui la conferma che l'universale ha anche in quella scienza valore come l'oggettivo, il vero».

evidenziarne i limiti serve a Hegel per liquidare una volta per tutte la considerazione teleologica della natura di ascendenza kantiana, la cui conseguenza era secondo Hegel una natura assoggettata e strumentalizzata¹²⁸. Tuttavia, la vera e propria sfida giocata dalla filosofia della natura è quella con il modo teoretico di considerare la natura, cioè con le *Naturwissenschaften*, che si trattava di chiarire nel loro statuto e compito, così come nei limiti intrinseci del proprio fare¹²⁹.

4. Precisamente, quello che pratico e teoretico non riescono a fare è cogliere la natura *come tale*, cioè a considerarla secondo il suo proprio concetto: «noi vogliamo conoscere la natura come essa è, se ci rapportiamo però in questo modo, non lasciamo la natura come essa è, la trasformiamo»¹³⁰. In modo molto originale, la concezione insufficiente della natura dipende da una concezione erronea del rapporto tra uomo e natura. Il problema della natura è infatti il problema della natura *e* dello spirito. E il problema della natura fraintesa è il problema dell'*opposizione* tra natura e spirito, cioè della *scissione*. Lo ha notato molto opportunamente Karl-Heinz Ilting, quando ha scritto che il problema da cui prende le mosse la filosofia hegeliana della natura è quello di «superare il rapporto fra uomo e natura caratteristico dell'uomo cristiano e moderno verso una reinterpretazione in cui uomo e natura non siano più semplicemente degli opposti»¹³¹. Laddove questi siano concepiti come opposti e non come termini di una relazione, a farne le spese è in primo luogo la natura, che perisce nel confronto con l'uomo salvo talora prendersi le sue rivincite. Lo testimonia il seguente passo, sul cui sfondo possiamo ravvisare la deduzione kantiana del sublime.

La natura confrontata con sé e noi confrontati con noi mostriamo ancora di più questo dissidio. Dall'esterno, noi consideriamo la natura secondo la sua smisuratezza, la sua infinita molteplicità; dall'interno, nell'infinita articolazione delle [sue] formazioni. Le opere degli uomini appaiono superficiali, mediocri, e rispetto alla grandiosità della natura spariscono come un piccolo punto. Ma ugualmente noi ammiriamo l'immutabile quiete delle sue leggi, la sua pace con se stessa. Le nostre opere mostrano distruzione, inquietudine, impotenza. Dall'altra parte, l'uomo si sa in sé invincibile, *ed egli contrappone questo suo interno all'interno della natura*; egli la disprezza e la sfida, contrappone al suo potere un mezzo che egli prende da essa stessa, e questo è l'astuzia della ragione; egli si mantiene integro, e si serve in generale delle cose naturali per i suoi scopi¹³².

Concependo la natura come irriducibile esterioresità, l'uomo intrattiene con essa un rapporto circolare di sconfitta e rivincita: egli è inferiore alla natura sensibilmente, ma si sa ad essa superiore nell'animo, dove trova lo spazio per vincerla, cioè l'intelligenza e l'abilità per assoggettarla ai suoi scopi; nel farlo, peraltro, si serve astutamente dei suoi stessi mezzi. Così intesa, la relazione non è dialettica ma

¹²⁸ Il legame tra atteggiamento pratico e considerazione teleologica è reso esplicito da Hegel al §245: *Enz. C*, 235 (92).

¹²⁹ Cfr. *Vorl. 1823/24*, 478 (19): «Nel rapporto teoretico si mostrerà una contraddizione che ci porterà più vicino al nostro scopo, e la risoluzione di questa contraddizione avverrà soltanto in quanto si comporrà in unità [con quello teoretico] quello che è diverso del rapporto pratico».

¹³⁰ *Dove*, 8 (238). Su questo cfr. C. Martin, *Three attitudes towards nature*, cit., pp. 5-8.

¹³¹ K.-H. Ilting, *Il concetto hegeliano di filosofia della natura*, in «Giornale di metafisica», 4, 1982, p. 299.

¹³² *Bern.*, 4 (23-24). Il passo sembra rimandare a quanto riportato sopra del frammento giovanile *Wesen des Geistes*.

asimmetrica: l'uomo, pur piccolo di fronte alla sua grandezza, vince la natura ed impone ad essa il suo *dominio*. Hegel ne era consapevole già nel 1797, quando scrive:

se il soggetto conserva la forma di soggetto e l'oggetto quella di oggetto, e la natura è sempre natura, non si ha nessuna unificazione: il soggetto, la libera essenza, è l'onnipotente, mentre l'oggetto, la natura, è il dominato¹³³.

Il limite di questa prospettiva è la reciproca exteriorità di natura e spirito. Non a caso, quando Hegel caratterizza pratico e teoretico come momenti del sopra richiamato «modo naturale», osserva che sua caratteristica peculiare è «l'esteriore singolarità della cosa. Adesso. Qui. Questo»¹³⁴. Come sopra osservato, rendersi la natura esteriore vuol dire mancare il suo vero concetto, che è concepibile solo attraverso uno sguardo su di essa dall'*interno*; altrimenti, non si può che rimanere impigliati nella singolarità e in inevitabili dinamiche di trasformazione e di dominio. Dal punto di vista della considerazione filosofica, invece, l'esteriorità scompare, e con essa gli alterni domini di natura e spirito. «La natura non è meramente la potenza esterna: la superstizione scompare»¹³⁵. Più nello specifico: ciò «che appare separato alla coscienza deve essere mostrato come essente in armonia»¹³⁶. In virtù della considerazione filosofica, natura e spirito si riconciliano in un rapporto non più conflittuale, dove la contraddizione è interna al rapporto e non ad esso esterna: «la soluzione è l'unione di entrambe le determinazioni, le quali devono mantenersi nell'unione, ma senza quel continuo spingerle l'una contro l'altra, e questa è la forma della soluzione»¹³⁷. Interiorizzare la natura nello spirito vuol dire per lo spirito divincolarla dai fini estrinseci dell'uomo, liberarla e, come abbiamo visto, liberarsi a un tempo in essa. Questo apre la strada alla comprensione della natura nella sua vera essenza: lo spirito potrà concepirla non più come mezzo dei fini dell'uomo, ma come totalità vivente la cui caratteristica è di essere l'idea nella forma dell'immediatezza, cioè dell'alterità.

5. Hegel distingue la relazione filosofica tra natura e spirito da un modo insufficiente, per quanto diffuso «nella scienza e nella religione», dove pure «è qualcosa di passato»: si tratta dello «stato originario di innocenza», una condizione in cui «l'uomo è identico alla natura, dove egli si trova con l'occhio dello spirito nel centro della natura»¹³⁸. Il limite di questa prospettiva è quella di affidare all'uomo una facoltà che è propria solo di Dio, vale a dire l'unità immediata degli opposti: «infatti

¹³³ Nohl, 376 (556). Il frammento è intitolato *Moralität, Liebe und Religion*.

¹³⁴ *Vorl. 1825/26*, 758.

¹³⁵ *Bern.*, 6 (25).

¹³⁶ *Ivi*, 4 (24).

¹³⁷ *Vorl. 1823/24*, 483 (23). Nel frammento del '97, Hegel scriveva: «Ove soggetto ed oggetto, oppure libertà e natura, sono pensati così uniti che la natura è libertà e il soggetto e l'oggetto non possono essere separati, ivi è il divino»: Nohl, 376 (555). Come si vede, il problema della scissione tra natura e spirito è il problema della scissione tra soggetto e oggetto, e il suo superamento è l'*idea*. È interessante notare che in questo scritto l'esigenza di un superamento della scissione tra soggetto e oggetto deriva da un problema avvertitissimo da Hegel in quegli anni, cioè quello della positività della religione, ovverosia dell'alienazione (*Entfremdung*) di dio dall'uomo.

¹³⁸ *Vorl. 1823/24*, 483 (23). Il riferimento, esplicito, è alla condizione edenica.

Dio è ciò in cui spirito e natura sono in unità, ma lo spirito finito è tale, per cui la natura è qualcosa di diverso»¹³⁹. Piuttosto, l'uomo trova la natura come un altro che deve ricondurre a sé come opposto; l'unità che in questo modo viene raggiunta è un'unità non immediata ma prodotta, riflessa, mediata. L'unione, infatti, non è in Hegel identità immediata ma l'attività della sua produzione, il pensiero speculativo è il pensiero *della* contraddizione. Forse in polemica con Schelling, l'intuizione di una identità originaria tra natura e spirito deve essere pensata, affinché da astratta forma si riempia di un contenuto reale, cioè assuma in sé la contraddizione.

Si dice che questa è la condizione naturale; ma l'unità immediata è soltanto il naturale, l'unità nel modo della natura, unità priva di coscienza, che non sa, e quindi unità non spirituale. Lo stato di innocenza è qualcosa di rappresentato, che non è però il primo momento ma l'ultimo. Una unità naturale è quella del bambino, della pianta, dell'animale, l'uomo invece deve aver gustato i frutti dell'albero della coscienza del bene e del male, e quindi è, in primo luogo, spirito, coscienza. L'unità non è la verità effettivamente reale, ma soltanto la verità astratta [...] soltanto la forma del sapere dello spirito. Lo spirito non è all'inizio questa unità, ma l'ha prodotta soltanto attraverso la sua attività: esso è soltanto ciò che è attraverso il superamento dell'opposizione. Soltanto lo spirito è capace di essere l'unità di sé e della natura¹⁴⁰.

Per produrre questa unione, lo spirito non deve «rinunciare alla coscienza, rifugiarsi nel nulla del sapere» ma mostrare nella coscienza «i momenti dell'idea» affinché quella «ipotesi della contraddizione» venga definitivamente confutata¹⁴¹. Vale a dire: calarsi nella coscienza naturale per penetrarne i comportamenti e mostrarne le interne contraddizioni.

6. Le *Betrachtungsweisen* sono modi di comportamento che l'uomo adotta ordinariamente in relazione alla natura. Vale a dire che definiscono rapporti che sembrano caratterizzare l'uomo di ogni tempo, l'uomo come tale. Tuttavia, il discorso non è così lineare. In alcuni luoghi, in base al prevalere di un atteggiamento o dell'altro vengono connotate determinate epoche e civiltà. Per esempio, non c'è dubbio che si sia «da sempre riflettuto sulla natura», fin dai tempi delle antiche cosmogonie o

¹³⁹ Ivi, 484 (24). Si tratta di una condizione “profetica”, elaborata secondo Hegel da visionari dotati della più fervida fantasia o fede: «Se alla coscienza fosse risparmiata la dura fatica di conoscere la verità, ma bastasse mettersi sul tripode e pronunciare oracoli, certo non ci sarebbe bisogno del lavoro del pensiero» (*Zus.*, 1179-1180 [97]).

¹⁴⁰ *Vorl. 1823/24*, 483-484 (24). Un'argomentazione simile si trova in un passo delle *Lezioni di storia della filosofia* in cui Hegel è intento a commentare l'operazione di “sdivinizzazione” della natura svolta già a partire dai pensatori ionici fino ad Anassagora, il quale – ricorda Hegel con Diogene Laerzio e con Plutarco – sarebbe incappato nella riprovazione generale per avere considerato gli astri come enti non divini, ma materiali (pietre incandescenti). La transizione da una visione “poetica” a una visione “prosaica” della natura non è per Hegel una svalutazione, anzi è un momento necessario per accedere a una comprensione più salda della stessa, non quasi-mitica ma razionale. Leggiamo infatti: «essi abbassarono a prosa la visione poetica della natura, e cancellarono questo modo poetico di vedere, che a tutto ciò, che adesso si considera come privo di vita, attribuiva una propria vita, perfino il sentire [...]. Non si deve rimpiangere la scomparsa di tale modo di vedere, come se con esso fossero andate perdute l'unità con la natura, la bella fede, l'innocente purezza e fanciullezza dello spirito. Esso sarà benissimo innocente e infantile; ma la ragione consiste propriamente nell'uscire da siffatta innocenza e unità con la natura [...] In essa [*scil.* visione prosaica] s'hanno dunque le tracce dell'importante, *necessaria* conversione che si opera nelle rappresentazioni degli uomini per effetto dell'irrobustirsi del pensiero, mediante la coscienza di sé della filosofia» (*VGPh I*, 376-377 [361-362]; corsivo nostro). Per Hegel si tratta di mostrare che una comprensione della natura come vivente e “divina” è attingibile non dalla mitologia, ma dalla ragione.

¹⁴¹ *Vorl. 1823/24*, 485 (25).

cosmologie o, più in là, dai primi trattati *Sulla natura*¹⁴², ma quando Hegel parla di considerazione teoretica ha in mente esattamente la scienza moderna, post-Rivoluzione scientifica¹⁴³. Parimenti, non c'è dubbio che l'atteggiamento pratico dell'uomo sia connaturato alla sua stessa essenza, così come è certo che alcune epoche più di altre sono connotate dall'*uso* della natura. Con ogni probabilità, Hegel ha in mente la scienza *tecnica* del suo tempo, quasi legittimata da quelle «forme deprivate di vita»¹⁴⁴ che una certa filosofia della natura di ispirazione schellinghiana andava arbitrariamente costruendo. Ma il richiamo è anche al motivo cristiano della natura come immagine della sapienza di Dio e della sua generosità: come se il creato fosse un giardino per l'uomo, suo fine ultimo¹⁴⁵; così come al popolo ebraico, che si è reso colpevole di un vero e proprio dominio sulla natura. Senza contare che presso alcuni popoli sembrano essere presenti aspetti reciprocamente contraddittori: così il popolo greco «prima venera Cerere e Bacco, poi consuma il loro dono con una certa ironia»¹⁴⁶; allo stesso tempo, però, ha riconosciuto la natura come vivente – il che è precisamente il compito di una filosofia della natura¹⁴⁷.

Riteniamo che una lettura delle *Betrachtungsweisen* come modi costitutivi dell'umano, a prescindere dalla sua contingenza storica, sia da preferire. Lo testimonia, tra l'altro, la ricorrenza in queste pagine del «noi» come soggetti dei comportamenti che si vanno descrivendo¹⁴⁸. Nell'uomo in quanto tale, nell'uomo di ogni tempo, ci sembra, esiste la possibilità di atteggiarsi in diversi modi, a seconda delle attività con cui vuole produrre se stesso e l'essere naturale: *utilizzare* la natura (pratico); *conoscerla* (teoretico); *sentirla* (poetico); opportunamente *comprenderla* (filosofico). Prima di licenziare la questione, però, un'ultima osservazione. La lettura “diacronica” aprirebbe senz'altro a una prospettiva decisamente interessante: quella di una sorta di circolarità tra teoretico, pratico, intuitivo e filosofico insita nello sviluppo storico dello spirito – anche la lettura “sincronica” autorizza a farlo, salvo intendere questa stessa circolarità non come tra epoche diverse, ma come interna alla medesima epoca, anzi al medesimo individuo¹⁴⁹. Come se ciclicamente esso si appiattisse su condotte unilaterali

¹⁴² *Vorl.* 1825/26, 757.

¹⁴³ Cfr. *VGPh III*² (7): «l'attività di questo primo indirizzo [*scil.* il realismo moderno] si volge anzitutto alla *natura fisica*, dall'osservazione della quale si traggono le leggi generali, sulle quali poi si fonda il sapere [...]. Invece nella filosofia scolastica erano stati cavati gli occhi all'uomo, e tutto quello su cui si era disputato in quell'età per quanto concerne la natura, moveva da premesse astruse».

¹⁴⁴ *Zus.*, 1171 (89). Cfr. sopra, §1.

¹⁴⁵ Ivi, 1176-1177 (93). Su questo cfr. *PhG*, 304 (373): «in quanto coscienza singola, è *assoluto*, e altro è *per lui*; invero, poiché per lui, come animale cosciente di sé, i momenti hanno il significato dell'universalità, *tutto* è per il suo piacere e per il suo diletto, ed egli, tale e quale è venuto fuori dalla mano di Dio, s'aggira nel mondo come in un giardino piantato per lui»; il richiamo è a Genesi 2.8. Torneremo sul popolo ebraico al cap. 2, §1.

¹⁴⁶ *Bern.*, 4 (24).

¹⁴⁷ Cfr. ivi, 5 (24): «La filosofia della natura ha come determinazione di riconoscere la natura come vivente, come i Greci».

¹⁴⁸ Seguiamo in questo C. Martin, *Three attitudes towards nature*, cit., p. 20., nt. 18.

¹⁴⁹ Si consideri a questo proposito la precisazione svolta da G.R.G. Mure più in generale sulla possibile compresenza di diversi atteggiamenti cognitivi da parte dell'uomo rispetto ai suoi contenuti di coscienza, in particolare sul potenziale

nei confronti del suo altro, la natura, salvo tornare sui suoi passi e riconsiderare il proprio fare. Su di esso incomberrebbe dall'interno il rischio di cui Hegel era ben consapevole già a Francoforte: quello di trasformare «la vita in natura» – dove «natura» sta per natura mortificata, devitalizzata¹⁵⁰. Il che, come abbiamo largamente argomentato, è deleterio non solo per la natura, ma per lo spirito stesso, a cui questa è essenziale. Sarebbe allora nel momento della *crisi* – della natura e dello spirito – che il rapporto deve essere ricompreso e con esso la natura nella sua concettualità. E tempo di crisi è quello di Hegel, così come il nostro.

rovesciamento del concetto nel sentimento: G.R.G. Mure, *Hegel: How, and How Far, is Philosophy Possible?* in F. Weiss (ed. by), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, cit., pp. 13-14.

¹⁵⁰ *Nohl*. 347 (498). La citazione è tratta dal *Systemfragment* del 1800, che lega a doppio filo il problema dell'unità della natura con quello dell'unità dell'uomo – Hegel è in cerca del modo con cui concepire filosoficamente la *vita*. La natura è la vita «trattata e fissata dalla riflessione», cioè la vita come infinità semplice dei viventi finiti, come serie, «molteplicità» senza «relazione»; a questo livello si arrestano le scienze e le filosofie della riflessione (*ibidem*). Questo ha una significativa ricaduta nel rapporto tra uomo e dio: se l'opposizione non viene colta *nella* molteplicità come «unione di unione e non unione» (ivi, 348 [499]), ecco che la relazione viene fissata in un'unità estrinseca alla vita e alienata in dio, che così rappresenta non la ricostituzione dell'intero, ma una ipostatizzazione del finito in una mala infinità (cfr. la *Introduzione* di E. Mirri, p. 489). Non è estrinseco, a questo proposito, che il progetto espresso nel *Più antico programma di sistema* (1796-7) – scritto che, se anche Hegel non scrivesse di suo pugno, quantomeno trascrisse – di «ridare una buona volta alla nostra fisica che si affatica intorno agli esperimenti» (*Alt.*, 234 [21]), risponda alla domanda «come dev'essere costituito un mondo per un'essenza morale?» (*ibidem*). In altri termini, come è stato notato, il «problema della fisica deve discendere perciò dal problema della morale e solo una volta che quest'ultimo è stato posto è possibile un'indagine naturalistica», secondo un concetto di natura «che è debitore dell'elaborazione kantiana della natura nella *Critica del giudizio*» (M. Farina, *L'estetica del giovane Hegel*, in «Annali del dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze», XVII, 2011, p. 83). Il superamento di una concezione meccanicistica e frammentaria della natura, sulla base del modello offerto dalla *Physika* antica, si integra nella più generale esigenza di superare la condizione alienata dell'uomo moderno, derivante da una concezione dello «stato-macchina», contro cui si erano già schierati, oltre a Hegel, Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* – che Hegel recensisce a Schelling nell'aprile 1795 come un *Meisterstück* (*Briefe I*, 25 [118]) – e Kant al §59 della *Critica della capacità di giudizio*.

I modi umani di considerare la natura

1. Il rapporto pratico e la sua dialettica

L'uomo si rapporta *praticamente* alla natura, come qualcosa di immediato ed esterno, a sua volta come un individuo immediatamente esterno e con ciò stesso sensibile, che quindi a buon diritto anche si comporta come *fine* rispetto agli oggetti della natura¹⁵¹.

Il rapporto pratico con la natura si fonda nella reciproca esteriorità tra uomo e natura. La relazione che configura è una relazione tra opposti concepiti come reciprocamente esteriori ed immediati, come esseri singolari e sensibili. Uomo e natura si rapportano attraverso un confronto-scontro che è segnato dall'immediatezza, poiché si svolge esattamente all'interno di quella stessa naturalità dei bisogni e del loro soddisfacimento da cui pure l'uomo sembra volersi emancipare. L'uomo si comporta come un essere vivente che per soddisfare le esigenze che la sua stessa naturalità gli pone si rapporta negativamente con altri enti naturali, sancendo con ciò la propria superiorità e dunque una relazione segnata da un'irreversibile asimmetria. In altri termini, l'uomo qui si comporta *ancora* come natura, per quanto la esprima nelle sue più alte potenzialità. Per comprendere quella che possiamo definire una vera e propria "dialettica" del pratico, è opportuno leggere con attenzione il seguente passo.

Le cose naturali sono come un singolo che si esclude, e noi siamo questo singolo di fronte a questo singolo. Ciò che è l'uno, non può essere l'altro. In tal modo dunque la nostra rappresentazione del singolo della natura è costituita in modo che essa è una distruzione, un superamento del sussistere delle cose naturali come singolarità¹⁵².

Il rapporto pratico è una relazione tra due termini opposti che si scambiano vicendevolmente le determinazioni di mezzo e fine. Ora, è l'uomo a porsi come fine per la natura, che è suo mezzo. Questo accade perché l'uomo è essenzialmente autocoscienza, cioè ha la capacità di sdoppiarsi dalla sua naturalità, di porsi un fine e di adoperarsi per la realizzazione di questo utilizzando i mezzi che la stessa natura gli offre. In altri termini, l'uomo è *naturalmente* dotato della capacità di emanciparsi dalla natura attraverso i suoi stessi prodotti, che usa come mezzi per i suoi fini. Per caratterizzare l'innescò di questa dialettica, Hegel fa ricorso al concetto di appetito (*Begierde*). Per realizzare l'appetito, che si origina nel sentimento del bisogno (*Bedürfnis*) ed è proprio dell'uomo come più in generale dell'organismo animale¹⁵³, l'uomo si volge fuori da sé e individua nella natura il mezzo per

¹⁵¹ *Enz. C*, §245, 235 (92).

¹⁵² *Vorl. 1821/22*, 203 (29).

¹⁵³ Nel "Processo vitale" della *Dottrina del concetto* è descritto il processo con cui il vivente organizza se stesso. Questo comincia col bisogno, capacità che gli è propria di sentire la mancanza di qualcosa che non ha; per soddisfarla il vivente esce da sé, ma questo uscire da sé coincide con la costituzione della sua unità con se stesso, unità che può perciò dirsi «assoluta contraddizione» (*WdL III*, 187 [874]); proprio la capacità di sopportare in se stesso il «dolore» (*Schmerz*) di questa contraddizione costituisce la ragion d'essere più profonda dell'organismo e il suo «privilegio» (*Vorrecht*) nel regno

questa realizzazione, cioè per la negazione di quella prima negazione che a lui si manifesta sotto forma di bisogno (fame, sete, ecc). Nega la sua immediatezza ed esce da sé, si volge a un'altra singolarità perché, consumandola, possa rientrare in se stesso come appetito realizzato: è questa la forma più elementare della *soggettività*, cioè della permanenza nella negazione dell'alterità¹⁵⁴.

La negazione di me stesso, che è in me nella fame, è al tempo stesso presente come un altro diverso da quello che sono io stesso, come qualcosa da consumare; il mio agire consiste nel superare questa opposizione, in quanto pongo quest'altro come identico con me e ristabilisco l'unità di me con me stesso attraverso il sacrificio della cosa¹⁵⁵.

In questa relazione negativa con l'oggetto, l'ente di natura cade come *mezzo* nella seguente relazione: *appetito* (s) – *mezzo* (m) – *consumo* (s'). L'attività della soddisfazione dell'appetito consiste nella relazione che intercorre tra questi tre termini. Si tratta di una relazione *positiva* per l'uomo, presente all'inesco del processo come appetito e al suo termine come appetito realizzato, ma *negativa* per l'oggetto, che viene consumato in relazione a uno scopo che gli è estrinseco (per esempio, il fine di una pianta non è di essere mangiata dall'animale). In questa relazione il soggetto non è in grado di conservarsi effettivamente: ciò che esperisce è un appagamento effimero dell'appetito, che non mette capo a un durevole sviluppo. Singolo sta a singolo: l'infinità che si genera è un'infinità semplice, un'incessante dinamica di appagamento e di soddisfacimento, in cui la soggettività non si conserva; semmai, siccome è essenzialmente questo appetito, con il levare l'oggetto (e l'appetito) leva anche se stessa, salvo ricostituirsi in relazione a un altro oggetto, che da capo leverà levando a un tempo se stessa; e così via all'infinito – se l'appetito si estinguesse del tutto, non ci sarebbe più vita.

La dialettica qui descritta è identica a quella presentata da Hegel come primo momento dell'autocoscienza nella sezione enciclopedica sullo "Spirito soggettivo", intitolata appunto *Begierde* (§§426-429). Nella sua immediatezza, l'autocoscienza è infatti dapprima «un *singolo* e un *appetito*: è la contraddizione della sua astrazione, che dev'essere oggettiva, o della sua immediatezza, che ha la forma di un oggetto esterno e deve essere soggettiva»¹⁵⁶. L'oggetto è un *nulla*, privo com'è di indipendenza se non all'interno di questo rapporto: è posto solo soggettivamente.

Nel riguardo esteriore, l'io, in questo ritorno, resta dapprima determinato come *singolo*, e si mantiene come tale, perché si riferisce solo negativamente all'oggetto privo d'indipendenza; e questo, per conseguenza, è soltanto consumato. – L'appetito è dunque, nella sua soddisfazione in genere,

della natura (*ibidem*). «Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di se stesso e di *sopportarla*, è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità*» (*Enz. C.*, §359 Anm., 358 [489]). Su questo tema si veda L. Illetterati, *Hegel e la grammatica del vivente*, in «Il pensiero. Rivista di filosofia», LV, 2016 (2), pp. 84-91.

¹⁵⁴ Così facendo stabilisce il sentimento di sé, *Selbstgefühl*: cfr. in part. *Vorl. 1825/26*, 759.

¹⁵⁵ *Zus.* §245, 1176 (93).

¹⁵⁶ *Enz. C.*, §426, 428 (424). Si confronti, ovviamente, anche il primo momento dell'autocoscienza fenomenologica, che entrando in scena è *Begierde überhaupt*, «appetito in generale»: *PhG*, 104 ss (122 ss).

distruttore, come, secondo il suo contenuto, è *egoistico*; e, poiché la soddisfazione è avvenuta solo nel singolo, e questo è transeunte, nella soddisfazione si genera daccapo l'appetito¹⁵⁷.

Nella prima modalità della sua manifestazione, l'autocoscienza ha un rapporto negativo con l'oggettività, con cui si relaziona seconda una ripetizione incessante di dinamiche di bisogno e consumo finché ad essere consumata non è un'altra autocoscienza, parimenti titolata alla rivendicazione della propria libertà e attività¹⁵⁸. Ciò che, precisamente, non può accadere nelle pagine che noi consideriamo, perché l'essere naturale non può porsi come termine di un processo di mutuo riconoscimento. Il fatto che le due dialettiche siano le medesime non è di poco conto. Nel rapportarsi con la natura l'uomo, inteso bensì come soggetto compiuto e storico (il "noi" che sta dietro alle *Betrachtungsweisen*), intrattiene con essa lo stesso rapporto negativo che l'autocoscienza intrattiene col mondo fuori di sé, per quanto ciò avvenga a un livello più elementare della costituzione della soggettività: già ora vediamo come una relazione caratterizzata dall'estraneità del soggetto e dell'oggetto abbia come esito inevitabile il togliimento di questo in quello.

Sotto questo aspetto noi usiamo la natura come qualcosa di utile, cioè noi prendiamo la natura, secondo questo lato utile, come qualcosa che non ha in sé la sua verace determinazione, ma la riceve solo grazie a noi. Essa è in se nulla, il suo essere è un interiore privo di anima, il suo scopo siamo noi. Per questo l'appetito pratico esiste come qualcosa di distruttivo¹⁵⁹.

In primo luogo, trattare la natura come *utile* vuol dire non considerarla come fine a se stessa e con ciò porre il suo fine in noi; in ciò, secondo Hegel, consiste la considerazione *teleologica* della natura. Negare la sua autosussistenza comporta assumere che essa non ha una vera e propria determinazione, cioè che è un nulla: sotto questo rispetto la natura non avrebbe alcuna ragion d'essere se non nell'utilizzazione che ne facciamo come mezzo. L'«anima» è qui da intendersi come l'interiore forza vivificante della natura, ciò che da dentro guida l'autorganizzazione del vivente: come Hegel indicherà tra qualche paragrafo nell'opera maggiore, l'idea stessa ma nella forma dell'alterità e dell'immediatezza. Concepire la natura come priva di anima vuol dire negarle una ragion d'essere autonoma, negare in essa la presenza dell'idea e così opporsela come un'irriducibile alterità. Questo apre ad inevitabili logiche distruttive, poiché così intesa la natura retrocede a cosa utilizzabile e l'uomo ad appetito egoistico e puro istinto di autoconservazione¹⁶⁰.

¹⁵⁷ *Enz. C.*, § 428, 429 (425).

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, §§430 ss.

¹⁵⁹ *Bern.*, 3 (23).

¹⁶⁰ La reciproca implicazione tra opposizione, estraneità dell'interno e dominio sulla natura è particolarmente chiara in *Vorl. 1823/24*, 485 (25). L'egoismo dell'atteggiamento pratico, lo ribadiamo, è ben diverso dall'egoismo dello spirito, di cui in *Dove*, 4 (235) (cfr. cap. 1, §1). Il pratico, infatti, consiste nel rifiuto di riconoscere l'interno della natura e nell'annientarne l'esterno; lo spirito, invece, consiste nell'impulso ad impadronirsi dell'interno, cioè di comprenderlo, permanendo in esso e con ciò – paradossalmente – liberandolo.

Il rapporto pratico si determina come: a) utilizzazione, b) trasformazione e c) annientamento, tre declinazioni del *dominio* umano sulla natura¹⁶¹. L'uomo, infatti, non esce dall'immediatezza della sua natura, cioè dei suoi istinti, ma nelle strategie che escogita per la realizzazione degli stessi sancisce la propria superiorità e assume su di essa la propria signoria.

Il bisogno e l'ingegno dell'uomo hanno inventato modi infinitamente vari di utilizzazione e dominio sulla natura [...]. Quali che siano le forze che la natura sviluppa e scatena anche contro l'uomo, come il freddo, animali selvatici, il fuoco, l'uomo conosce il mezzo per combatterle e, precisamente, prende per di più questi mezzi dalla natura per usarli contro di essa: e l'astuzia della ragione garantisce che l'uomo faccia scendere in campo contro le forze naturali altre cose naturali, le dia loro da consumare e dietro ad esse si conservi e si mantenga [...] L'altro lato del rapporto pratico è che, essendo termine ultimo il nostro fine e non le cose naturali, le rendiamo mezzi [...], come per es. trasformiamo i cibi in sangue¹⁶².

Evidentemente, l'uomo possiede rispetto alla natura la prerogativa della *tecnica*, cioè l'ingegno per utilizzare gli enti di natura come *strumenti* per la realizzazione dei propri fini. A un primo livello, li utilizza come strumenti di difesa e offesa di fronte alle forze della natura (intemperie, animali selvatici, ecc.): in questo caso la ragione umana opera "astutamente", nella misura in cui rivolge contro la natura i suoi stessi elementi (pensiamo al fuoco per ripararsi dal freddo o a un rudimentale strumento di caccia), procedendo a rideterminare la loro materialità attraverso un nuovo "significato d'uso". A un secondo livello, fa degli enti di natura un mezzo per il proprio sostentamento, cioè li assimila trasformandoli in alimento per la propria conservazione; il che è proprio più in generale dell'organismo animale, che è attivo nel processo di individuazione e assimilazione del proprio alimento così come del mezzo di soddisfazione del proprio istinto¹⁶³. Si registra qui una specie di tensione interna al pratico. Da una parte, l'uomo fa dell'utilizzo autocosciente e strategico della natura proprio il modo per emanciparsi dalla naturalità degli impulsi, raffinando via via la complessità delle tecniche – fino a configurare una vera e propria *scienza della tecnica* – e dei suoi stessi bisogni. D'altra parte, l'emancipazione non può dirsi compiuta perché: a) come osservato, l'uomo non si emancipa dalla dialettica naturale del bisogno, la stessa che agisce sull'animale¹⁶⁴; b) il rapporto col mezzo è un rapporto di *reciproca dipendenza*, siccome l'uomo dipende dalla natura per la sua stessa conservazione così come quella dipende da lui nella determinazione di se stessa. Al punto che, leggiamo nello *Zusatz* al §359, il processo pratico è un «rapporto di non-libertà» anche per l'uomo,

¹⁶¹ Emblematico è il seguente passo: «noi usiamo le cose naturali, le trasformiamo in mezzo, diamo ad esse un altro aspetto, un'altra determinazione da quella che esse hanno in sé. Io mutò così le cose naturali, cioè io supero le qualità in esse, le pongo come qualcosa di negativo. Oppure noi consumiamo interamente le cose naturali». (*Vorl. 1821/22*, 203 [29]).

¹⁶² *Zus.* §245, 1176 (93).

¹⁶³ Cfr. *Enz. C.*, §§357-366.

¹⁶⁴ Cfr. *WdL III*, 166 (849): «Coi suoi strumenti l'uomo domina la natura esteriore, anche se per i suoi scopi le resta anzi soggetto».

che si trova nello «sgradevole sentimento del bisogno» ma, come già l'organismo animale, ha la capacità di sopportare in sé tale contraddizione che è «privilegio delle nature superiori»¹⁶⁵.

Restano alcune annotazioni da svolgere. In primo luogo, è opportuno accentuare il principale limite del pratico in relazione al tema di queste pagine. Ciò in cui fallisce il pratico, e che del resto fuoriesce totalmente dal suo interesse, è rapportarsi alla natura *come tale*. Questo compito richiede infatti che la natura sia colta nella sua oggettività e nella sua universalità, ma il rapporto pratico: a) non coglie propriamente l'oggetto e nemmeno lo tematizza, ma lo assoggetta e in questo senso è un rapporto paradossalmente «troppo idealistico, troppo soggettivo»¹⁶⁶ – da questo punto di vista, nota Hegel con una certa ironia, gli animali «non sono così irragionevoli come la metafisica che considera che la natura non debba essere conosciuta; essi afferrano la cosa e la distruggono»¹⁶⁷; b) non coglie l'universalità della natura, ma si arresta alla singolarità e al consumo locale. Infatti, l'unità della natura è presente bensì, ma solo come generale resistenza all'attività dell'uomo, come negatività da togliere immediatamente¹⁶⁸. Solo tenendo conto di questo comprendiamo come Hegel possa scrivere senza contraddizione che «il rapporto pratico ha a che fare soltanto con singoli prodotti della natura o con i lati singoli di questi prodotti»¹⁶⁹ e che in esso «si dà la totalità, ma solo nella forma dell'unità»¹⁷⁰.

In secondo luogo, verrebbe da chiedersi se il rapporto pratico con le cose sia insito nell'uomo come sua caratteristica originaria ed essenziale. Quanto visto sinora ha infatti portato ad assumere che nel

¹⁶⁵ *Zus.* §359, 1151-1152 (492-293). Cfr. *ibidem*: «Soltanto in quanto volontà gli uomini reputano di essere liberi; ma proprio qui sono in rapporto a un reale, a un esterno; soltanto nel volere razionale che è il momento teoretico, [...], l'uomo è libero». Nelle *Lezioni di estetica*, quando Hegel è intento a caratterizzare la manchevolezza del bello naturale rispetto al bello d'arte, troviamo un passo di grande chiarezza a riguardo. «Il singolo animale per es. è immediatamente incatenato ad un determinato elemento naturale, aria, acqua, terra, da cui è determinato tutto il suo modo di vita [...] L'animale, inoltre, nella sua autoconservazione resta sempre in uno stato di sottomissione alla natura esterna, al freddo, alla siccità, alla mancanza di nutrimento [...]. L'organismo *umano* nella sua esistenza corporea rientra, se pur non in egual misura, in un'analoga dipendenza dalle forze naturali esterne ed è esposto all'identica accidentalità» (*Äst.*, 152 [169]); come *corpo*, l'uomo manifesta la stessa limitatezza dell'animale, a questo livello non può essere soggetto artistico. Anche ivi, 47 (46) Hegel è chiaro nell'indicare il rapporto di reciproca dipendenza tra desiderante e desiderato, in un contesto in cui si tratta di discernere la fruizione artistica dall'apprensione meramente sensibile (pratica) dell'oggetto e da quella dell'*Intelligenz* (teoretica). La strumentazione concettuale impiegata qui è la medesima delle nostre pagine: la «considerazione artistica» si distacca dal pratico perché lascia essere l'oggetto, dal teoretico perché si interessa ad esso nella sua «esistenza singola» e non lo trasfigura in concetto universale (ivi, 48 [47]).

¹⁶⁶ *Vorl.* 1823/24, 486 (25). Cfr. *Vorl.* 1825/26, 759: «Das Verbrauchen ist das reelste Idealisiren der Naturdinge».

¹⁶⁷ Questa osservazione apre a una prospettiva molto interessante, che abbiamo già accennato e che svilupperemo: il pratico sarebbe un modo di comportamento che adotta non solo l'uomo, ma anche l'organismo animale; infatti, la dialettica del bisogno appartiene all'organismo vivente come tale, in quanto processo dell'uscire da sé per costituirsi come soggetto. Ovviamente, aggiungiamo, l'uomo differisce dall'animale per la complessità delle strategie che adotta e la capacità di averne coscienza e organizzarle riflessivamente. L'uomo ha una *tecnica* ma l'animale no: nella caccia, per esempio, è l'uomo ad usare uno *strumento* come medio per la realizzazione del fine, mentre l'animale usa solamente la sua dotazione naturale. Il passo riportato pare il calco di *PhG*, 69 (77), dove Hegel attribuisce agli animali una vera e propria «saggezza» intorno alla nullità dei sensibili, consistente nel protendere ad essi e a provvederli senza posa, cioè a consumarli. Cfr. anche *JS III*, 169 (141): «l'appetito animale è l'idealismo dell'oggettualità, certezza che essa non è nulla di estraneo».

¹⁶⁸ Cfr. *Vorl.* 1823/24, 478 (20): «la natura universale non si lascia adattare, usare per i nostri fini».

¹⁶⁹ *Zus.* §245, 1176 (93).

¹⁷⁰ *Vorl.* 1821/22, 203 (29).

considerare praticamente la natura l'uomo si comporti essenzialmente come essere naturale e che quindi il pratico sia costitutivo della grammatica naturale dell'uomo; il fatto che ne derivi un raffinamento delle tecniche autocoscienze e culturale non ne contraddice la naturalità, poiché naturale è la dialettica dell'appetito e altrettanto connaturata all'uomo la progettualità con cui quella viene sviluppata. È un passo delle *Lezioni di estetica* a incoraggiare questa lettura. In un luogo come l'introduzione in cui la tematica del naturale è riconsiderata (difettivamente) in relazione al bello artistico, Hegel è intento a caratterizzare l'opera d'arte come prodotto esclusivo dell'attività umana. In particolare, vi leggiamo, «l'uomo come spirito si raddoppia» dalla sua naturalità grazie alla capacità di appercepirsi; lo fa *teoreticamente*, attraverso la presa di coscienza del suo interno, e *praticamente*, «in quanto ha l'impulso di produrre e parimenti riconoscere se stesso in quel che gli è immediatamente dato, in quel che è per lui esistente esternamente. Egli realizza questo fine trasformando le cose esterne su cui imprime il sigillo del suo interno ed in cui ritrova ora le sue proprie determinazioni»¹⁷¹. Ciò che ci preme sottolineare è che l'impulso trasformativo nei confronti delle cose è riferito qui al bambino, il cui primo impulso «porta in sé questa trasformazione pratica delle cose esterne; il fanciullo lancia delle pietre nel fiume ed ammira i cerchi che si disegnano nell'acqua come opera in cui acquista l'intuizione di ciò che è suo»¹⁷². L'attitudine pratica, ne abbiamo conferma, è da considerarsi a tutti gli effetti inscritta nella grammatica *naturale* dell'uomo.

Infine, la caratterizzazione del pratico non è esente da specifiche connotazioni culturali ed epocali; il che rimanda al fatto che è possibile intendere questi modi come caratterizzati storicamente, ma non confuta quanto abbiamo appena concluso sul pratico come caratteristica dell'uomo in quanto tale¹⁷³. Così, per esempio, Hegel ha esplicitamente in mente il popolo greco, il quale «prima venera Cerere e Bacco, poi consuma il loro dono con una certa ironia»¹⁷⁴. Parimenti, Hegel pensa a una certa teologia cristiana volta a mostrare nella natura un segno della provvidenza divina e della sua benevolenza per l'uomo, che ne è signore, utente e fine ultimo; così come, ovviamente, i presupposti concettuali della filosofia baconiana¹⁷⁵. Se guardiamo, poi, al capitolo fenomenologico sulla “lotta” tra Illuminismo e

¹⁷¹ *Äst*, 41 (39). Come si vede, viene qui accentuato il lato produttivo e spirituale dell'atteggiamento pratico.

¹⁷² *Ivi*, 41 (40).

¹⁷³ Le due letture, come sopra argomentato (cfr. cap. 1, §4), non si escludono.

¹⁷⁴ *Bern.*, 4 (24); in *Zus.* §245, 1176 (93), Hegel cita anche l'*Antigone* di Sofocle: «più dell'uomo nulla è tremendo / nulla inerme attende dal futuro» (vv. 332-333).

¹⁷⁵ Petry (*Petry*, 293) cita i *Libri Sententiarum* di Pier Lombardo (II i 8) e il *De sapientia veterum* di Bacone, dove leggiamo: «L'uomo, se guardiamo alle cause finali, può essere considerato il centro del mondo; tanto che, se non ci fosse, le rimanenti cose sembrerebbero un tutto astratto, privo di fine o di scopo, come fosse una scopa sfasciata [...]. Perché tutto il mondo è al servizio dell'uomo; e non c'è nulla da cui egli non tragga uso e frutto. Le piante e gli animali di ogni genere sono fatti per fornirgli dimora e riparo oppure vestiario, cibo o medicinali, o ancora per alleggerire il suo lavoro o dargli piacere e conforto; al punto che tutte le cose sembrano provvedere non a se stesse ma all'uomo» (*The works of Francis Bacon*, 7 voll, London, 1889-1892, p. 747; tr. nostra). L'idea era poi stata ripresa dal pastore protestante Jacques Abbadie nel *Traité de la Vérité de la religion chrétienne* (1684).

fede, vediamo come l'utile (*das Nützliche*) divenga, nella lettura hegeliana, la categoria attraverso cui l'*Aufklärung* interpreta non solo il rapporto tra l'uomo e le cose, ma tra l'uomo e l'uomo, addirittura tra la religione e l'uomo; il che è il risultato dell'alienazione dell'universale che l'Illuminismo ottiene attraverso una dialettica unilateralmente condotta contro la fede¹⁷⁶.

Il risultare del rapporto di alienazione con la natura da un più generale rapporto di alienazione con dio e gli uomini è un tema su cui Hegel si era già soffermato negli scritti giovanili. Vorremmo allora proporre un breve riferimento non al già citato *Systemfragment*, che pure è di decisiva importanza per capire questa implicazione, ma alla sezione sullo "spirito del giudaismo" ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1799). Vi troviamo una caratterizzazione molto netta dell'ebraismo come esperienza segnata fin dalle sue origini dalla scissione e dall'opposizione: tra l'uomo e la natura, tra l'uomo e un Dio assolutamente trascendente, tra il popolo ebraico e gli altri popoli. Non è infruttuoso notare che tra questi tre rapporti alienati, il più originario di tutti – non a caso quello con cui si apre la trattazione – è quello tra uomo e natura. Infatti, la prima scissione si produce dalla condizione edenica, poi dalla natura terrena attraverso il diluvio universale. Storicamente – ma si tratta di accadimenti veterotestamentari, antecedenti ad Abramo che è il vero e proprio capostipite del popolo ebraico –, l'uomo si prova a ricolmare questa lacerazione per tre vie: a) la via di Noè, che coincide con la sottomissione della natura a un ideale pensato, cioè alla legge di Dio; b) la via di Nimrod, cioè il dominio reale sulla natura¹⁷⁷; c) la via della riconciliazione felice proposta da Deucalione e Pirra, i quali «invitarono gli uomini ad una nuova amicizia con il mondo, alla natura, fecero loro dimenticare con la gioia e il godimento la necessità e l'inimicizia [...] e resero la loro epoca madre di una natura rinata custode del fiore della sua gioventù»¹⁷⁸. Lo spirito del popolo ebraico si genera dunque nel solco di questa originaria opposizione, che si sarebbe ripercossa nell'isolamento del suo popolo così come nell'asperità delle sue terre, nella signoria assoluta di Dio e dei suoi ministri terreni, e avrebbe segnato il suo destino infelice. Quanto al nostro tema, la relazione di signoria sulla natura qui prospettata, oltre a rappresentare un caso concreto e storico dell'atteggiamento pratico che stiamo considerando, ribadisce un punto di nevralgica importanza, cioè che esso deriva da un'errata visione del rapporto tra uomo e natura come due finiti in opposizione, cui consegue inevitabilmente il soccombere di questa al dominio di quello, sia esso pensato (Noè) o reale (Nimrod)¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Cfr. *PhG*, "Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben", in part. 304 ss (373 ss). Il nesso teleologia-utilità è esplicito in *Enz.* 30, §205 Z., 362-363 (431).

¹⁷⁷ «Nimrod pose l'unità dell'uomo e lo istituì come l'esistente che rendesse pensati gli altri reali, cioè li uccidesse, li dominasse. Egli cercò di dominare la natura tanto che questa non potesse più costituire un pericolo per gli uomini; si pose "uomo arrogante e orgoglioso della forza del suo braccio" in uno stato di difesa contro di essa» (*Nohl*, 244 [376]).

¹⁷⁸ *Ivi*, 245 (377).

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, 246 (377): «Abramo fu guidato tra le genti straniere [...] dallo stesso spirito che lo aveva portato lontano dai suoi consanguinei: lo spirito di mantenersi in rigorosa opposizione verso tutto, il pensato elevato a unità dominante sulla

1.1. Dalla finalità esterna alla finalità interna

La considerazione degli oggetti della natura secondo questo rapporto [*scil.* pratico] dà luogo al punto di vista *teleologico* finito (§205). In questo punto di vista si trova il giusto presupposto (§§207-211) che la natura non ha in sé il suo scopo finale assoluto; ma se questa considerazione muove da fini particolari *finiti*, in parte li riduce a presupposti il cui contenuto contingente può essere per sé insignificante e insulso, e in parte il rapporto di finalità richiede per sé di essere inteso in un modo più profondo di quello costituito da rapporti esterni e finiti – richiede insomma il modo di osservare del concetto, che per sua natura è immanente in generale e, quindi, immanente alla natura come tale¹⁸⁰.

Nella seconda parte del breve paragrafo 245 della *Naturphilosophie* enciclopedica, Hegel stabilisce una importantissima ed esplicita analogia tra il rapporto pratico e la *theologische Beziehung* di cui ha trattato precedentemente nell'*Enciclopedia*, in particolare al termine della sezione sull'oggettività della *Logica*, nel capitolo intitolato appunto «Teleologia». Questo riferimento è di grande importanza, perché ci permette di capire, seppur lapidariamente formulato, lo sfondo concettuale che esiste dietro questi “modi di considerare la natura” e, più in generale, dietro l'intera elaborazione hegeliana di una struttura filosofica che sappia cogliere la vita della natura. La teleologia è, qui come nella *Scienza della logica*, il punto più altamente speculativo a cui possa arrivare il concetto proprio della tradizione filosofica in relazione all'oggettività ma anche, per ciò stesso, il punto di transizione all'unico modo opportuno di considerare il rapporto tra il concetto e l'oggettività: l'*idea*, la quale è esattamente unità del concetto e dell'oggettività, cioè oggettività adeguata al suo concetto¹⁸¹.

Nella teleologia il concetto, inteso come *scopo* particolare dell'individuo finito, si trova davanti un'oggettività che esso deve togliere per la propria realizzazione. Esso si origina dunque dalla scissione tra soggetto e oggetto che in questa sezione della logica si tratta di superare. (Il fatto che, come è stato notato, il modello che governa questo processo sia «principalmente l'operare umano tecnico-pratico, quella forma di attività che si può far rientrare nella categoria aristotelica della *poiesis*»¹⁸², evidenzia la parentela concettuale, peraltro esplicitata da Hegel, tra i due momenti che stiamo considerando). Nello specifico, la relazione teleologica «è il sillogismo, nel quale lo scopo soggettivo si congiunge con l'oggettività ad esso esterna per mezzo di un termine medio, che è l'unità

natura infinita e ostile. Infatti *nell'ostilità la sola relazione possibile è la relazione di dominio*». Sul tema cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 23-27 (corsivo nostro); C. Jamme, «*Jedes Lieblose ist Gewalt*». *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung in Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, hrsg. von C. Jamme und H. Schneider, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 1990, in part. pp. 144-147. Hegel nel caratterizzare il popolo ebraico ha in mente la condizione coeva del popolo tedesco, tra cui si attende un nuovo Teseo che sappia porre fine ai «particolarismi e le singolarità degli uomini» e ricostituire l'unità *organizzata* di uno stato tedesco (*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig: Meiner, 1913, p. 136; tr. it. *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. Cesa, Torino: Einaudi, 1972, p. 131). Cfr. su questo F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento: Verifiche, 1980, pp. 33-42.

¹⁸⁰ *Enz. C.*, §245, 235 (92).

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, §213, 215 (198).

¹⁸² F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, in «Verifiche», 19, 1990 (1), p. 185. Siamo in larga parte debitori a questo saggio per la ricostruzione che svolgiamo in questo paragrafo.

entrambi, come l'*attività conforme allo scopo*, e come l'oggettività posta immediatamente sotto lo scopo, il *mezzo*»¹⁸³, schematizzabile come segue: scopo (s) – mezzo (m) – oggetto (o) – realizzazione dello scopo (s'). Nel rapporto teleologico, difatti, lo scopo ha davanti un mondo che gli preesiste e gli è indifferente (oggetto), la cui oggettività esso elabora (mezzo) senza produrla da sé. Questo scopo soggettivo è finito sotto due aspetti: dal lato della forma, perché è limitato da questa oggettività; dal lato del contenuto, perché mira a un contenuto sempre particolare e finito. Il mezzo della realizzazione è, dal canto suo, un medio «spezzato in due momenti [...] l'attività e l'oggetto»¹⁸⁴, dove l'attività è indifferente all'oggetto – in essa la qualità dell'oggetto non rappresenta una determinazione essenziale – e parimenti l'oggetto è indifferente all'attività e alla forma che riceve da questa, passivamente. Finito è anche il prodotto finale: «lo scopo raggiunto è perciò solo un oggetto, che è anche, a sua volta, mezzo o materiale per altri scopi; e così via all'*infinito*»¹⁸⁵. Infatti, una volta che è stata realizzata la virtualità insita nel mezzo ed è stato reso prodotto, tale prodotto diventa oggetto d'uso o di consumo per un fine nuovamente esterno¹⁸⁶. Come si vede, lo scopo così inteso e opposto a un'oggettività data che si tratta di togliere; esso si trasforma nell'opposto di ciò che cerca, perché si arresta al livello dei *mezzi* e non perviene allo scopo oggettivo. Lo stesso rapporto tra i termini del sillogismo (fine-mezzo, mezzo-oggetto, oggetto-fine) dovrebbe essere mediato a sua volta da un fine esterno, all'infinito. Questo è il livello di quella che Hegel definisce «finalità esterna» o «finalità finita», che è contrassegnata dalla reciproca estraneità tra concetto e oggetto, dall'esteriorità di ogni momento rispetto all'altro e dalla complessiva finitezza e strumentalità del processo.

Eppure, il discorso non è così semplice, perché la teleologia sembra esibire un grado maggiore di razionalità, che la porta al di là della finalità esterna¹⁸⁷. Infatti, da una parte la teleologia si comporta «astutamente», nella misura in cui, una volta innescato il sillogismo, lascia che questo si compia attraverso le interazioni meccaniche che sono proprie della causalità naturale, cui rimane esterna – il fine «non entra esso stesso direttamente in gioco, non si sottopone al rischio dell'usura dei rapporti meccanici e chimici»¹⁸⁸; d'altra parte, guida lo sviluppo dall'interno, come principio stesso della

¹⁸³ *Enz. C.*, §206, 212 (194-195). Si pensi a un attrezzo (aratro) che è medium tra l'aratore (s) e l'aratura (s').

¹⁸⁴ *Ivi*, §208 Anm., 212 (195).

¹⁸⁵ *Ivi*, §211, 214 (197).

¹⁸⁶ Si pensi per esempio a un materiale come la ceramica, elaborata nella forma (ad essa indifferente) del vaso, che è il prodotto dell'attività esercitata su di essa. Il vaso è bensì lo scopo di questa prima attività, ma a sua volta servirà come mezzo per un altro scopo (stivare l'acqua o i viveri, per esempio), a sua volta ad esso estrinseco; e così via.

¹⁸⁷ V. Verra ha brillantemente svolto questo complesso nodo concettuale in V. Verra, *La razionalità della teleologia in Hegel* in *Id.*, *Su Hegel*, cit., in part. pp. 177-185. Siamo debitori a queste pagine per la ricostruzione che svolgiamo.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 181. Cfr. *Bern.*, 4 (24): «questo mezzo è l'astuzia della ragione: egli [*scil.* l'uomo] si mantiene integro, e si serve in generale delle cose per i suoi scopi». I rapporti meccanici e chimici non sono tolti dalla teleologia, che piuttosto li lascia agire salvo però ricomprenderli secondo una processualità ad essi inaccessibile. Verra ritrova poi questo tipo di razionalità della teleologia, a un tempo estrinseca ed immanente ai suoi contenuti, nell'operare della ragione all'interno della storia, dove ad essere messe in gioco non sono gli oggetti ma le passioni degli individui.

mediazione tra i termini. Nel «concludere il fine con sé attraverso il mezzo della realizzazione», infatti, «si ha essenzialmente la negazione dei termini [...], della soggettività immediata [...] e della oggettività immediata»¹⁸⁹: la teleologia porta a verità la natura apparentemente separata tanto dello scopo dall'oggetto quanto dell'oggetto dallo scopo e li congiunge sillogisticamente nel fine realizzato, che è l'unità "quieta" di oggetto e scopo. Trovandosi come principio di mediazione della sua stessa attività, la teleologia trapassa ad una modalità superiore di comprendere l'immanenza del concetto nell'oggettività, cioè la permanenza nel divenire: la *vita*.

È, questa, l'unica struttura logica che possa comprendere opportunamente l'automediazione oggettiva del concetto, che non consiste in una produzione estrinseca dell'identità tra concetto e oggetto (scopo) ma un'autodeterminazione immanente del concetto *nell'oggetto*, una particolarizzazione di quello in questo. Allora, l'esteriorità non è più posta come un "dover-essere", un "tendere", ma come una totalità concreta completamente permeata dal concetto, che ponendola vi si produce. Il concetto non è più il *principio* della mediazione di contenuti, ma l'*attività* di questa mediazione attraverso i propri contenuti, che non ne sono separati ma anzi la costituiscono organicamente. In questo modo, ogni momento singolo diviene l'intero sillogismo, perché a un tempo lo produce e ne è prodotto. È nella struttura logica della vita naturale, processuale ed autoreferenziale, che l'automediazione del concetto conosce una sua prima ed immediata esposizione: «il vivente è il sillogismo, i cui momenti sono essi stessi in sé sistemi e sillogismi, ma sillogismi attivi, processi, e, nell'unità soggettiva del vivente, un *solo* processo»¹⁹⁰. Nel processo vitale, infatti, l'oggetto non è più asservito a un fine che gli è imposto esternamente, ma ricompreso come momento di un'attività che lo ricostituisce qualitativamente e al di fuori della quale esso è un nulla: come se il concetto operasse un "inglobamento" dell'oggetto oppure, restando fedeli a Hegel, una sua «assimilazione».

Il punto è che tutto questo apparato concettuale è dispiegato da Hegel già nel caratterizzare la teleologia. Egli sembra procedere come se della teleologia, che immediatamente si presenta come finalità esterna, si trattasse di estrarre la sua verità, cioè la finalità interna. Si tratta, cioè, di mostrarne le potenzialità facendola tramontare. Non sorprende allora che nei paragrafi dedicati alla teleologia si trovino dei motivi che sono piuttosto da attribuire a un momento superiore, alla vita: in particolare, il bisogno e l'appetito come esempi di «contraddizione sentita, che trova *luogo* dentro lo stesso soggetto vivente», la loro esecuzione come attività del «negare questa negazione», la soddisfazione come ciò che «restaura la pace tra il soggetto e l'oggetto», ristabilisce il *Selbstgefühl* e toglie

¹⁸⁹ *Enz. C.*, §204 Anm., 211 (194).

¹⁹⁰ Ivi, §217, 219 (202-203).

l'illusoria indipendenza di entrambi¹⁹¹. In breve, il complesso di operazioni organiche che già conosciamo e che Hegel chiama *Tätigkeit des Mangels*, "attività della mancanza"¹⁹². La teleologia prelude a un suo superamento quando si tratta di concepire la processualità con cui il vivente struttura se stesso nelle sue estrinsezioni. Essa si è presentata *immediatamente* come finalità esterna, come opposizione e finitezza, ma se opportunamente analizzata si riscatta ad un livello di razionalità superiore, quello della finalità interna, che pure non può opportunamente spiegare. In questo senso, la teleologia è il trapasso dalla finalità esterna alla finalità interna, e per ciò stesso non è del tutto l'una ma non è *ancora* l'altra. Al fine come «universale concreto»¹⁹³ potrebbe accedere solo al prezzo di abbandonare lo scopo, irrimediabilmente soggettivo e finito: solo al prezzo di superare sé stessa.

Si deve accedere dunque a un nuovo dominio, quello dell'Idea. Se il limite della teleologia era di arrestare soggetto e oggetto nella finitezza, qui soggetto e oggetto non sono più opposti. L'universale concreto è l'attività della forma che producendo se stesso produce a un tempo il suo contenuto: non è l'universale vuoto dell'intelletto, ma un universale che produce in sé la propria determinazione e tale che il particolare non gli è esterno ma è immanente alla sua autoproduzione. Hegel licenzia la teleologia in favore di una nuova struttura concettuale che possa cogliere questa attività di interna produzione della forma e del contenuto, cioè esattamente la *forma* di quella processualità che la teleologia spezza in momenti separati. Ne trova una prima manifestazione nell'autorganizzazione dell'organismo, che dell'idea logica costituisce la prima manifestazione. In questo caso, infatti, le parti del processo sono «membra» che a un tempo producono il processo vitale e ne sono prodotte: sia che si tratti degli organi che lo costituiscono internamente, sia che si tratti dell'esteriorità che esso assimila. L'organismo è causa ed effetto di se stesso, ogni parte a un tempo pone la totalità del processo e ne è posta, secondo una causalità non di tipo lineare causa-effetto ma di tipo circolare¹⁹⁴. Di fronte agli organismi, il riferimento a una finalità esterna non fa presa, perché a guidarne i processi biologici interni è solo il fine della continua autoconservazione e autoproduzione: l'organismo è, per

¹⁹¹ *Enz. C.*, §204 Anm., 210 (193). Cfr. *ibidem*: «L'appetito è, per così dire, la certezza che il soggettivo è soltanto unilaterale e non ha nessuna verità, non più dell'oggettivo. L'appetito è, inoltre, l'esecuzione di questa certezza: esso reca in atto il superamento di questo contrasto [...] e di questa loro finità».

¹⁹² *Zum M.*, 280 (54). Come nota S. Achella, il fatto che Hegel usi il sostantivo *Tätigkeit* e non *Handlung* chiarisce che ciò che s'intende è non un agire intenzionale ma una «attuosità inintenzionale» (S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna: il Mulino, 2019, p. 173).

¹⁹³ *Enz. A.*, §153, 93 (99).

¹⁹⁴ Cfr. *JS III*, 120 (103): «l'intero è la sostanza universale, il fondamento [*Grund*], come la totalità risultante, e lo è come realtà. Esso è l'uno, che nelle sue parti contiene le parti in sé collegate nella loro libertà». Già Goethe, del resto, si era confrontato con l'autofinalità del vivente: cfr. J.W. Goethe, *Studie nach Spinoza in Berliner Ausgabe*, Bd. 18, p. 140; tr. it. in *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Parma: Guanda, 1983, p. 124: «ciò che chiamiamo parti di un essere vivente, è talmente inseparabile dal tutto che le stesse parti possono essere soltanto nel e con il tutto; e né le parti possono essere adoperate come misura del tutto, né il tutto come misura delle parti». Sull'influenza di Goethe nell'elaborazione hegeliana dell'organismo cfr. O. Breidbach, *Das organische in Hegels Denken. Studien Zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, cit.

definizione, «*Selbstzweck*»¹⁹⁵. A questo livello, concetto e oggettività si compenetrano come fanno anima e corpo, dove questo non è che l'interno determinarsi e particolarizzarsi di questa¹⁹⁶. Siamo con ciò passati alla «finalità interna», che la teleologia ha lambito ma non realizzato, l'unica struttura logica che possa cogliere propriamente la vita degli esseri organizzati. Con ciò veniamo ai due nomi che stanno sullo sfondo di questo discorso: Kant e Aristotele¹⁹⁷.

1.1. Kant ed Aristotele

1. Quanto a Kant, la ricezione della terza *Critica* è fondamentale per la genesi dell'impianto speculativo hegeliano e per il suo maturo sviluppo¹⁹⁸. La distinzione tra finalità esterna e finalità interna e l'assegnazione solo a quest'ultima della prerogativa di cogliere la finalità della natura è da considerarsi come una delle acquisizioni principali e fondamentali della *Critica della capacità di giudizio teleologica*¹⁹⁹. È lo stesso Hegel a riconoscerlo, quando nella *Scienza della logica* scrive che uno dei grandi meriti di Kant «consiste nella distinzione da lui stabilita fra finalità relativa o *esterna* e finalità *interna*. In quest'ultima egli ha aperto la via al concetto della *vita*, all'*Idea*»²⁰⁰. Eppure, nell'analisi critica che Hegel svolge della teleologia – di quella finalità esterna che Kant avrebbe superato aprendo alla speculatività dell'idea – il riferimento è, esplicitamente, proprio Kant. Come si spiega questo passaggio apparentemente contraddittorio?

¹⁹⁵ *Zus.* §337, 1423 (377). È nella *Naturphilosophie* jenesa del 1805/06 che Hegel compie una prima ma già matura trattazione dell'"organico": cfr. *JS III*, 108-184 (93-153). Tra i vari luoghi enciclopedici, cfr. in particolare *Enz. C.*, §352, 353 (345): «Il vivente è, e si *conserva*, solo in quanto riproduce se stesso, non già in quanto è semplicemente, esso è soltanto, in quanto si fa ciò che è: è scopo che precede, e che insieme è soltanto il risultato». All'interno della vasta letteratura sull'organismo, si vedano: J.N. Findlay, *The Hegelian Treatment of Biology and Life*, cit.; O. Breidbach, *Das organische in Hegels Denken...*, cit.; D. von Engelhardt, *Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie*, in *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, cit., pp. 121-137; K.-H. Ilting, *Hegels Philosophie des Organischen*, cit.; L. Illetterati, *Vita e organismo nella filosofia della natura di Hegel*, cit.; più recentemente, L. Corti, J.-G. Schülein (ed. by), *Life, Organisms, and Human Nature. New Perspectives on Classical German Philosophy*, Basel: Springer, 2023.

¹⁹⁶ Cfr. *WdL III*, 183-184 (869-870). Quello che il fine come «universale concreto» garantisce è l'identità speculativa dell'inizio e della fine; se questi nella teleologia si relazionavano ancora come esterni (scopo – realizzazione), qui il fine è immanente al processo della sua produzione, è alla fine, mediatamente, ciò che era all'inizio, immediatamente: si *conserva*. In questo senso, l'organismo prefigura la processualità dell'assoluto: cfr. *Zus.* §337, 1421-1422 (376), *PhG*, 20 (17) e qui, cap. 1 nt. 75. Si tratta però di due processualità identiche nella forma ma non nel contenuto, che nell'organismo vivente è finito, nello spirito infinito. Approfondiremo questo tema nel prosieguo dell'elaborato.

¹⁹⁷ Cfr. per una ricostruzione J.-E. Pleines (ed.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

¹⁹⁸ Sul tema, che non possiamo ripercorrere per intero, rimandiamo al più volte citato saggio di F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita*, cit.; così come a H.F. Fulda, R.-P. Hortsman (hrsg. von), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart: Klein Cotta, 1990 e a Dahlstrom D.O., *Hegel's Appropriation of Kant's Account of Teleology in Nature*, in Houlgate S. (ed. by), *Hegel and the Philosophy of Nature*, cit., pp. 167-188.

¹⁹⁹ Cfr. *KU*, §63.

²⁰⁰ *WdL III*, 157 (837). Cfr. *Enz. C.*, §55 Anm., 93-94 (68-69); ivi, § 204 Anm., 210 (193).

Proveremo molto sinteticamente a delineare una risposta. Ciò che fa della terza *Critica* il luogo in cui Hegel può riconoscere il germe dello speculativo è, prevalentemente, la trattazione dell'organismo che Kant svolge nell'*Analitica del giudizio teleologico*, cui la trattazione hegeliana è largamente debitrice. L'organismo pone in scacco la spiegazione meccanicistica della natura, la quale si basa su una causalità di tipo unidirezionale (*nexus causalis*), e costringe a ricorrere a una causalità di tipo diverso, circolare e finale (*nexus effectivus*). Altrimenti non si comprenderebbe quella mirabile capacità degli enti organizzati di strutturare la propria attività avendo se stessi a un tempo come causa ed effetto. Il *Naturzweck*, infatti, è *causa sui*: a) relativamente alla specie, perché la conserva e riproduce (*generazione*); b) in quanto individuo, perché si produce (*crescita*); c) in quanto la *conservazione* delle parti dipende da quella della totalità delle altre, e viceversa – le foglie «sono sì prodotti dell'albero, ma lo conservano anche a loro volta»²⁰¹.

Tuttavia, Kant limita queste categorie a un dominio, quello del giudizio riflettente, che si riferisce alla possibilità umana di considerare tali fenomeni, ma non può pronunciarsi conoscitivamente sugli stessi: «questa necessità della connessione riguarda interamente il collegamento dei nostri concetti, e non la costituzione delle cose»²⁰². Il riferimento a una finalità irriducibile a quella meccanica non può mettere capo a una conoscenza vera e propria, perché tale finalità rimanda in ultimo al fondamento sovrasensibile della natura, che è inconoscibile. Infatti, *spiegare* esaurientemente questi fenomeni significherebbe cogliere nella loro articolazione il progetto di un autore intelligente del mondo, a cui tale finalità necessariamente conduce; ma intorno a questa suprema intenzione, separata com'è dall'esistenza naturale, il soggetto non può pronunciarsi definitivamente: la fisico-teleologia non può portare all'acquisizione di un Dio che dispone finalisticamente la natura, la teleologia non può rovesciarsi in teologia²⁰³. Questo avviene perché, come è stato notato²⁰⁴, Kant non può – né vuole – pensare una finalità “pura”, a prescindere dal riferimento a un'intenzione che la strutturi; in altri termini, ha in mente una finalità modellata sull'operatività tecnico-artistica, come gli riconosce Hegel nella *Lezione* del 1831 sulla prova teleologica dell'esistenza di Dio²⁰⁵. In questo modo, però, la «forza

²⁰¹ *KU*, §64, 372 (590). Di qui l'importante definizione: un *prodotto* organizzato della natura è «quello in cui tutto è fine e, vicendevolmente, anche mezzo» (ivi, §66, 376 [601]).

²⁰² Ivi, §68, 384 (623).

²⁰³ Cfr. ivi, §64, 74-76.

²⁰⁴ Cfr. F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita*, cit., p. 225: «Il rammarico espresso da Kant per non potere anche soltanto sperare che un giorno possa sorgere un Newton del filo d'erba dipende appunto dall'impossibilità di comprendere come un qualsiasi organismo possa essere prodotto da leggi naturali non ordinate da nessuna intenzione»; e ivi p. 187, 204.

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. von G. Lasson, Hamburg: Meiner, 1966, 158-171. Hegel rimprovera a Kant di essersi arrestato a un tipo di produttività tecnica e finita («in questo modo l'attività di Dio è un'attività finita. Quando produciamo qualcosa tecnicamente, allora dobbiamo prendere il materiale dall'esterno – l'attività è così limitata, finita; la materia sarebbe così sussistente per sé, come eternamente posta»: ivi, 161), di aver concepito un ordinamento teleologico che concerne solo la *forma* e presuppone la *materia*; separando forma e materia in Dio, Kant sarebbe pervenuto non ad una «sapienza assoluta» (*ibidem*) ma a una sapienza al più ammirevole, a un demiurgo che opera in modo finito; invece Dio è creatore della materia e della forma: «Die Tätigkeit Gottes selbst, die einfache

formatrice» che articola internamente l'organismo rimane una «proprietà insondabile»²⁰⁶, che non si può porre in analogia con alcuna causalità umana ed è conoscibile al più da un intelletto archetipo, ovvero un intelletto divino tale da cogliere intuitivamente il nesso tra particolare e universale che il giudizio riflettente costruisce²⁰⁷. Meccanismo e finalismo non si contraddicono e anzi sono integrabili nello studio della natura, a patto di limitare il secondo a un'idea regolativa che guida l'osservazione e organizza l'esperienza, non già a un principio che produca la conoscenza della stessa.

Grazie a questa sommaria ricostruzione, non è difficile vedere su cosa insista la critica hegeliana. Kant, pur opportunamente instradato, continuamente si toglie la verità proprio nel momento in cui è sul punto di coglierla²⁰⁸. La filosofia kantiana lambisce l'idea come identità di pensiero ed essere, soggetto e oggetto, giunge ad esigerla e prospettarla, ma si ferma alla soglia – ma ciò che sta alla soglia, scrive Hegel altrove, «spesso è proprio ciò che è più insoddisfacente»²⁰⁹. Alla ricerca della “legalità del casuale” che potesse spiegare la “tecnica della natura”²¹⁰, Kant si toglie dalle mani il risultato più vero: una volta intravista la finalità naturale, la chiude nelle maglie del giudizio umano e connettendola a un fondamento soprasensibile la separa dalle cose, cui pure essa inerisce essenzialmente²¹¹. L'antinomia tra finalismo e meccanicismo sarebbe stata da Kant non risolta, ma aggirata riducendo entrambi i principi oggettivi a massime soggettive da usare arbitrariamente a seconda del fenomeno in cui ci si imbatte²¹². La terza è bensì la più speculativa delle tre *Critiche*, punto di partenza per il filosofare che viene dopo il suo tempo; da lì bisogna muovere per comprendere la natura e per perfezionare il tentativo di congiungerla con la libertà dell'uomo e della

Einheit mit sich, die Form ist die Materie» (ivi, 160). Hegel richiama il §129 dell'*Enciclopedia* per mostrare che la materia priva di forma è un «Unding, eine reine Verstandesabstraktion» (ivi, 161). La *Lezione* del 1831 presenta rilevanti consonanze col nostro tema: per questo cfr. V. Verra, *Il sistema della vitalità in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 291-303.

²⁰⁶ «unerforschlichen Eigenschaft»: *KU*, §65, 374 (597).

²⁰⁷ Tale causalità, al più, può dirsi un «analogo della vita» (*ibidem*), ma questo metterebbe capo a una concezione ilozoistica o vitalistica della natura, inspiegabilmente animata in modo autonomo. In verità, l'unica analogia valida è con l'organizzazione di uno stato, dove vige la stessa circolarità tra tutto e membri; ma si tratta di un'analogia tratta dall'«idea», e non già dalla «realtà effettiva» (*ibidem*). Il passo deve aver particolarmente colpito Hegel che, come visto, già negli scritti francofortesi aveva il problema dello stato-organismo e considerava imprescindibile il legame tra filosofia (il sapere dell'intero) e politica (il progetto che ne consegue) già operativo in Platone: cfr. *Ros*, 189-190 (205-206).

²⁰⁸ Cfr. *VGPh III*, 550 (338).

²⁰⁹ *Enz. 30*, §205 Z., 363 (432).

²¹⁰ L'espressione *Technik der Natur* compare nella *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (1794), in particolare nel paragrafo VII intitolato «Von der Technik der Urteilskraft als dem Grunde der Idee einer Technik der Natur»: «Die Kausalität nun der Natur, in Ansehung der Form ihrer Produkte als Zwecke, würde ich die *Technik* der Natur nennen» (I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 10, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 1977, p. 32). Il testo dell'introduzione, che Kant abbandonò perché poco fruibile e troppo lunga, fu pubblicato parzialmente in appendice all'*Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben* (Riga, 1794) dello studente di Kant J.S. Beck, cui egli l'aveva affidato; il testo integrale fu rinvenuto nel 1890 a Rostock da Dilthey, avviatore dell'*Akademie Ausgabe*, e pubblicato per intero da Cassirer nell'edizione berlinese degli *Immanuel Kants Werke* (Berlin, 11 Bd., 1912-22).

²¹¹ Cfr. *WdL III*, 155 (835): «Quanto più il principio teleologico si connette col concetto di un intelletto *extramondano* e fu perciò favorito dalla pietà o devozione, tanto più sembrò allontanarsi dalla vera indagine naturale, che vuol conoscere le proprietà della natura non già come estranee a questa, ma come *determinatezze a lei immanenti*».

²¹² L'antinomia è presentata e sviluppata in *KU*, §§69 ss; Hegel la critica e confuta in *WdL III*, 154-160 (833-841).

sua destinazione morale, che è a tutti gli effetti il punto di approdo del giudizio teleologico. Eppure, bisogna di qui imboccare una via che da Kant fu solo intravista: l'idea.

Il trattamento hegeliano del debito kantiano, da questo punto di vista, è quantomeno ingeneroso. Infatti, nel porre l'equivalenza tra teleologia e finalità esterna fa giocare contro Kant un'acquisizione filosofica che gli appartiene. Addirittura, al §245 la teleologia kantiana, come finalità esterna, è posta in analogia con il comportamento pratico dell'uomo, che è un modo essenzialmente negativo di utilizzare e dominare la natura ponendosi come suo fine. Il che è certamente un motivo kantiano, ma non certo se intendiamo l'uomo come essere *fisico*, cioè come membro della catena naturale (il §63 è proprio dedicato ad escludere questa possibilità), bensì come essere *morale*, la cui libertà può essere assunta a ragione come *fine definitiva* della natura²¹³. Per Hegel, come si vede, superare Kant vuol dire congedarlo sul suo stesso terreno, evidenziando fino all'ingenerosità le contraddizioni in cui un pensiero dualistico come quello kantiano inevitabilmente incappa.

2. Rispetto ad Aristotele, il riconoscimento del debito hegeliano prevale sugli spunti critici²¹⁴.

Il concetto di fine come interno alle cose naturali, è la loro determinazione semplice, come per es. il germe di una pianta che nella sua possibilità reale contiene tutto quello che deve venire fuori nell'albero, e dunque come attività teleologica è diretta soltanto all'autoconservazione. Anche Aristotele ha già riconosciuto questo concetto nella natura e chiama questa attività ed efficacia [*Wirksamkeit*] *natura di una cosa*; la vera considerazione teleologica, e questa è la più alta, consiste quindi nel considerare la natura come libera nella sua peculiare vitalità²¹⁵.

Il passo è confermato dal giudizio enciclopedico: «La definizione, che Aristotele dà della vita, contiene già la finalità interna, e sta perciò infinitamente più in alto del concetto della teleologia moderna»²¹⁶. Per Hegel si tratta dunque di superare lo scacco posto da Kant alla finalità come massima soggettiva recuperando Aristotele e la sua concettualizzazione della finalità interna. Cercheremo di seguito, sia pur brevemente, di ricostruire i momenti salienti di questo procedimento.

Il riferimento è il capitolo VIII di *Fisica*, II, dove Aristotele scrive: «Se una casa fosse tra le cose generate dalla natura, sarebbe generata nella stessa maniera in cui nella realtà la genera l'arte; se invece le cose che sono per natura non fossero generate solo dalla natura, ma anche dall'arte, verrebbero generate dall'arte nello stesso modo in cui sono generate dalla natura»²¹⁷. Il grande merito

²¹³ Per l'uomo come *Endzweck* della natura cfr. *KU*, §§83-84. Per una confutazione della natura intesa come fine per l'uomo come "essere naturale" cfr. *ivi*, §63, 367 ss (581 ss); §67, 379 ss (609 ss).

²¹⁴ Per una ricostruzione dell'influenza del pensiero aristotelico su Hegel rimandiamo al classico A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, in part. pp. 201-233 per il debito della *Naturphilosophie* hegeliana in generale, pp. 325-248 per il tema qui trattato. Si veda anche, più in generale, Gentry G., *The concept of life in German Idealism and its Aristotelian roots*, in «Journal of the History of Philosophy», 61, 2023 (3), pp. 473-498.

²¹⁵ *Zus.* §245, 1177 (94).

²¹⁶ *Enz. C.*, §204 Anm., 210 (193). Si veda, per approfondire, la trattazione di Hegel in *VGPh II*, 302 ss. (318 ss.).

²¹⁷ *Arist., Phys.* II, 8, 199a12-15.

di questo passo, secondo Hegel, è quello di aver concepito un fine autonomo, indipendente da un'intenzionalità pensante ad esso esterna: «è assurdo pensare che non vi sia un generarsi in vista di un fine, se non si vede che il principio del movimento è capace di deliberazione»²¹⁸. Ciò che distingue la finalità naturale da quella tecnico-artistica è che la prima, ma non la seconda, ha in sé stessa il principio del movimento, l'ἀρχή κινήσεως che Platone assegnava all'anima solamente²¹⁹. Le cose di natura sono quelle che, «mosse in maniera continua da un determinato principio interno, pervengono a un fine»²²⁰. Hegel aderisce a questa concezione a tal punto da scrivere che in essa «è tutto il vero e profondo concetto del vivente, che deve considerarsi come fine autonomo in sé: alcunché di identico a sé, che si stacca da se stesso e nel suo estrinsecarsi rimane identico col suo concetto, – in una parola, l'idea che realizza se stessa»²²¹. Aristotele avrebbe prodotto il concetto della vita naturale: natura significa «appunto che una cosa diviene ciò che era già in lei fin da principio: è questa interna universalità e finalità che si realizza; sicché causa ed effetto sono identici, in quanto tutti i singoli membri sono relativi all'unità del fine»²²².

Per caratterizzare l'attività con cui il vivente realizza questa processualità a lui immanente, Aristotele si serve del termine ἐντελέχεια, che Hegel mutua perlopiù con *Wirklichkeit*, ma anche con *Thätigkeit* e *Wirksamkeit*²²³. Questa attività di autoconservazione rimanda a un tipo di causalità ibrida tra la causalità che principia il movimento rimanendone separata (ἐνέργεια ἀκινεσίας, propria dell'intelligibile) e quella propria dell'empirico, segnata dalla necessità, dalla temporalità e dalla contingenza; tale regione intermedia è oggetto di una δεύτερα φιλοσοφία, la φύσις, che si rapporta al suo oggetto, il mondo naturale, come regno dell'empirico che pure ha in sé il principio del movimento, cioè come un tutto vivente²²⁴. Mentre in Kant la caratterizzazione del vivente si limita ai processi che lo articolano internamente, in Aristotele l'attività dell'autoconservazione è tale se include in sé anche e soprattutto l'esteriorità. Il vivente è infatti il processo della sua scissione in un'esteriorità che riporta a sé nella sua conservazione, un processo di cui esso stesso è principio: la vita è proprio questa attività di autoscindersi e di realizzarsi nella divisione, che Hegel avrebbe concettualizzato nel frammento *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*²²⁵. Nel

²¹⁸ Ivi, 199b26-28. In *VGPh I*, 382 ss (366 ss.) Hegel riconosce in Anassagora la prima teoria di una finalità oggettiva e immanente, distinta dall'agire tecnico, poi (393 ss [377 ss.]) sviluppa la relativa critica che Socrate propone nel *Fedone* e che, a giudizio di Hegel, sarebbe viziata da una concezione del fine intellettualistica, coscienziale.

²¹⁹ Cfr. per esempio Arist., *Phys.* II, 8, 198b1; *Met.* V, 1019a15.

²²⁰ Arist., *Phys.* II, 8, 199b15-17.

²²¹ *VGPh II*, 305 (321).

²²² *Ibidem*.

²²³ Nell'appropriarsi dell'aristotelica *entelecheia*, Hegel era certamente passato dalla concezione leibniziana dell'«attività originaria» che guida da dentro il *conatus* della monade: cfr. F. Chiareghin, *Finalità e idea della vita*, cit., pp. 146-151.

²²⁴ Cfr. Arist., *Met.* VII, 11, 1037a14-15; F. Chiareghin, *Finalità e idea della vita*, cit., p. 229.

²²⁵ *Zum M.*, 276-280 (50-54). Cfr. *Enz. A.*, §268, 158 (169): «la vita è essenzialmente il concetto, che si realizza mediante autoscissione e riunificazione».

rapportarsi all'esteriorità, il vivente non opera sulla base di una operatività di tipo *poietico* (es.: lavoro un materiale per farne un oggetto d'uso), ma sulla base di una operatività di tipo *pratico*: «la vita è πράξις, non ποιήσις»²²⁶. Questo è visibile già nell'attività più immediata dell'organismo, l'istinto, che va preso come esempio originario di autofinalità inintenzionale: esso si volge fuori di sé in vista della sua propria realizzazione²²⁷. Ora – e qui sta il punto – l'istinto dell'organismo, riscontrabile già nell'animale, prefigura a livello elementare le attività più complesse dell'uomo: l'operatività del vivente ha infatti una profonda affinità con l'operare pratico-politico dell'uomo, caratterizzato dall'autodeterminazione secondo un fine immanente. Tra i due livelli esiste secondo Aristotele una medesima processualità: il passaggio non è un salto, bensì una trasformazione del contenuto, dai fini immediati del vivente ai fini pratici dell'uomo. In questi luoghi aristotelici si trova secondo Hegel la giusta concettualizzazione del rapporto che intercorre tra organismo animale e umano, tra operatività istintuale dell'organismo e operatività riflessiva dell'uomo; in una parola, tra natura e libertà.

Per cogliere questo aspetto, occorre citare un altro luogo aristotelico, che deve aver esercitato un forte influsso su Hegel, per quanto la citazione non sia esplicita. Si tratta dell'indicazione presente nel *De divinatione per somnum* secondo cui la natura è demonica, non divina²²⁸. Hegel, come osserva Franco Chiereghin, deve averla in mente quando, a proposito del teleologico, osserva che vi si trova «il giusto presupposto» che la natura «non ha in sé il suo scopo finale assoluto»²²⁹. In che senso vanno interpretate queste parole, che a prima vista potrebbero suggerire come unica conseguenza la finalità esterna e a sua volta la natura assoggettata all'uomo che vediamo nel pratico?

Per quanto la vita naturale esprima l'autofinalità circolare del concetto, essa presenta l'universalità solo dal punto di vista della *forma*, non del contenuto. Il processo in cui il vivente si iscrive circolarmente è il processo della vita, che esso produce come singolo e riproduce come *genere*; eppure, il vivente non può che scontrarsi con la finitezza della sua stessa individualità. Vivendo, il vivente esperisce la contraddizione di essere sempre oltrepassato da se stesso; ma tale contraddizione, che è la sua stessa ragion d'essere, si pone come un limite invalicabile quando gli sopravviene la morte biologica. A questo livello il vivente riconosce la sua inadeguatezza rispetto all'universalità, sua «malattia originaria» e «germe innato della sua morte»²³⁰. Con la morte, la sua vita si rivela come

²²⁶ Arist., *Pol.* I, 4, 1254a7.

²²⁷ Cfr. *Enz. C.*, §360 Anm., 361 (493): «L'istinto è l'attività finalistica operante in modo inconsapevole». Nello *Zusatz* allo stesso paragrafo leggiamo: «Siccome l'impulso [*Trieb*] può essere soddisfatto soltanto attraverso azioni del tutto determinate, appare come istinto [*Istinct*] in quanto sembra essere una scelta compiuta con la determinazione di un fine. Siccome però l'impulso però non è un fine consapevole, l'animale non sa ancora i suoi fini come fini, e questo agente che opera inconsciamente secondo fini Aristotele lo chiama φυσικς» (*Zus.* §360, 1552 [493]).

²²⁸ Id., *De divinatio.* 2, 463 b 14.

²²⁹ *Enz. C.*, §245, 235 (92).

²³⁰ Ivi, §375, 375 (367). Torneremo su questo punto al cap. 3, §3.3.

una delle infinite specificazioni della vita intesa come processo universale di continua degenerazione e rigenerazione. L'esistenza del vivente non può essere, come in Kant del resto, un fine in sé, perché «rimanda ad altri individui in una indefinita ripetizione della propria finitezza che non perviene mai a eguagliare l'infinità della forma, che pure gli è immanente»²³¹. Per dirla con la *Fenomenologia dello spirito*: «la natura organica non ha alcuna storia; dal suo universale, che è la vita, essa decade immediatamente nella singolarità dell'esistenza; [...] il tutto in essa non si dà, e non vi è dato, perché qui esso non è *per sé* come totalità»²³². La capacità di superare questa immediatezza non è propria solamente dell'assoluto – vita che «sopporta la morte e in essa si mantiene»²³³ – ma già del singolo uomo, a cui «spetta non soltanto la semplice ripetizione di sé in un altro individuo, ma di essere libero per l'universale e di realizzarlo nella propria singolarità esistente come scopo incondizionato»²³⁴. Attraverso l'ammaestramento aristotelico, Hegel ritiene così superata la scissione stabilita da Kant tra natura e libertà, tra causalità intelligibile e causalità fenomenica: tra i due tipi di causalità corre una processualità comune. L'uomo ha, rispetto all'animale, la possibilità di accedere a un “fare universale”, quello dello spirito: può con le sue opere «imprimere» nel corso del divenire «il segno di un fine in sé compiuto, che trasforma l'istante in un'occasione di eternità»²³⁵. Ovverosia può affrancarsi dalla transitorietà, che dell'organismo naturale costituisce l'invalidabile limite²³⁶.

1.3. Ambivalenza del pratico

Volendo riavvolgere il filo della nostra argomentazione, si è visto che il rapporto pratico è posto da Hegel in esplicita identità con la relazione teleologica da lui trattato nella *Scienza della logica*. Questo accostamento è più problematico ma anche più fecondo di quanto sembra. Infatti, come abbiamo cercato di mostrare, la teleologia accenna alla finalità interna, senza realizzarla. La finalità interna, che è propria dell'organismo, si determina internamente come processo di coordinazione degli organi vitali ed esternamente come processo di assimilazione dell'esteriorità, innescato dall'impulso (bisogno, appetito, istinto); nell'uno e nell'altro caso, l'organismo è presente come fine immanente

²³¹ F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita*, cit., p. 222.

²³² *PhG*, 165-166 (201).

²³³ Ivi, 27 (24).

²³⁴ F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita*, cit., p. 228-229.

²³⁵ Ivi, p. 229. Chiereghin riporta un'annotazione presente solo nell'*Enciclopedia* del '17 (*Enz. A*, §154 Anm.), in cui Hegel poneva in stretta connessione l'aver risvegliato da parte di Kant l'idea della vita e il tema dell'autodeterminazione della volontà, che sarebbe in Kant universale solo astrattamente e avrebbe davanti a sé un incolmabile iato con l'oggettività, siccome nella realtà sarebbe dato di realizzare solo scopi finiti, un bene *formale*. L'accostamento rivela che Hegel avvertiva sullo sfondo dei due temi una problematica comune, quella di una causalità finale che superi il dualismo soggetto-oggetto e quello natura-libertà. Del resto, era stato lo stesso Kant ad alludere alla stretta connessione tra le due causalità in *KU*, §65, quando, come qui sopra richiamato (nt. 206), aveva trovato nella costituzione interna di uno stato l'unico ammissibile *analogon* della finalità dell'organismo.

²³⁶ Su questo punto cfr. *Ást*, 39-40 (37-38).

in ogni momento della sua produzione. In questo senso, sarebbe improprio parlare di un “esterno” vero e proprio, perché ogni momento, ivi compresa l’esteriorità, viene rideterminato come momento di un processo unitario al di fuori del quale esso è un nulla. È proprio su questa rideterminazione, che Hegel intende come trasformazione e assimilazione, che vogliamo insistere.

Se è vero che *internamente*, nel rapporto che intercorre tra le funzionalità degli organi e la processualità della vita, tale immanenza è trasparente, se si guarda alla relazione che l’organismo intrattiene con l’altro da sé, si vede che l’esteriorità è sempre tolta *dalla e nella* soggettività del vivente – intendiamo con esteriorità ciò che viene assimilato, sia esso materiale inorganico o un altro essere vivente. A ben vedere, dunque, il rapporto che l’organismo intrattiene con l’esteriorità quando vi si relaziona per soddisfare i propri impulsi è necessariamente negativo e consiste nel togliere tale esteriorità per la realizzazione dei bisogni. Questo è certo vero per l’organismo animale, ma lo è anche per l’organismo umano: che si tratti di un animale che si abbevera o uccide una preda oppure di un uomo che ricava dal legno un tetto o un utensile, l’oggetto è sempre negato nel soggetto, in un certo senso dominato. Questo perché l’organismo, in quanto tale, è attività rivolta verso l’esteriorità e volta a togliere questa negatività nel proprio processo vitale²³⁷. Nella natura, infatti, vige l’immediatezza e l’esteriorità dei suoi enti, che non si *riconoscono* come specificazioni del processo vitale totale.

Se trasferiamo questo discorso all’uomo, che nella soddisfazione degli impulsi agisce come l’animale – salvo adottare strategie più complesse – vediamo che anche l’uomo, come l’animale, inevitabilmente agisce sull’esteriorità rideterminandola a proprio uso e consumo, cioè ricostituendola all’interno del proprio processo vitale. Tale rideterminazione, però, non è pacifica per l’oggetto di natura, che conseguentemente viene trasformato, utilizzato – in una parola, *dominato*. A ben vedere, dunque, relazionandosi praticamente alla natura l’uomo, che certo si conserva nella produzione ed estrinsecazione di se stesso, espone la natura stessa al rischio della finalità esterna, cioè dell’utilità. Il pratico, secondo questa lettura, farebbe emergere nell’uomo l’umana indisponibilità a riconoscere l’ente naturale come specificazione del processo vitale, o piuttosto la sospensione di tale consapevolezza in favore di un processo che è a un tempo distruttivo per la natura e poetico per l’uomo. In altri termini, il pratico realizza l’intrinseca tendenza alla finalità esterna che è proprio dell’autofinalità dell’organismo, quando questa è diretta all’altro da sé. Possiamo dire che espone la stessa tensione della teleologia tra finalità esterna e interna, ma in senso opposto.

²³⁷ Su questo si veda *Enz. C.*, §§360-366; *JS III*, 164 ss (139 ss). Cfr. *ivi*, 122 (105): «Non è niente per l’organico che non sia esso stesso»; *ivi*, 165 (139): «Il suo appetito, il suo puro essere per sé, è la posizione di un escluso». Già nel 1805/06, Hegel vedeva il carattere di insussistenza che l’inorganico ha rispetto all’organico, finché quello non vi sia ricondotto. Il suo movimento è sì un «circolo chiuso» (*ivi*, 144 [126]) ma è tale come progressiva *trasformazione e assimilazione* dell’esterno nella sequenza sensazione-afferramento-assimilazione. Prima di allora, l’inorganico è un “nulla”.

Come si “esce” dal pratico, verrebbe dunque da chiedersi? Se si tratta di estromettere la natura da questo rapporto, bisogna modificare il proprio modo di considerarla: isolare l’ente di natura da un rapporto di utilizzazione e considerarlo, nella sua espressione più alta, come dotato di un’autofinalità che non è qualitativamente dissimile da quella umana – e questo può farlo solamente un’indagine filosofica della stessa, cioè l’attività più alta che lo spirito umano possa intraprendere in relazione alla natura. Se invece si tratta di emancipare l’uomo dalla prassi naturale dei bisogni, è necessario che l’uomo, come visto, imprima il segno dell’eternità nella transitorietà, e ciò è possibile solo dando adito alla libertà solo a lui propria di produrre le opere universali dello spirito. Questo accade, prima che nell’attività etico-politica e nello spirito assoluto, attraverso il *riconoscimento* dell’alterità non come un’esteriorità da togliere ma come un’altra autocoscienza, cioè come un vivente che ha caratteristiche irriducibili a una dinamica di appropriazione e consumo²³⁸. In questo modo l’uomo esce definitivamente dalla condizione di ente naturale, a cui appartiene bensì la capacità di conservarsi finalisticamente ma non quella di riconoscersi nell’altro. Questa transizione, però – e qui sta il punto – avviene sempre all’interno di ciò cui Hegel si riferisce come “pratico”: ciò significa che è la prassi stessa dell’uomo a liberarsi dalla sua matrice naturale, scoprendo in sé stessa una possibilità che è a quella inaccessibile. A ben vedere, dunque, il pratico intrattiene in se stesso un’ambivalenza strutturale, caratterizzata dalla presenza tanto dell’operatività naturale, propria già dell’organismo, quanto di quella etico-politica, propria solamente di un soggetto autocosciente e libero come l’uomo.

1.4. Il lavoro e lo strumento

Esiste però un’altra via di uscita dalla naturalità dell’impulso, più originaria rispetto al riconoscimento tra autocoscienze: il *lavoro*. Per caratterizzarlo in relazione al nostro tema ripercorriamo la produzione hegeliana fino alla *Filosofia dello spirito jenesse* del 1803-04, che va considerata come una delle prime e più importanti messe a punto delle “bozze sistematiche” del periodo jenesse²³⁹. Se la prima parte (fr. 1-15) il tema è esplicitamente la filosofia della natura, la seconda parte (fr. 16-22) riguarda la filosofia dello spirito, in particolare il movimento attraverso cui la coscienza singola si fa coscienza universale, e da immediatezza individuale si fa vita di un popolo, prima forma dello spirito assoluto. Attraverso i tre momenti della *memoria*, del *linguaggio* e dell’*intelletto* (i quali insieme costituiscono il «processo teoretico»), la coscienza semplice si separa dall’immediatezza esterna e diviene assoluta

²³⁸ È interessante notare a questo proposito che la prima fase del riconoscimento tra autocoscienza come caratterizzato nell’*Enciclopedia* – ma in realtà anche nella *Fenomenologia* – è segnato dall’assoluta immediatezza di uno scontro per la vita e per la morte, cioè di un livello che definiremmo di “conflitto naturale” tra le parti (cfr. *Enz. C.*, §§430-432).

²³⁹ Per la caratterizzazione storico-critica di questi frammenti rimando all’*Introduzione* di G. Cantillo in G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari: Laterza, 1984, pp. VII-XXXI e a G. Planty-Bonjour, *Introduction* a G.W.F. Hegel, *La première philosophie de l’ésprit*, Paris: Presses universitaires de France, 1969, pp. 5-48.

riflessione in se stessa: domina la natura e l'alterità *idealmente*, solipsisticamente²⁴⁰. Tale «*coscienza muta*», tuttavia, altro non è che «l'*essere formale* nel suo elemento universale delle infinite e solo la particolarizzazione formale di questo elemento universale; questa particolarizzazione deve acquistare una esistenza, diventare esteriore»²⁴¹. Se rimanesse infatti ancorata al suo «punto assolutamente semplice» e astratto da ogni contenuto, la coscienza non avrebbe che la formale «libertà *della sua ostinatezza*»²⁴². La relazione con l'alterità e con le altre coscienze cadrebbe fuori della sua unità, e la coscienza non sarebbe che un punto: essa deve uscire da sé verso quella exteriorità che in verità costituisce la sua stessa essenza, siccome è sempre coscienza *di* qualcosa. Il «processo pratico» è esattamente la transizione da uno stato passivo e formale a uno stato attivo ed effettuale della coscienza, tale che essa esce fuori di sé e si realizza nel mondo, innanzitutto come «esistente contro esistenti»²⁴³. La vuota singolarità assoluta della coscienza teoretica deve difatti compiersi, realizzarsi, e per farlo si relaziona innanzitutto negativamente a quella «opposizione assoluta» (l'oggetto) che prima declassava come mera referenza esteriore dei suoi universali. Se la prima coscienza esercitava in se stessa la potenza meramente negativa di una universalità indifferente alle cose, questa esercita la potenza altrettanto ideale di una relazione assolutamente oppositiva. A questo livello, non solo la coscienza pratica si rapporta «ad *una cosa morta*» (l'oggetto), ma così facendo «è rivolta contro di sé, ad annientare se stessa come questo assoluto essere-singolo»²⁴⁴.

Stiamo avvicinandoci ad un plesso concettuale che conosciamo, quello che sopra abbiamo caratterizzato come “dialettica dell'appetito”, che qui Hegel definisce innanzitutto come «brama animale» (*animalische Begierde*). Tuttavia – e qui sta l'aspetto interessante e nuovo – questa relazione subisce un'importante torsione. Mentre nelle definizioni che abbiamo visto sopra l'appetito e la sua realizzazione mettevano capo a una dinamica incessante di soddisfazione e insoddisfazione, tale che né l'oggetto né il soggetto potevano mantenersi nella relazione ed essa era piuttosto questo “puro annientare”, qui Hegel sembra enfatizzare un momento nuovo. L'appetito è bensì un incessante togliere – «la brama è un *dover-essere* annientato; l'oggetto della brama altrettanto»²⁴⁵ –, ma al suo interno esiste qualcosa che *permane*: l'attività stessa del togliere. Essa assume qui assume il rango di

²⁴⁰ Cfr. l'incipit del fr. 18: «L'essenza *della coscienza* è di essere immediatamente, in una eterea identità, assoluta unità dell'opposizione» (*JS I*, 273 [11]). La coscienza teoretica universalizza le rappresentazioni sensibili attraverso un processo di progressivo svuotamento del contenuto e contemporaneo attingimento della sua universalità, che pure in questo modo è astratta perché fissata nella coscienza e separata dal reale. Siamo al livello dei concetti come *universali* formali (concetti come meri *nomi* e *contenuti di memoria* che universalizzano le *sensazioni*) e della disputa di scolastica memoria tra realismo o idealismo degli stessi (cfr. *ivi*, fr. 20, 282 ss [20 ss]). Tali universali dominano l'esteriorità perché la annullano nell'universalità di una forma che si separa da essi: noto solo di passaggio come Hegel cita a mo' di esempio la «signoria» esercitata da Adamo sugli animali attraverso la loro *nominazione* (cfr. *ivi*, 288 [25]).

²⁴¹ *Ivi*, 285-286 (23).

²⁴² *Ivi*, 296 (33). Si confronti l'*Eigensinn* fenomenologico, pura forma del rapporto negativo all'oggetto: *PhG*, 115 (136).

²⁴³ *JS I*, 296 (33).

²⁴⁴ *Ivi*, 298 (35).

²⁴⁵ *Ivi*, 299 (35).

medio della relazione (ora scissa nei momenti del desiderante e del desiderato) che sopra spettava solo all'oggetto e al suo togliersi di continuo. In questo medio «l'annientare si arresta»²⁴⁶, cioè la sua semplicità si scompone in due momenti e si ridetermina come attività della messa in relazione dei due momenti. Questa attività è esattamente il *lavoro*: «l'un lato dell'opposizione, quello che appare come attivo, l'essere-uno della individualità, deve *lavorare* l'altro, quello che appare come passivo» e in quanto «è come *lavorante*, l'individuo è attivo, e l'oggetto viene tolto, ma nel sussistere di entrambi»²⁴⁷. Il lavoro è l'essere uno di entrambi i momenti, quello attivo e quello passivo, e lo *strumento* (*Werkzeug*) è ciò che concretamente lo realizza: esso «è ciò in cui il lavorare ha il suo permanere, quel che solo avanza al lavorante e al lavorati, ed in cui la loro contingenza si perpetua; lo strumento si impianta nelle tradizioni, mentre tanto il desiderante quanto il desiderato esistono solo come individui, e come individui periscono»²⁴⁸. Lavorante e lavorato, ciò che prima erano il desiderante e il desiderato, certamente sono transeunti, ma a loro sopravvive lo strumento attraverso il quale hanno costituito il loro rapporto (lo strumento è con ogni probabilità da intendersi tanto come l'oggetto concreto che media il rapporto quanto come la procedura di utilizzazione dello stesso). Lo strumento sfugge dalla singolarità del rapporto e si sedimenta in una *cultura*, in un bagaglio di *tecniche* che costituiscono la fisionomia di una civiltà e il suo progresso²⁴⁹.

Attraverso il lavoro e lo strumento, la brama animale è stata mediata: l'uomo si è emancipato dalla naturalità dell'impulso attraverso la tecnica, che in questo senso costituisce il primo momento dell'attività spirituale. Solamente in forme più alte, a partire dal «possesso» e dalla «famiglia» presentate nel frammento successivo, la coscienza, ormai autocoscienza, si aprirà a una relazione costitutiva con le altre autocoscienze e lo spirito realizzerà più compiutamente se stesso, ma già a questo livello vediamo confermato quanto sostenuto precedentemente: l'uomo si emancipa dalla naturalità animale attraverso una processualità autofinalistica che origina da quella animale e va via via raffinandosi oltre l'immediatezza e l'elementarità delle sue realizzazioni perché in essa entri quell'«occasione di eternità» di cui scriveva suggestivamente Chiereghin²⁵⁰. Prima che soggetto

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Ivi, 299-300 (36).

²⁴⁸ Ivi, 300 (36-37). Cfr. *WdL III*, 166 (848-849): «l'aratro è più nobile, di quanto non lo siano immediatamente le fruizioni da esso procacciate e che sono i fini. Lo *strumento* si conserva, mentre le fruizioni immediate passano e vengono dimenticate». Sullo strumento cfr. anche il *System der Sittlichkeit* del 1802-03 (*Entwürfe*, 277-362) e la filosofia dello spirito jenesse del 1805/06: *JS III*, 205-207 (89-92). Sul tema dello strumento e del lavoro nella speculazione jenesse di Hegel si vedano: G.V. Di Tommaso, *Il concetto di operare umano nel pensiero jenesse di Hegel*, Bari: Zonno, 1982; F. Fischbach, *La "philosophie du travail" de Hegel. Le travail dans les esquisses hégéliennes de système à Iéna (1802-1806)*, in J.-M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, cit., pp. 179-194.

²⁴⁹ Per esempio, il piccone definisce una certa tecnica di lavorazione della pietra poi raffinata dalla trivella; oppure la zappa un certo modo di lavorare la terra, più progredito dell'utilizzo delle mani ma meno avanzato rispetto a quello dell'aratro.

²⁵⁰ Una specie di parallelismo tra prassi naturale e umana è prospettata nel frammento *Die Idee des absoluten Wesens* (1801/02), dove la filosofia dello spirito segue – come secondo momento della *Wissenschaft der Realität der Idee* – una

etico-politico, l'uomo quindi è colui che elabora la sua natura e si emancipa da una relazione immediata con l'alterità. Prassi tecnica e prassi etico-politica sono i due momenti di questa emancipazione: nel primo momento l'uomo si muove ancora all'interno del mondo naturale dei bisogni ma attraverso il lavoro produce strategie per mediarlo che organizza riflessivamente e culturalmente; nel secondo momento è *stricto sensu* uomo, dotato com'è di una esclusiva capacità di rappresentarsi fini universali ed agire in conformità ad essi: in altri termini, di concepire e realizzare un progetto di vita. Il "pratico", aristotelicamente, tiene in sé entrambi i momenti e, nel suo sviluppo interno, guida la transizione dall'uno all'altro, dall'animale all'uomo²⁵¹.

Per completare il quadro che stiamo delineando, riteniamo opportuno un breve rimando al fortunatissimo capitolo fenomenologico sulla dialettica della servitù e della signoria²⁵². Il servo si presenta come colui che media il rapporto tra il signore e la cosa – rapporto che per il signore è piuttosto un puro annientare, un godimento immediato – attraverso una elaborazione della cosa. La caratterizzazione che Hegel ne fa è del tutto coerente con le riflessioni jenesi: il lavoro è «desiderio tenuto a freno, dileguare trattenuto; insomma, il lavoro è formazione»²⁵³. Ciò che il servo opera sulla cosa (per conto del signore, s'intende) è un'attività non indifferente né per la cosa né per se stesso: piuttosto, il servo imprime una forma nella cosa, la rielabora, e così vi immette l'elemento del permanere, del sussistere, che il rapporto puramente negativo del signore non ammetteva. L'esito di ciò è che il servo ritrova nella cosa questa sussistenza come sua propria e giunge così «alla consapevolezza di essere a sua volta in sé e per sé»²⁵⁴. Il «senso proprio» che qui il servo guadagna si può ben porre in confronto col *Selbstgefühl* che costituiva l'esito della dialettica dell'appetito, ma

filosofia della natura quadripartita. La *Sittlichkeit* è organizzata nei tre momenti *Vorstellen*, *Begierde* e *freies Volk*, che Hegel pone in analogia con meccanismo, chimismo e organismo: cfr. *Entwürfe*, 262 ss. Qualche anno più tardi, nella *Logica e metafisica* jenesi del 1804/05, l'io pratico è chiamato a mediare tra l'opposizione io-non io propria dell'io teoretico e lo spirito assoluto e libero, restando un ibrido tra i due livelli: cfr. *JS II*, 163-163 (157-159); F. Menegoni, *La metafisica della soggettività* in G.W.F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chierighin, pp. 501-522. Infine, nelle *Lezioni* del semestre invernale 1805-06 – dove la filosofia dello spirito viene tripartita nello spirito come «intelligenza» e «volontà», «spirito reale» (Stato astratto) e «costituzione» (stato concreto) – la transizione dal primo al secondo momento, dall'individuo all'autocoscienza universale, è governata proprio dalla *volontà*, che è ancipite: da un lato tocca la sfera degli impulsi mediata dal lavoro, dall'altro la sfera del politico (cfr. *JS III*, 202-222 [86-107]). Come qui si vede molto chiaramente, il pratico tiene insieme i due momenti della *praxis*, prassi naturale e prassi umana.

²⁵¹ In un certo senso si ribadisce il risultato kantiano: la causalità della prassi dell'uomo è irriducibile a quella dell'ente di natura. Eppure, mentre lì l'irriducibilità deriva da una costitutiva eterogeneità, addirittura dall'appartenenza a due domini e causalità differenti (intelligibile ed empirica), per Hegel, come visto, si tratta di pensare il passaggio dall'una all'altra "operatività" all'interno di uno sviluppo continuo che si svolge in seno alla natura stessa e che preservando la sua forma (processuale, autofinalistico) modifica il suo contenuto (fini immediati/fini universali). Una ricostruzione molto interessante della transizione dalla dimensione naturale della coscienza al riconoscimento e dunque all'autocoscienza, per come è formulata negli scritti di Jena, è presente in I. Testa, *La genèse naturelle de la conscience et la reconnaissance*, in J.-M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Jéna*, cit., pp. 143-156: cfr. anche J.-P. Deranty, *Théorie de la valeur, travail et reconnaissance: l'ontologie sociale dans les écrits d'Jéna*, ivi, pp. 195-215.

²⁵² Cfr. *PhG*, 112-116 (132-136).

²⁵³ Ivi, 115 (135). Cfr. *Enz. C*, §434.

²⁵⁴ *PhG*, 115 (136).

è proprio confrontandoli che ne scorgiamo la differenza fondamentale: il sentimento di sé che consegue all'appetito realizzato è una immediata soddisfazione dell'impulso, che possono esperire tanto l'uomo quanto l'animale – è un sentimento dileguante, che incessantemente si rompe e si pone, un assoluto essere per sé; il «senso proprio» che il lavorante riscontra è invece un elemento permanente e costitutivo della sua identità, per il fatto che il lavorante si realizza nel suo fare. Ritroviamo qui quanto osservavamo sopra: conservando se stesso nel lavoro, l'uomo fa tramontare l'animale, che non ha la capacità di alienare la sua essenza nel suo fare e nella cosa, che è solo annientata, e il cui fare è piuttosto un immediato e formale tornare a se stesso. L'uomo può attingere la propria *natura* (razionale, libera, sociale) a patto di congedare la sua *naturalità*²⁵⁵.

In tutto questo, che ne è della natura? La ricostruzione svolta ci ha permesso di capire come solo l'uomo può emanciparsi dalla naturalità nelle forme più alte della sua pratica (lavoro, riconoscimento, vita associata), dove l'immediatezza e l'infinità semplice della vita cedono il passo alla progettualità e all'universalità dell'agire umano. Tuttavia, nell'uomo agisce *anche* la dialettica del bisogno che, come accade già nell'organismo animale²⁵⁶, fa retrocedere le altre formazioni organiche, la natura *tout court*, a termine negativo della propria attività vitale²⁵⁷. Questo perché le interazioni dei viventi avvengono bensì all'interno di un vero e proprio *sistema della vita*, ma restando al livello della “mera” natura, prima di una comprensione filosofica della stessa, esse rivelano la loro unilateralità e immediatezza, così come la reciproca esteriorità degli agenti. Ha osservato Valerio Verra a riguardo:

questo tipo di rapporto, già estremamente complesso rispetto ai semplici nessi causali meccanici e non spiegabili mediante essi soltanto, comporta ancora una «finitzza», in quanto il vivente ha bisogno di un materiale preso dal di fuori. Per un verso il vivente è un processo circolare di puro ritorno in se stesso, ma per l'altro è in uno stato di tensione rispetto alla «natura inorganica» che «appare» come indipendente e contingente rispetto ad essa. La finitezza del vivente consiste dunque in un rapporto dialettico che nega al tempo stesso la sua indipendenza e quella del materiale esterno. [...] Proprio perché il rapporto tra i due termini è un rapporto di mediazione reciproca (e non di semplice

²⁵⁵ Cfr. *VGPh III*, 228: «L'espressione natura ha questa duplicità di significato, che la natura dell'uomo è la sua spiritualità, la sua razionalità; il suo stato di natura è invece l'altra condizione, in cui l'uomo si determina secondo la sua naturalità» (su cui si veda C. Ferrini, *Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes*, in «Archivio di Filosofia», 77, 2009 (2/3), pp. 131-143). A chiudere il cerchio bisognerebbe forse citare un altro capitolo della *Fenomenologia*, che qui possiamo solo accennare: il «regno animale dello spirito e l'inganno, ossia la cosa stessa» (*PhG*, 216 ss [264 ss]). Quello che ci importerebbe notare è che la transizione dal fare *individuale* al fare *universale* (all'operare comune) è un passaggio da una prassi in cui lo scopo coincide con l'azione e questa non è che pura e irriflessa estrinsecazione della *natura* dell'individuo (stadio “animale”) a una prassi capace di differenziare lo scopo dall'azione e a realizzarsi come momento del fare universale, che sopravvive anche quando l'opera individuale si è dissolta. Si conferma quanto vedevamo sopra: l'animale finisce nella immediata realizzazione di sé, solo l'uomo è in grado di farsi soggetto di un'azione universale e permanente; l'animale non può realizzare la libertà, l'uomo sì.

²⁵⁶ Secondo Hegel, alla pianta manca la capacità di procacciarsi *attivamente* il materiale della sua conservazione (eterotrofia), che invece essa riceve *passivamente* (autotrofia) e attinge al più come un movimento locale: è organismo ma solo nella sua manifestazione elementare, incompiuta, internamente indifferenziazione. Su questo cfr. *JS III*, 128-147 (110-125), *Enz. C.*, §§ 343-349; al riguardo, si vedano L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., 166-172; V. Hösle, *Pflanze und Tier*, cit.

²⁵⁷ Cfr. *Enz. C.*, §368. Torneremo su questo punto al cap. 3, §3.2.

coesistenza estrinseca) bisogna riconoscere che la contingenza dell'inorganico è soltanto un'«apparenza» a cui si ferma chi non sa andare oltre l'immediatezza e cogliere speculativamente il momento di negazione attraverso il quale l'immediatezza viene «deposta» a inorganico in un rapporto teleologico immanente agli opposti dialetticamente e reciprocamente funzionali²⁵⁸.

La ricomprensione dell'interazione tra i viventi come momenti dialettici del più grande e generale processo della vita, immanente ad ogni sua specificazione, spetta alla *Naturphilosophie*. L'individuo vivente, però, prima di questa ricomprensione, nella concreta produzione di se stesso intrattiene con l'oggettività un rapporto negativo di consumo, assimilazione. Si tratta certo di un movimento interno alla vita stessa, ma questa visuale spetta alla filosofia, e non al vivente che adempie le sue funzioni.

Il punto di vista della vitalità è questo giudizio [*Urteil*], gettare così il sole e tutto fuori da sé. L'idea della vita è in sé questo aspetto creatore inconscio – un'espansione della natura che nel vivente è tornata nella sua verità. Ma per l'individuo la natura inorganica diventa una natura presupposta [...] e in questo consiste la finitezza del vivente. L'individuo, di contro, è per sé, ma in modo che questo nesso di entrambi è del tutto assoluto, indivisibile, interno, essenziale, poiché l'organico ha questa negatività in se stesso. In quanto però l'organico è altrettanto rivolto all'esterno, in quanto si tende interiormente contro di esso, è posta la contraddizione per cui, in questo rapporto, intervengono due termini l'uno contro l'altro e l'esterno deve al tempo stesso essere necessariamente superato²⁵⁹.

Come abbiamo cercato di mostrare, il pratico si arresta a questo livello di exteriorità e opposizione. Non è un caso che nelle lezioni jenesi sopra considerate il «processo pratico» sia caratterizzato come «dominio reale sulla natura»²⁶⁰. Sul pratico, concludiamo, incombe il rischio di arrestarsi al di qua del momento in cui, nella *Fenomenologia*, la *Begierde* arresta sé stessa perché nella trama dell'oggettività si vede sorgere una vita, cioè il suo stesso automovimento²⁶¹. In ultima istanza, esso non può che rovesciarsi nella finalità esterna e nella dominazione della natura, come il §245 esplicita quasi lapidariamente. Perché questa, la natura, sia riscattata occorre accedere a un livello nuovo di concettualizzazione. Non più a quello della considerazione pratica, che per realizzare se stessa deve togliere la sussistenza dell'oggetto, ma quello della considerazione teoretica, che nasce col dichiarato obiettivo di lasciare la natura nella sua libera sussistenza²⁶².

²⁵⁸ V. Verra, *Il sistema della vitalità in Hegel*, cit., pp. 298-299. In nota, Verra osserva molto opportunamente che «inorganico» è termine polisemico, che può riferirsi tanto all'esterno dell'organico (materia inorganica in sé), quanto all'interno stesso dell'organico, quando l'individuo si consuma e produce da sé (cfr. *Zus.* §346), quanto infine a ciò che è «relativamente il suo inorganico» (cfr. *Zus.* §365). In questo caso, «nel concetto di inorganico prevale il senso funzionale su quello descrittivo» (V. Verra, *Il sistema della vitalità in Hegel*, cit., p. 298 nt. 12).

²⁵⁹ *Zus.* §357, 1547-1548 (485-486).

²⁶⁰ *JS I*, 281 (19). Anche le forme più sviluppate dello spirito, a cominciare dalla famiglia, sono qui presentate come una progressiva emancipazione dall'elemento naturale, che deve essere reso *durevole*, mediato.

²⁶¹ *PhG*, 104 ss. (123 ss).

²⁶² Un passo del corso berlinese 1825/26 registra una variazione molto interessante: «Ci comportiamo poi eticamente [*sittlich praktisch*] quando abbiamo intenzioni, fini, piani che vengono portati a compimento nel mondo esterno [...]. Il nostro è ciò che ha valore, il naturale ciò che non lo ha» (*Vorl. 1825/26*, 759). Anche la prassi etica, infine, si risolverebbe in un'azione negativa nei confronti della «resistenza» della natura. Il tema non è sviluppato nelle altre *Introduzioni*, che privilegiano un'associazione del pratico a un appetito egoistico e non ai fini universali dell'agire etico.

2. La considerazione teoretica: le Naturwissenschaften

Non c'è dubbio che la considerazione teoretica sia quella delle scienze naturali. Per questo motivo l'analisi del rapporto teoretico sembra avere un'importanza particolare per Hegel: le scienze naturali contendono alla filosofia della natura il suo oggetto, ed è fondamentale confrontarsi con il loro statuto epistemologico per mostrarne i limiti e l'inevitabile superamento in un fare superiore, quello filosofico. Risulta più difficile chiarire a quali scienze si riferisca il teoretico. Se è vero che in alcuni luoghi (§246) Hegel si riferisce esplicitamente ed esclusivamente alla fisica, nelle *Aggiunte* e nelle *Lezioni* il discorso è più variegato e il teoretico è da ritenersi come un «modo di considerare dell'intelletto» trasversale in misura differente a tutte le scienze empiriche²⁶³, incluse quelle che a cavallo di secolo fiorivano in un rinnovato slancio scientifico volto alla comprensione del vivente²⁶⁴. Va osservato che rispetto alle altre discipline la fisica sembra godere di uno statuto peculiare perché si trova impegnata in una comprensione universale e globale della sfera dell'esperienza, di cui costituisce già una «considerazione pensante»²⁶⁵. In questo senso la sottolineatura hegeliana dei limiti dell'universale della fisica è paradigmatica per un confronto per le scienze in generale, le quali si attestano gerarchicamente a un grado diverso di scientificità; tanto più che nell'impianto generale della *Naturphilosophie* la fisica come disciplina particolare riguarda solo i gradi elementari di organizzazione della natura. Hegel sembra condurre un confronto con la fisica a un tempo critico e sintetico, volto a trovare in essa un alleato da integrare *a parte philosophiae* nel progetto di una filosofia della natura intesa come «fisica razionale», modello di cui Aristotele avrebbe già dato prova e che sarebbe più originario della fisica intesa come scienza particolare²⁶⁶.

Il confronto con le scienze naturali è una preoccupazione che Hegel avverte in più luoghi della sua opera, non da ultimo nel lungo capitolo sulla *Beobachtende Vernunft* della *Fenomenologia*, con cui l'analisi del teoretico può essere posta in quasi esatta analogia²⁶⁷. Questo non è certo un aspetto di poco conto: la ragione osservatrice, in quanto figura fenomenologica, è affetta dalla scissione tra io e oggetto, che solo il suo compimento in spirito può superare; egualmente, la teoria delle scienze naturali presuppone che la coscienza non abbia ancora portato a verità il suo oggetto, non lo abbia conosciuto e, guidata da una specie di “istinto della ragione”, vi sprofondi per non trovarvi altro che

²⁶³ *Vorl. 1821/22*, 191 (20).

²⁶⁴ S. Poggi parla impiega in questo senso la categoria di “biocentrismo” (S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura...*, cit., p. 40). S. Achella ricostruisce in modo penetrante il “cambio di paradigma” con cui le scienze naturali si approcciarono al mondo della vita organica cercandovi una forza di organizzazione immanente, la stessa che a cui Hegel vuole dare una struttura concettuale (cfr. S. Achella, *Pensare la vita...*, cit., pp. 81-109)

²⁶⁵ *Zus.* §246, 1174 (91): «Fisica e filosofia della natura non si distinguono quindi l'una dall'altra come percepire e pensare, ma soltanto *attraverso il modo di pensare*; entrambe sono conoscenze pensanti della natura».

²⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 1173 (90-91). Sulla fisica razionale di Aristotele si veda *VGPh II*, 301 (317).

²⁶⁷ Torneremo sulla ragione osservatrice infra, §2.1. Per un'analisi della presenza nella *Naturphilosophie* enciclopedica di tematiche provenienti dalla *Fenomenologia*, cfr. V. Verra, *La filosofia della natura*, cit., p. 262 ss.

se stessa. In questo senso, potrebbe sembrare non avanzare rispetto al pratico. Eppure, rispetto a questo si pone su un livello decisamente più alto, siccome va in cerca dell'universale della natura e ne fa una prima elaborazione – formale, astratta, insufficiente – che alla filosofia spetta integrare in una concezione complessiva e sistematica della natura.

Il teoretico, per come ci viene presentato nello *Zusatz* al §246 dell'*Enciclopedia* e nelle *Nachschriften* berlinesi, si compone di due momenti, o lati. Il primo momento è la *sensazione*, che costituisce un rapporto ancora in un certo senso interessato all'oggetto empirico. La sensazione consegue bensì a una ritrazione dall'oggetto, che è lasciato essere a prescindere dal nostro appetito²⁶⁸, ma è un'attività che rivela un rinnovato interesse nell'esteriorità, una sua diversa soggettivazione: la natura non è ancora effettivamente libera. La sensazione è ambivalente: da una parte è il *primum* del processo di astrazione che è proprio delle scienze naturali, d'altra parte è un'attività elementare che l'uomo condivide anche con l'animale²⁶⁹. Per una più agevole comprensione, potremmo dire che pensando alla sensazione, Hegel ha in mente non tanto la sensazione propriamente detta (*Empfindung*), come attività elementare dell'organismo, quanto la «percezione» (*Wahrnehmung*), intesa come un livello più sofisticato di attività cognitiva; non a caso Hegel usa il termine intercambiabilmente con «osservazione» (*Beobachtung*) e «intuizione sensibile» (*sinnliche Anschauung*) per indicare l'«origine» delle scienze empiriche (*Erfahrungswissenschaften*)²⁷⁰. In un caso o nell'altro, la sensazione è un'attività rivolta verso la natura come un *esterno* all'uomo, come un *dato* empirico.

Se ci rapportiamo in modo sensibile, abbiamo anzitutto da fare con i sensi esterni, non con quelli interni. Se poi si dice che la fisica è più esattamente empirica, che il suo fondamento è dato dalla testimonianza dei sensi, allora si limita la conoscenza della fisica al fatto che essa deriva soltanto dai sensi. Se questo fosse così, la fisica non consisterebbe in nient'altro se non nel sentire, vedere, gustare, annusare e tastare, per cui noi conserveremmo soltanto ciò che è percepito. Anche gli animali in questo modo imparano molto: essi vedono, sentono ecc²⁷¹.

Se le scienze empiriche si arrestassero a questo livello, «l'operare del fisico consisterebbe soltanto nel vedere, sentire, annusare e così via e in questo senso anche gli animali sarebbero dei fisici»²⁷². Ma c'è di più. L'uomo si rapporta al dato integrandovi qualcosa di irriducibilmente proprio: il pensiero. Pensando il materiale della percezione, l'uomo è propriamente uomo, poiché ciò che lo distingue dall'animale è per l'appunto il pensiero²⁷³. Si è giunti al secondo momento del rapporto

²⁶⁸ Cfr. *Zus.* §246, 1177 (95): «Nel rapporto teoretico α la prima cosa è che noi ci ritraiamo dalle cose naturali, le lasciamo come sono e ci indirizziamo secondo esse». Cfr. *Dove*, 9 (238-239).

²⁶⁹ Cfr. il §360 dell'*Enciclopedia* del '30, dove si parla di una «eccitazione interna» (*Enz. C.*, §360, 361 [492]). Questo motivo è già aristotelico: l'animale e l'uomo hanno sensazione, la pianta no: cfr. Arist., *De anima*, B 2, 413b2.

²⁷⁰ Cfr. *Vorl.* 1821/22, 187 (17).

²⁷¹ *Vorl.* 1823/24, 479-480 (20).

²⁷² *Zus.* §246, 1177 (95).

²⁷³ Cfr. *Vorl.* 1821/22, 188 (18); *Enz. C.*, §2 Anm.; *VP Gh* 1825/26 I, 205 (3).

teoretico: la *rappresentazione*. L'intelletto, infatti, iscrive la percezione in una trama di rimandi e coordinazioni con altre percezioni, cioè sussumendola in classi o concetti, in rappresentazioni per l'appunto. La sua elaborazione porta dal singolare dell'intuizione sensibile all'universale della sua concettualizzazione: il contenuto dell'esperienza delle scienze, in questo senso è doppio, particolare (sensibile) e universale (intelligibile)²⁷⁴. È importante notare che i due momenti, la percezione e la rappresentazione, sono solo logicamente distinti ed insieme costituiscono piuttosto quel processo complesso e stratificato che Hegel chiama *esperienza (Erfahrung)*, in cui rientrano tanto l'intuizione sensibile quanto una sua prima elaborazione intellettuale²⁷⁵: è questo, in generale, il livello del *gemeine Menschverstand*, del "sano" intelletto comune, su cui le scienze empiriche retroagiscono riflessivamente per spiegarne l'esperienza ingenua del mondo²⁷⁶.

Il punto è che per Hegel questo processo non è innocente dalla parte dell'oggetto, perché comporta una sua trasformazione in qualcosa d'altro, che non gli appartiene né gli inerisce essenzialmente. Sullo sfondo della critica al fare delle scienze sta la questione "scolastica" intorno alla natura soggettiva o oggettiva degli universali, cioè il problema della corrispondenza fra concetto e cosa; questione che peraltro è possibile porre solo se si assume che esista una originaria separazione tra pensiero ed essere che si tratta in qualche modo di superare; ma per Hegel, evidentemente, è esattamente questo pregiudizio a dover essere tolto²⁷⁷. Confutare l'opposizione vuol dire per Hegel aprire alla possibilità di comprendere l'idea non già come universalità che rifletta o astragga il particolare, ma come universale che abbia in se stesso il principio della propria determinazione, che produca *da se stesso e in se stesso* il particolare: l'idea²⁷⁸. Evidentemente, e questo è un punto della massima importanza, la critica alle scienze è l'occasione per una critica più generale ad ogni forma

²⁷⁴ Cfr. *Vorl. 1823/24*, 488 (26-27); su questo punto, si veda C. Ferrini, *Being and truth in Hegel's Philosophy of Nature*, cit., p. 70 n.3. La transizione *Anschauung–Vorstellung–Verstand* è trattata ai §§440-468 dell'*Enciclopedia*, dove è intesa come un *aufheben* triadico, «a dialectical *Stufenleiter*, a series such that form and content at each stage are the transformation and development of the preceding stage» (G.R.G. Mure, *Hegel: How, and How Far, is Philosophy Possible?*, cit., p. 13).

²⁷⁵ Cfr. *DN*, 472 (102), dove Hegel riferisce una «duplice natura di ciò che viene chiamato esperienza. Infatti ciò che si pretende essere esperienza, non è l'immediata intuizione stessa ma questa, sublimata, pensata e chiarita nella sfera dell'intelletto, tolta fuori dalla sua singolarità ed espressa come necessità»: l'esperienza è già anche pensiero della stessa. La separazione tra i due momenti è tale solo agli occhi dell'intelletto, non per la filosofia. Cfr. anche *Enz. C*, §38, 75 (48): «la singola percezione è distinta dall'esperienza; e l'empirismo eleva il contenuto appartenente alla percezione, al sentimento e all'intuizione mettendola nella forma di *rappresentazioni generali, proposizioni e leggi*, ecc.».

²⁷⁶ Il legame tra senso comune e scienze in relazione all'esperienza è ben spiegato in E.E. Harris, *Hegel and the Natural Sciences*, in F.G. Weiss (ed. by), *Beyond Epistemology. New studies in the philosophy of Hegel*, cit., in part. p. 138: «It is precisely the world as understood by common sense that the natural sciences investigate, and their method of investigation is by observation (sense-perception). Nevertheless, the return to sense-perception is not a return to mere naivety». L'idea di un «mito del dato» sarebbe stata avanzata nell'articolo *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) di W. Sellars.

²⁷⁷ È Hegel a parlare esplicitamente di «idea scolastica» come idea che deve mediare tra l'universale dal lato del conoscente e il singolare dal lato del conosciuto (*Vorl. 1823/24*, 489 [27]).

²⁷⁸ Cfr. *Vorl. 1821/22*, 193-194 (22): «Se consideriamo l'attività dell'universale, l'intelletto, esso non è al tempo stesso determinante l'universale nel suo porre. L'attività dell'universale che in pari tempo determina il particolare è un'attività superiore che contiene la determinazione fondamentale di ciò che noi più tardi conosceremo come idea».

di filosofia intellettualistica: le scienze sono una forma di elaborazione dell'esperienza che si arresta alla *Reflexion*, al *Verstand*, dunque alla separazione e alla staticità²⁷⁹.

Noi diciamo questo animale, questa pietra, questa posizione dei pianeti e così via. La percezione immediata ci dà quindi delle singolarità; la scienza però raccoglie queste singolarità in una universalità. Essa stabilisce specie, ordini, classi ecc. o, se anche non ha questa forma, deve essere tuttavia almeno qualcosa di universale, proprietà universali, forze e così via²⁸⁰.

L'universalizzazione delle scienze è caratterizzata più sotto, in modo molto interessante, come una conseguenza naturale dell'«impulso interno della ragione»²⁸¹ ad appropriarsi di ogni oggetto che le stia davanti. Rapportandosi al dato, l'uomo, che è «essenzialmente pensante», non può fare a meno che le sue rappresentazioni siano «pervase di pensieri» e, dunque, non può che costruire una «metafisica nella scienza della natura»: questo è un «fatto»²⁸². Quindi, in breve, ogni *fisica* è in realtà – sia pur inconsapevolmente – una *metafisica*, perché è già una comprensione pensante del mondo²⁸³. Ciò che, leggiamo in un brano delle *Lezioni di storia della filosofia* sulla filosofia aristotelica della natura, non è stato proprio della fisica in ogni momento del suo sviluppo: se essa «un tempo conteneva ancora un po' di metafisica», la difficoltà da parte dei fisici, o filosofi della natura, nel pervenire a risultati certi ha fatto loro accantonare il concetto e sprofondarsi nell'esperienza, «persuasi come sono che, in essa, la schietta verità, non corrotta dal pensiero, possa passare intatta, dalle mani della natura nelle loro mani e nei loro occhi»; ma pure in questo stadio continua da parte di quelli l'uso, perlopiù implicito – «con una specie di tacito sottinteso» – ed irriflesso, di strumentazioni concettuali²⁸⁴.

²⁷⁹ Questo aspetto è ben spiegato in G.R.G. Mure, *Hegel: How, and How Far, is Philosophy Possible?*, cit., pp. 10 ss. E.E. Harris, pur riconoscendo che il *Verstand* è l'atteggiamento dominante nelle scienze, problematizza un'identificazione totale dei due domini per due motivi: a) il *Verstand* è un momento necessario tanto nelle scienze quanto nella stessa filosofia e coincide più in generale con l'attività ordinaria del *gemeine Menschverstand*, su cui entrambe retroagiscono riflessivamente; b) nella *Fenomenologia*, le scienze empiriche sono un'attività propria non già del semplice intelletto, ma della ragione osservatrice, cioè di una figura dell'autocoscienza che ha già posto l'unità, per quanto immediata, di sé stessa e del reale (cfr. E.E. Harris, *Hegel and the Natural Sciences*, cit., pp. 134-137). Per quanto il punto di Harris sia consistente, ci sembra inconfutabile, seguendo le argomentazioni di Hegel, che le scienze appartengano al dominio dell'intelletto; ciò è confermato tra l'altro dall'importante §26 dell'*Enciclopedia*, dove la fiducia ingenua (*unbefangene*) nella verità come corrispondenza con le cose e riflessione sull'oggetto d'esperienza – denominata qui come *Glaube* – è ascritta tanto alle scienze e alla coscienza ordinaria quanto alla «filosofia nei suoi cominciamenti» (*Enz. C.*, §26, 70 [41]) ed è riferita come un *bloße Verstandes-Ansicht*, «mera veduta intellettualistica» (ivi, §27).

²⁸⁰ *Vorl. 1823/24*, 188-189 (18)

²⁸¹ Ivi, 192 (21).

²⁸² Ivi, 190 (19).

²⁸³ Cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak. Ausgabe Bd IV, 2 Aufl., Berlin: Reimer, 1911, p. 472; tr. it. di L. Galvani, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Urbino: Cappelli, 1959, p. 14: «Tutti i filosofi della natura [...] si sono perciò sempre serviti (benché inconsciamente) di principi metafisici, e dovevano servirsene, anche se protestavano solennemente contro ogni pretesa della metafisica sulla loro scienza». L'indagine scientifica della natura presuppone infatti, sostiene Kant, un'indagine intorno ai «principi della necessità di ciò che appartiene all'esistenza di un oggetto» (ivi, p. 469; tr. it. p. 10), dunque una conoscenza a priori delle leggi della natura e dei presupposti che quelle scienze assumono. Hegel vede qui all'azione un primo tentativo, seppur insufficiente, di una costruzione filosofica della natura. Lo scritto era già stato commentato da Hegel nello scritto sulla *Differenz* (1801). cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 61-63.

²⁸⁴ *VGPh II*, 301 (317).

Il problema fondamentale di questa metafisica è che il suo universale è separato dall'oggetto, è un'astrazione formale. L'oggetto infatti esiste singolarmente, indifferentemente dalla propria sussunzione in un concetto o in classi, che avviene tutta dal lato del soggetto. «Non si può mostrare a qualcuno un animale in generale, ma solo questo animale, qualcosa di interamente singolo. L'universale non è niente di più del sensibile»²⁸⁵: una sua correlazione, «giustapposizione». In altri termini, abbiamo qui a che fare con l'*universale astratto* che risulta dal conoscere analitico²⁸⁶.

L'universale così presentato, mancando di un legame essenziale con l'oggetto, va incontro a serie difficoltà. Per esempio, selezionare i «segni caratteristici» (*Merkmale*) dell'oggetto, cioè quelle proprietà tali da inerirgli essenzialmente e univocamente, solleva il problema del criterio secondo cui alcune proprietà sono essenziali, altre inessenziali; l'«unità di misura» di questo rapporto (essenziale-inessenziale) cadrebbe fuori di questo, e il rapporto del *Maßstab* ora individuato con il primo rapporto dovrebbe a sua volta essere mediato – e così via all'infinito²⁸⁷. «Spesso si va semplicemente a testoni, ma spesso si afferra anche la cosa giusta»²⁸⁸: il risultato può essere esatto, ma in questo caso mancherebbe di necessità, oppure del tutto inesatto, come quando la differenza dell'uomo dall'animale venga fatta risalire al possesso dei lobi dell'orecchio²⁸⁹. Altrimenti, la scienza opera sul fenomeno trasformando i sensibili in *forze, materia*, ecc. in concetti che poi mette in relazione attraverso leggi con le quali intende descrivere il fenomeno. Eppure, «cose del genere non cadono nella percezione; ciò che cade in questa sono semplicemente le estrinsecazioni. Ai corpi celesti non vengono attribuite le loro leggi [...] La forza invece è ciò che persiste nell'interno»²⁹⁰. Se prima l'universalizzazione si rovesciava in un rapporto maldestro tra essenziale e inessenziale, ora si pone come rapporto tra *forza* ed *estrinsecazione*, cioè in *interno* ed *esterno*: nell'interno della cosa opererebbe la forza, all'esterno la sua estrinsecazione; la legge sarebbe ciò che spiega l'interazione tra questi due momenti²⁹¹. Eppure, la connessione tra questi due momenti è arbitraria, mancando nel

²⁸⁵ *Vorl. 1821/22*, 189 (19).

²⁸⁶ Cfr. *Enz. C*, §227.

²⁸⁷ L'infondatezza del rapporto essenziale-inessenziale per cogliere la natura della cosa è da Hegel approfondita nella dottrina logica dell'essenza: cfr. in part. *WdL II*, 245 (438): «In quanto quindi vengano distinti fra loro in un esserci un *essenziale* e un *inessenziale*, questa differenza è una posizione estrinseca, un disgiungimento di una parte dell'esserci da un'altra sua parte, disgiungimento che non tocca l'esserci stesso; è una separazione che cade in un *terzo*».

²⁸⁸ *Vorl. 1821/22*, 189 (19).

²⁸⁹ Il riferimento è qui alla tassonomia linneiana: cfr. *infra*, §2.1.

²⁹⁰ *Vorl. 1821/22*, 189 (19).

²⁹¹ È qui evidente, ma implicito, il riferimento alla sezione fenomenologica su “legge e intelletto”, cui qui accenniamo solamente (cfr. *PhG*, 82 ss [95 ss]). L'intelletto, terzo momento della coscienza, dopo avere trovato nel concetto fisico-matematico di forza l'unico modo per tenere insieme l'unità della cosa e il movimento del suo divenire, riscontra che tale forza, come interno della cosa, non può che estrinsecarsi per attestarsi in qualche modo; impegna allora in se stesso la differenza fra forza ed estrinsecazione e la formula come legge. La legge dovrebbe tenere insieme l'universale incondizionato della forza e la sua effettualità: p. es., unificare elettricità positiva e negativa, oppure la specificazione della gravità in spazio e tempo. Così facendo, tuttavia, si allontana progressivamente dalla “ricchezza” della cosa, che quelle differenze “esperisce” non come cristallizzate in una legge ma come il movimento di se stessa. La legge allora, in una progressiva tensione verso l'universalità, giunge alla più generale delle leggi, quella della caduta dei gravi, che in una

rapporto la necessità della coimplicazione tra i termini. Questo perché tale interno non è l'interno dell'oggetto, ma una formalizzazione ad esso imposta dall'esterno per descriverne il funzionamento, mancante tuttavia di una relazione essenziale e costitutiva con l'oggetto stesso. Per esempio, il pianeta sarebbe bensì un'istanziamento della legge del moto dei corpi celesti, ma non è possibile derivare *questo singolo* pianeta da quella legge. L'irriducibilità del particolare all'universale della scienza si evince tanto più nella *Nachschrift* al corso 1820/21.

A questa [coscienza] appartiene la forma delle leggi che vengono impiantate in certi oggetti, come i corpi celesti, non come immanenti alla loro natura, ma come qualcosa di imposto, come sarebbe per l'uomo una volontà esterna ed estranea, così lo schiavo obbedisce al padrone e non alla propria volontà – la volontà (l'essenziale) è fuori di lui, non coincide con la sua stessa natura. Così le cose naturali sono il particolare, in cui l'universale è solo impiantato e senza il quale potrebbero esistere altrimenti. Lo stesso vale per le forze naturali. I corpi sono mossi da forze naturali che non costituiscono la loro natura, ma sono piuttosto una relazione determinata dall'azione esterna sul corpo [...] [l'essere vivente] avrebbe una finalità solo esteriore, con la quale pure si vorrebbe rendere onore alla natura. Secondo essa, tutte le cose sono utili per un'altra [...]. L'essere ha la sua determinazione solo relativamente, in un altro: una tale vivente esistenza ha lo scopo determinato della sua anima al di fuori di sé; non è quindi in sé una cosa veramente reale: [...]. Ogni vita, ogni unità è perduta²⁹².

L'imposizione della legge a un corpo è qui da Hegel posta in analogia con l'imposizione di una volontà esterna a un uomo. La determinazione dell'oggetto è fatta ricadere in un elemento estrinseco, in un'interazione di forze che appartengono alla riflessione del soggetto: l'essere vivente avrebbe così il proprio fine fuori di sé, poiché la sua determinazione consisterebbe meramente nell'istanziamento di quell'universale. (Si tratta, a dire il vero, di una virata concettuale forse non del tutto trasparente: la finalità esterna, per come Hegel la intende, si può a rigore associare solamente al pratico; probabilmente, qui l'intenzione è quella di sottolineare l'eterogeneità dell'universale al particolare, che in questo senso è tale sia nell'uno che nell'altro caso: il particolare è determinato in relazione a un universale – legge o fine – che cade fuori di esso, nel soggetto).

Ciò che è certo è che la separazione tra interno ed esterno, forza ed estrinsecazione, si deve a una più originaria scissione tra soggetto e oggetto: la coscienza oscilla se risolversi nel soggetto o nell'oggetto e soprattutto «sorge la difficoltà: come giungiamo dal soggetto all'oggetto?»²⁹³. Non resterebbe che

sola formula può annullare la distinzione qualitativa p. es. fra una pietra e un pianeta; ma tale legge non dice nulla, se non che «ogni cosa ha una costante differenza verso altro» (ivi, 92 [107]). Spazio e tempo sono connessi in questa legge astrattamente, senza che venga mostrata la loro origine comune e il movimento in virtù del quale entrambi si producono vicendevolmente. Il legiferare della scienza, che dovrebbe esprimere necessità, è invece limitato dalla contingenza del dato: è poco più che una «parola vuota» e il suo è un *erklären* tautologico, che non dice il “perché” della cosa ma il “come”. «Qui è possibile vedere all'opera nel modo più puro l'attività dell'intelletto: esso divide per poi riunificare, ma non riesce a mostrare la necessità di queste sue operazioni [...] Esso vede l'unità e gli elementi distinti da cui è costituita, ma non vede il *passaggio* dall'una agli altri; vede la forza e la sua estrinsecazione, ma non si sofferma a pensare la *relazione* tra le due [...] non è in grado di pensare il puro *scambio* come tale» (F. Chiareghin, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2008, pp. 78-79).

²⁹² *Vorl.* 1819/20, 24.

²⁹³ *Zus.* §246, 1178 (96).

operare un «salto» tra soggetto e oggetto, deducendo immediatamente l'oggetto dalle nostre categorie, ma questo vorrebbe dire assoggettare la natura a una forma che non le appartiene. Altra via non c'è se non considerare queste leggi come modi soggettivi di *descrivere* un fenomeno, oppure di *riflettere* sopra di esso, che non possono avere la pretesa ultima di *comprendere* l'oggetto. Quello delle scienze è un pensiero che riflette l'essere e al più lo organizza, ma non lo costituisce: cadendo il particolare fuori dall'universale, le scienze empiriche non possono che arrestarsi alla contingenza del dato e alla sua riflessione, *eo ipso* all'astrattezza della connessione tra universale e particolare.

A ben vedere, dunque, il limite del teoretico è la separazione. Ma questa separazione, scrive Hegel, è «doppia»: «quella dell'universale rispetto al particolare e dei particolari tra loro»²⁹⁴. Quanto al primo punto, dovrebbe essere chiaro che l'universale e il particolare nella “metafisica delle scienze empiriche” si danno come due termini irriducibili: il pensiero fa giocare ora l'universale ora il particolare come il fondamento dell'oggetto, tra l'essenza e l'esistenza si pone sempre quello *χωρισμός* che Aristotele rimproverava al maestro Platone²⁹⁵. «Se quindi per es. viene definito l'animale, in questo caso non vengono ancora dati genere, specie particolari e cose simili. Tutte queste particolari determinazioni non si lasciano derivare dal concetto dell'animale»²⁹⁶; egualmente per la materia universale e per la forza attrattiva, nota Hegel, le cui singole istanziazioni sono sempre da quelle indeducibili. L'universale è una trasfigurazione del particolare che non intrattiene con esso un rapporto dialettico e costitutivo, il movimento vitale dell'oggetto va perduto nelle formule.

Quanto più pensiero si ha nella rappresentazione, tanto più svanisce la naturalità, singolarità, immediatezza delle cose; attraverso i pensieri che vi penetrano si impoverisce il regno della natura infinitamente multiforme, le sue primavere appassiscono, i suoi colori impallidiscono, il rumoreggiare della vita nella natura ammutolisce nella quiete del pensiero; la sua calda ricchezza [...] si irrigidisce in forme aride e in universalità prive di figure, simili alla tetra nebbia del nord²⁹⁷.

Quanto al secondo punto, quello che intende dire Hegel è che i particolari non sono posti in relazione secondo necessità, ma sono collegati astrattamente ed arbitrariamente. Per esempio, non solo è inteso estrinsecamente e quantitativamente il rapporto tra le membra dell'organismo; ma anche l'interazione di determinazioni astratte come spazio e tempo viene formalizzata in una legge senza che venga mostrata e istituita la necessità della loro connessione: questa «non è qui tuttavia ancora conosciuta. Se ciò dovesse essere considerato come necessario, l'una implicazione dovrebbe essere conosciuta come implicante l'altra in sé», così come al delitto segue inevitabilmente la pena²⁹⁸. Le scienze

²⁹⁴ *Vorl. 1821/22*, 192 (21).

²⁹⁵ Cfr. Arist. *Metaph.* I, 9, 991 b1; Id., *De ideis*, 80.10 – 80.15.

²⁹⁶ *Vorl. 1821/22*, 193 (22).

²⁹⁷ *Zus.* §246, 1178 (95).

²⁹⁸ *Vorl. 1821/22*, 194 (22-23). Ancora con G.R.G. Mure: «the necessity of inference in Verstand is definite and rigorous only at the cost of being hypothetical and external» (*Hegel: How, and How Far, is Philosophy Possible?*, cit., p. 11).

naturali analizzano la natura fino a ricondurla alle sue componenti elementari; “sintetizzare” queste componenti facendole interagire secondo modelli ricorrenti e formalizzabili non guadagna al suo procedere l’unità che è stata originariamente frammentata: la non-unità (analisi) e l’unità (sintesi) cadono una fuori dell’altra²⁹⁹. Le particolarità in cui la scienza si imbatte, poi, sono potenzialmente infinite e comportano una moltiplicazione altrettanto infinita delle leggi per spiegarle o delle categorie per identificarle: «si presume di trovare un numero infinito di particolarità, in modo che la molteplicità sia la cosa principale, lo scopo principale sia: la moltiplicazione all’infinito»³⁰⁰. La natura è invece unità che tiene in sé la particolarità, e le parti in cui si scinde non possono prescindere da un legame con la totalità: questo legame, che al livello della natura non è visibile, è però attingibile dalla filosofia della natura, che dispone i particolari all’interno dello sviluppo unitario del concetto.

La contraddizione del teoretico, dunque, consiste nel fatto che esso ottiene l’opposto di ciò che cerca.

troviamo che il rapporto teoretico è contraddittorio all’interno di se stesso, in quanto sembra produrre il risultato immediatamente opposto a quello a cui mira. Noi vogliamo cioè conoscere la natura che è effettivamente reale, non qualcosa che non lo è; invece di lasciarla e prenderla come essa è veramente [*in Wahrheit*], invece di percepirla [*wahrnehmen*], ne facciamo qualcosa di interamente diverso [...] qualcosa di soggettivo, prodotto da noi, appartenente a noi e precisamente peculiare a noi come uomini; infatti le cose naturali non pensano e non sono rappresentazioni o pensieri³⁰¹.

Se le intenzioni delle scienze sono quelle di ritrarsi dall’oggetto e lasciarlo essere, esse sortiscono l’opposto: una specie di assoggettamento dell’oggetto, non più ridotto ai fini pratici dell’uomo ma alle sue formalizzazioni. Il Proteo è stato forzato ma il suo interno non è stato rivelato pacificamente, bensì lo si è trasferito nel soggetto conoscente, che imponendovi le proprie simbolizzazioni ne ha destituito la vita e l’unità. L’essere naturale è stato ridotto a vuota forma, a segno, che interagisce con altre forme all’interno di leggi astratte. A ben vedere, quindi, il teoretico è idealistico come il pratico, perché come quello riduce la natura alla soggettività: la natura *come tale* gli sfugge.

Vedremo a breve come il rapporto con le *Naturwissenschaften* non possa essere connotato solo criticamente, ma per ora ci interessa aver evidenziato i limiti del loro *modus operandi*. A costo di accentuare tali limiti unilateralmente, nello spirito – ci sembra – del presente testo hegeliano.

²⁹⁹ Cfr. *Zus.* §246, 1183 (99): «Se noi p. es. abbiamo un fiore, l’intelletto osserva le sue qualità singole; la chimica lo spezzetta e lo analizza. Noi distinguiamo così il colore, la figura delle foglie, l’acido citrico, l’olio eterico, il carbonio, l’idrogeno ecc; poi diciamo che il fiore consiste di tutte queste parti». Cfr. anche *Enz.* 30, §227 Z., 380 (449): «Così, per es., un chimico mette un pezzo di carne nel suo lambicco, lo tortura in diversi modi, e poi dice di aver trovato che questo pezzo di carne è costituito da azoto, carbonio, idrogeno ecc. Questi elementi astratti non sono però più carne. [...] L’oggetto trattato analiticamente viene considerato qui quasi come una cipolla a cui si toglie una tunica dopo l’altra».

³⁰⁰ *Vorl.* 1819/20, 6.

³⁰¹ *Zus.* §246, 1178 (95).

2.1. La «ragione osservatrice»

Prima di concludere la nostra analisi del modo teoretico, riteniamo doveroso una trattazione, sia pur sintetica, di un altro luogo dove il confronto col metodo delle scienze empiriche è dominante ed è connotato con accenti prevalentemente critici: il capitolo fenomenologico sulla *beobachtende Vernunft*, in particolare la sezione sulla *Beobachtung der Natur*³⁰². Il capitolo rivela la volontà, da parte di Hegel, di confrontarsi in prima persona col dibattito scientifico del suo tempo, bensì come «giudice» ma non come «osservatore non partecipante», come pure è stato a lungo creduto³⁰³. A cominciare dalla presentazione del paradosso che la costituisce: «La ragione cerca il proprio altro, sapendo di possedere in esso nulla, se non se medesima; essa va in cerca solamente della propria infinità. [...] Ma quand'anche la ragione rovistasse in tutte le viscere delle cose, e ne aprisse tutte le vene, nell'intento di farne sgorgare le se stessa, non avrà questa buona sorte. Essa anzi, per poter sperimentare la propria compiutezza, deve priva trovare compimento in se stessa»³⁰⁴. La contraddizione della ragione osservatrice sta principalmente nel riscontrare nell'oggetto l'insufficienza che contraddistingue sé stessa: l'immediatezza. Infatti, ciò che la ragione cerca nel mondo non è già la razionalità del reale, cioè l'unità mediata di ragione e realtà, ma un'unità immediata: il pensiero si volge all'essere come un *Gegenstand* e la ragione, pur dichiarando di voler cogliere l'essere delle cose *come tale*, nel suo fare si contraddice e non vi rinviene che sé stessa.

La ragione, quando entra in scena *immediatamente* come certezza dalla parte della coscienza di essere ogni realtà, prende la propria realtà nel senso dell'*immediatezza dell'essere*, e allo stesso modo prende l'unità dell'Io con questa essenza oggettiva nel senso di un'unità immediata, in cui essa non ha ancora separato, e poi di nuovo riunito, i momenti dell'essere e dell'Io; insomma, come un'unità che essa non ha ancora conosciuto. La ragione si accosta pertanto alle cose come coscienza osservatrice, ritenendo di prenderle in verità come cose sensibili, opposte all'Io, tuttavia il suo fare effettivo contraddice questo intento; infatti essa *conosce* le cose, trasforma la loro sensibilità *in concetti*, vale a dire appunto

³⁰² Per una ricostruzione, si vedano C. Ferrini, *Reason Observing Nature*, in K.R. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 92-135; T. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur: Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*. «Hegel-Deutungen», Bd. 5, Hamburg: Meiner, 1997, pp. 1-64; L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 183-218.

³⁰³ Le due espressioni occorrono in S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura...*, cit., p. 40. Secondo la testimonianza di Rosenkranz, Hegel fu eletto nel 1804 Assessore della *Jenaische Mineralogische Societät*, al tempo soggetta al vivace influsso di Goethe, e membro ordinario della *Naturforschende Gesellschaft Westphalens*; nel 1807 divenne membro onorario della Società di Fisica di Heidelberg. A Jena, in particolare, non solo «trieb das Naturstudium mit großem Eifer», ma frequentò anche lezioni di fisiologia, di botanica, si dedicò allo studio approfondito della chimica e della medicina, e praticò esperimenti in compagnia di colleghi competenti (cfr. *Ros.*, 220 [235-236]). Su questo nello specifico cfr. P. Ziche, *Naturforschung in Jena zur Zeit Hegels. Materialien zum Hintergrund der spekulativen Naturphilosophie*, in «Hegel-Studien», 32, 1997, pp. 9-40. Si deve principalmente a Cinzia Ferrini la valorizzazione di Hegel come filosofo in confronto vivo e aggiornato con le scienze del suo tempo; di questo uso a un tempo speculativo e critico delle scienze empiriche la *Fenomenologia* è uno dei primi e più chiari esempi (cfr. C. Ferrini, *Reason Observing Nature*, cit., in part. pp. 115-116, p. 153 nt. 6). Sono molto preziosi i lavori di Neuser W., *Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegel privater Bibliothek*, in Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 479-499, per una ricostruzione esaustiva delle fonti naturalistiche di Hegel, a cui egli attinse fin dalla giovane età.

³⁰⁴ *PhG*, 136-137 (164-165).

in un essere che nel contempo è Io; [...] trasforma l'essere in un essere pensato, e di fatto afferma che le cose hanno verità solamente in quanto concetti³⁰⁵.

Il passo può essere posto in esatta continuità con quanto Hegel avrebbe osservato circa il “modo teoretico” nell'*Enciclopedia*. La ragione osservatrice (la coscienza empirico-scientifica), infatti, esperisce la contraddizione di sortire l'opposto di ciò che cerca: invece di rinvenire la verità delle cose nella loro immediata evidenza e presenza, non le trova che colte in concetti. L'indagine scientifica, infatti, è già una preconfigurazione dell'oggetto, siccome a condurla non è la *tabula rasa* di Locke³⁰⁶, ma una coscienza attiva nella configurazione del reale³⁰⁷. La ragione non sa ancora se stessa come attività del concetto, si pensa separata dall'oggetto, in dovere di rispecchiarlo, consequenzialmente sperimenta come falsa la sua convinzione di essere una ragione passiva e puramente apprensiva³⁰⁸. In verità, le diverse modalità di attingere la presunta verità dell'oggetto non sono che soliloqui che la ragione conduce con se stessa, poiché gli universali che essa adopera nell'intento di spiegare ciò che osserva sono universali irriducibili al particolare sensibile. In particolare, la *descrizione* (*das Beschreiben der Dinge*), siccome «non ha ancora il movimento nell'oggetto stesso»³⁰⁹, riscontra, al moltiplicarsi dei sensibili che l'osservazione rinviene, una moltiplicazione potenzialmente infinita non solo delle caratteristiche da annoverarsi nella definizione di un singolo genere, ma anche del numero dei generi: questa, l'osservazione, da «riserva inesauribile» per la descrizione segna piuttosto la «barriera» delle sue possibilità³¹⁰.

Coerentemente con quanto visto, la medesima difficoltà è presentata in relazione alla classificazione svolta sulla base dei tratti caratteristici (secondo la linea che dalla tassonomia proposta da Aristotele nel *De partibus animalium* discende al *Systema naturae* di Linneo), la cui essenzialità o meno dalla parte dell'oggetto è inconcludibile. L'universalità vigente in questi sistemi classificatori è astratta e sempre identica a se stessa, indifferente alle sue particolarizzazioni e continuamente in atto di trapassare in ciascuna di queste. Infatti, i segni caratteristici sono «determinatezze quiete», incapaci di dare conto del movimento con cui si articola l'organico, che è piuttosto un processo di continue differenziazioni qualitative e i cui caratteri sono «momenti dileguanti»³¹¹. Il problema che si pone è duplice: un progressivo distanziamento dall'esperienza concreta, siccome «mediante tale distinzione

³⁰⁵ Ivi, 138 (165-166).

³⁰⁶ Cfr. *Enz.* 30, §226 Z., dove questo presupposto è associato al conoscere *finito* di un intelletto *finito*.

³⁰⁷ Con le parole di S. Achella (*Pensare la vita...*, cit., p. 182): «Non può esistere una descrizione *ingenua*. L'incontro tra oggetto e coscienza non è mai primordiale, ma presuppone sempre l'opposizione tra coscienza e mondo osservato».

³⁰⁸ Come pure sostenevano alcuni scienziati del tempo di Hegel, come Lasius nelle *Beobachtungen über die Harzgebirge* (1789) e Gren nel *Grundriß der Naturlehre* (1797), libri presenti nella biblioteca hegeliana: cfr. C. Ferrini, *Reason observing Nature*, cit., pp. 116-117.

³⁰⁹ *PhG*, 139 (167).

³¹⁰ Ivi, 140 (167).

³¹¹ Ivi, 142 (170).

in un *essenziale* e in un *inessenziale* il concetto si solleva al di sopra della dispersione sensibile»³¹²; l'incertezza circa la naturalità o l'arbitrarietà del sistema classificatorio, ovvero il «dubbio se ciò che per il *conoscere* è essenziale e necessario, lo sia anche nelle *cose*»³¹³. Per esempio, la selezione da parte di Linneo dell'organo riproduttore come unico criterio classificatorio è insufficiente e arbitraria secondo Hegel, che in questo senso ribadisce le riserve di Goethe, la cui *Metamorfosi delle piante* può concepirsi come una confutazione delle teorie linneiane, e del naturalista Buffon³¹⁴.

Pur viziata dall'originaria immediatezza di cui si è dato conto, la ragione osservatrice, mossa dal suo istinto, «si mette in cerca della *legge* e del *concetto*»³¹⁵ della natura e ne trova il fondamento non in un elemento interno alla legge (la necessità del concetto), ma nell'esperienza stessa: è questo il livello dell'empirismo e delle sue generalizzazioni condotte per analogia a partire da un caso singolo. Il procedimento analogico rivela una specie di cieca fiducia nella trasparenza dell'esperienza e nella regolarità con cui la natura dà la legge a se stessa³¹⁶: essa, però, porta non già alla verità ma alla *probabilità*, la quale, «per grande che voglia essere, non è niente di fronte alla verità»³¹⁷. Con ciò la ragione osservatrice, nel suo progresso che Jean Hyppolite ha voluto accostare all'evoluzione della scienza moderna dal Rinascimento all'Ottocento³¹⁸, è giunta a un luogo cruciale della sua *Verwirklichung*: l'esperimento. Tale è il luogo in cui, ad avviso di Hegel, nonostante la convinzione della ragione osservatrice di inverare per suo tramite la teoria, avviene l'esatto opposto, e cioè la legge si distacca definitivamente dall'elemento sensibile e si formalizza. Come accade per l'elettricità del vetro e della resina, che diventano rispettivamente elettricità positiva e negativa, così più in generale l'esperimento registra la liberazione dei predicati dai loro soggetti e la definitiva trasformazione dei sensibili in concetti³¹⁹, ciò che Hegel chiama – mutuando il termine dalla letteratura scientifica coeva, in specie dal *Grundriß der Naturlehre* di Gren – *materie*, le quali a rigore «non sono né corpi né

³¹² Ivi, 140 (168); tr. it. mod.

³¹³ *Ibidem*; tr. it. mod.

³¹⁴ Buffon aveva delineato nella *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749) un modello genetico-causale nella indagine della storia naturale, alternativo al metodo classificatorio di Linneo. Sulla *Historisierung der Natur* cfr. S. Achella, *Pensare la vita...*, cit., pp. 85-89. Torneremo sulla questione al cap. 3, §1.1.

³¹⁵ *PhG*, 142 (170).

³¹⁶ Un'ottima analisi di questo tema in relazione alla *φυσιολογία* dei presocratici è presente in M. Vegetti, *Il pensiero ippocratico*, in *Opere di Ippocrate*, a cura di M. Vegetti, Torino: UTET, 1996, p. 14 ss.

³¹⁷ *PhG*, 143 (171). Opportunamente, L. Illetterati (*Natura e ragione...*, cit., p. 197) individua un riferimento alla terza delle *Regulae Philosophandi* che Newton introduce nel terzo libro dei *Principia mathematica*, secondo cui le qualità non variabili e competenti a tutti i corpi di cui si può fare esperienza sono da ritenersi proprietà di tutti i corpi per il fatto che *nec a Naturae analogia recedendum est*, la quale natura mostra semplicità e continuità, *non facit saltus*.

³¹⁸ Cfr. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit»*, Paris: Aubier, 1946, p. 223; tr. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito»*, Firenze: La Nuova Italia, 1972, p. 279.

³¹⁹ Si pensi, a questo proposito, a quanto Cassirer osserva circa la simbolizzazione (già del linguaggio, del mito e dell'arte, *a fortiori* delle scienze) come un processo di progressivo allontanamento dall'immediatezza sensibile: «In questa legge dell'attività formatrice, e quindi non già nella *vicinanza* al dato immediato, ma nel progressivo allontanamento da esso risiedono il valore e la natura specifica del linguaggio come dell'attività artistica» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, tr. it. di E. Arnauld, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, Firenze: La Nuova Italia, 1967, p. 161).

proprietà», bensì elementi concettuali (calore, luce, elettricità, ecc.) di cui è stata eliminata la matrice sensibile. L'esperimento rappresenta dunque il tentativo da parte della coscienza scientifica moderna di purificare la legge dall'involucro dell'essere sensibile e dal riferimento al singolo corpo: ciò che si ottiene è un essere incorporeo eppure oggettivo, ovverosia l'essere «nel modo del concetto»³²⁰.

Il concetto è bensì sorto agli occhi della coscienza osservatrice, ma in una forma astratta e unilaterale, che dimostra la sua insufficienza quando si tratta di considerare l'organismo. Ciò che la ragione osservatrice non può *vedere* nell'esperienza è la relazione che intercorre tra i due lati di una legge organica, poiché tale relazione non è un sensibile, ma la struttura razionale che governa in generale la processualità stessa dell'organico. I diversi tentativi da parte della coscienza osservativo-scientifica di produrre leggi che spieghino l'organico (per esempio l'interazione dell'organismo con l'ambiente, il rapporto che intercorre tra *interno* ed *esterno* dell'organismo, ecc.) sono accomunati dal difetto di separare e fissare proprietà il cui senso, invece, è comprensibile solo alla luce della logica circolare che vige nell'organismo, di cui sopra abbiamo fornito una spiegazione³²¹. In altri termini, la ragione osservatrice è incapace di sollevarsi al concetto, esponente com'è di un conoscere finito: il suo «vuoto gioco del legiferare»³²² porta all'opinare, non al vero, e ciò che produce è una «narrazione di opinioni e di capricci della natura», fatta di «embrioni svariati di leggi, tracce di necessità, accenni a ordinamenti e classificazioni, rapporti buffi e appariscenti»³²³.

2.2. Filosofia e scienze

Non ci proponiamo qui di seguito di ripercorrere il rapporto che Hegel stabilisce tra concetto (*Begriff*) ed esperienza (*Erfahrung*) all'interno del suo sistema filosofico. Tale compito, oltre all'inevitabile ampiezza della sua portata, sarebbe reso più complesso dall'evidente polisemia e complessità a cui è sottoposta la stessa categoria di esperienza all'interno del pensiero hegeliano, se anche solo si consideri che la *Fenomenologia* altro non è negli intenti originali se non una *scienza dell'esperienza della coscienza*³²⁴. I paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* – in particolare i §§ 6-12 – sono da considerarsi la sistemazione definitiva approntata da Hegel in relazione a questo tema. Nostro intento è piuttosto quello di mettere a fuoco tale rapporto all'interno della relazione in generale tra filosofia e scienze e poi calarlo nel contesto specifico della *Naturphilosophie*.

³²⁰ *PhG*, 144 (173).

³²¹ Hegel ha in mente le proprietà della sensibilità, dell'irritabilità e della riproduzione isolate nella fisiologia dell'epoca, in specie da Albrecht von Haller, come proprietà organiche fondamentali: cfr. per questo *Petry*, 302-303.

³²² *PhG*, 153 (185); tr. it. mod.

³²³ *Ivi*, 166 (201-202); tr. it. mod.

³²⁴ Cfr. V. Verra, *Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel* in Id., *Su Hegel*, pp. 217-234.

2.2.1. Lo scritto sul diritto naturale

Riteniamo opportuno cominciare la nostra ricostruzione attraverso una disamina, sia pur sintetica, dello scritto *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, comparso negli ultimi due numeri (1802-03) del secondo volume del *Kritisches Journal der Philosophie*, coeditato a Jena assieme a Schelling³²⁵. L'articolo è certamente dedicato nello specifico al diritto naturale e ad un esame metodico di questa scienza come in generale delle scienze giuridiche, ma fornisce importanti indicazioni sul più generale rapporto tra filosofia e scienze. Alla scienza del diritto naturale è di recente toccato il «destino» che è toccato ad altre scienze filosofiche, ivi compresa la filosofia stessa, che sono state «trattate, nel loro principio particolare, del tutto indipendentemente dall'idea» e hanno conseguentemente posto il loro principio non nell'idea filosofica, ma nell'«esperienza, rinunciando con questo alla pretesa di essere vere scienze ed accontentandosi d'esser composte da una raccolta di conoscenze empiriche e di servirsi di concetti dell'intelletto [*Verstandesbegriffe*], d'accatto e senza affermare con ciò alcunché di obiettivo»³²⁶. Il destino, in altri termini, è quello dell'*isolamento* o della *positività*, che Hegel più avanti definisce così: «la forma, attraverso la quale una potenza si isola e si pone assolutamente»³²⁷, vale a dire con una pretesa di assolutezza e indipendentemente da una connessione organica con un sistema complessivo delle scienze. Tale separatezza mette a serio rischio la scientificità di tali scienze, la quale – argomenta Hegel con molta chiarezza – è garantita fintantoché tali scienze siano incluse in un sistema delle scienze, che spetta alla filosofia, in omaggio alla sua antica consuetudine di ordinatrice delle scienze, organizzare. Ogni scienza è infatti una *parte* della filosofia, che è la scienza del *tutto*, cioè dell'*idea*; ciascuna scienza è tale solo nella misura in cui viene ricompresa come momento di tale comprensione complessiva della totalità:

infatti ogni parte della filosofia, nella sua singolarità, è capace d'essere una scienza autonoma e di raggiungere una piena necessità interiore, poiché ciò, per cui essa è vera scienza, è l'assoluto; nella cui forma soltanto sta quel principio singolare che inerisce alla sfera della sua conoscenza e della sua libertà, ed in relazione al quale essa è partecipe di una esteriore necessità. Ma da tale determinatezza [*Bestimmtheit*] rimane libera l'idea ed essa è capace di riflettersi in questa scienza determinata così puramente, come la vita assoluta si esprime in ogni vivente; senza che ciò che è propriamente scientifico di una tale scienza, o la sua interiore razionalità, si sollevi palesemente alla forma dell'idea, che è l'essenza della scienza, ed alla filosofia come scienza assoluta, in quanto idea pura [...]. Ma il perfezionamento della scienza esige tanto che l'intuizione e l'immagine siano congiunte all'elemento logico ed immerse nel puro ideale, quanto che sia accettata la singolarità della scienza separata, eppure reale, e che il principio di questa sia riconosciuto secondo la sua più alta coerenza e necessità, e perciò appunto essa divenga completamente libero³²⁸.

³²⁵ Il titolo originale è per intero il seguente: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*.

³²⁶ *DN*, 417 (3); tr. it. mod.

³²⁷ *Ivi*, 478 (112).

³²⁸ *Ivi*, 417-418 (4-5).

Il processo qui descritto è quello di un'integrazione delle scienze particolari nella scienza dell'idea, la filosofia, che tuttavia avviene *a parte philosophiae*, non già al livello delle scienze: in altri termini, ciò che v'è di ideale nella scienza viene inglobato nella scienza filosofica come determinatezza (*Bestimmtheit*) dell'idea, cosicché questa si determini e partecipi di una necessità esteriore (quella dell'esperienza) rimanendone tuttavia in un certo senso separata. Detto più agevolmente: l'idea si riflette nel principio particolare della scienza ricomprendendo tale principio come momento del suo sviluppo reale, al modo in cui la vita assoluta si esprime in ogni vivente (abbiamo già visto che tale incorporazione è a un tempo un processo di continuo trascendimento). L'idea si riflette nelle scienze assimilando i loro principi, ma questo non vale una "idealizzazione" delle scienze: le scienze rimangono tali, particolari, e ciò che in esse v'è di ideale confluisce in una più alta sfera. Il rapporto si gioca tutto sull'equilibrio che intercorre tra la parte (il principio particolare) e il tutto (l'idea), dove quella è una specificazione di questa e ha in essa la sua ragion d'essere, non potendo perciò emergere come principio assoluto e ultimativo. La scienza particolare è legittima a patto che i suoi principi ricevano dall'idea *necessità e libertà*; da intendersi l'una come la necessità della razionalità, l'altra come la sottrazione alla contingenza del dato e l'ottenimento della autonomia come scienza.

In altri termini, i presupposti delle scienze sono accettabili nella misura in cui vengono posti nella loro condizionatezza rispetto all'idea, e ciò può avvenire attraverso una rideterminazione riflessiva che spetta alla filosofia. Quando tali presupposti vengano assunti acriticamente – ciò che è fondamentalmente tipico delle scienze, che si costruiscono appunto a partire da assiomi³²⁹ –, è necessaria una loro concettualizzazione perché sia fondata la possibilità che il loro sia un discorso scientifico, una spiegazione attendibile: le scienze mancano di una riflessione sui principi che solo la filosofia può condurre. Hegel si muove qui in continuità non solo con la sua dissertazione *De orbitis planetarum* (1801), dove è presente l'intento di pensare filosoficamente i presupposti delle scienze e decostruire la loro pretesa di absolutezza, ma anche con Kant, che nei *Metaphysische Anfangsgründe* stabiliva che le indagini empiriche delle scienze della natura debbono necessariamente essere fondate in una metafisica della natura che ne definisca a priori le categorie e i presupposti³³⁰.

Il limite, dunque, non è tanto delle scienze in quanto tali, ma consiste nel rifiuto da parte di queste ad integrarsi nella filosofia. La positività delle scienze consiste appunto nella scissione dalla filosofia e nella conseguente assenza di una elaborazione concettuale dei presupposti: in questo modo, il principio particolare, la «potenza», si allarga a spese delle altre potenze e del principio generale,

³²⁹ Cfr. *Enz. C.*, §9, 49 (15): «i punti di partenza della scienza empirica sono dappertutto *immediatezze*, qualcosa di *trovato*, sono *presupposti*. E, per tutti questi due rispetti, non vi si dà piena soddisfazione alla forma della necessità»; tr. it. mod.

³³⁰ Per una illustrazione di questo tema in relazione all'opera kantiana e al *De orbitis planetarum* si veda L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 46-49 e 97-105.

l'idea³³¹. Ciò che si verifica è un disequilibrio complessivo tra parti e tutto, caratterizzato da due conseguenze: a) alla ricerca di un principio, da cui esse non possono prescindere, le scienze si determinano come *empiriche* o *formali*, a seconda che il principio sia interamente posto nell'esperienza oppure nelle forme vuote dell'intelletto, cioè nella logica astratta; b) poiché l'equilibrio nelle interazioni tra le scienze e i propri e gli altrui principi non è governato dalla filosofia, si verificano nocive infiltrazioni dei principi in ambiti estranei oppure alcuni principi sono fatti valere come validi per una sfera più ampia di quella della rispettiva competenza³³².

È interessante che Hegel ponga questo stato in analogia con la malattia dell'organismo, cioè quella condizione in cui «una parte organizza se stessa e sfugge alla signoria del tutto»³³³ costringendolo a convogliare tutte le sue energie vitali per la sua conservazione: non è avventato affermare che tra le scienze e la filosofia vige il medesimo rapporto che corre tra l'organismo e le sue membra, talché la disfunzione o l'isolamento di un membro (scienza) mette a serio rischio la salute del tutto (sistema). È proprio la filosofia, in quanto detentrica della totalità, a governare le interazioni tra le parti in maniera equilibrata e conforme alla natura dell'idea, circoscrivendo – come in Kant – ogni scienza al suo ambito di legittimità: essa «sta nell'idea del tutto sopra le parti e quindi contiene ognuna nei suoi limiti»³³⁴. Non v'è da sorprendersi, a questo punto, che Hegel caratterizzi questo processo di inglobamento delle parti nella totalità del processo con metafore organicistiche (come del resto avrebbe fatto di lì a poco nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*).

L'assoluta totalità si arresta, in quanto necessità, in ciascuna delle sue potenze, fa emergere se stessa in quanto totalità su di esse [...] senza tuttavia essere limitante per la vita [*scil.* delle altre potenze], tanto poco cioè quanto lo è l'acqua per il pesce e l'aria per l'uccello. È necessario nel contempo che l'individualità progredisca, si metamorfizzi, e che quanto appartiene alla potenza dominante si indebolisca e perisca, affinché tutti i gradi della necessità appaiano in essa appunto come gradi; la sciagura del periodo di transizione consiste nel fatto che questo rafforzarsi della nuova cultura non si sia assolutamente purificato del passato, ed in ciò consiste la pura positività. E la natura [...] fruisce tuttavia di una nuova figura, che ha conquistato; appena saltata in essa, in essa si indugia³³⁵.

³³¹ Cfr. DN, 418-419 (5-6) e 476 (110): «tanto più positiva diviene ancora una singola potenza quando essa ed il suo principio dimentichino a tal punto la propria condizionatezza da usurpare e sottomettere a sé altre potenze».

³³² Hegel fa due esempi: a) l'infiltrazione dei principi della meccanica nella chimica e nelle scienze naturali, b) l'estensione del diritto civile a discapito di altri ambiti del diritto (statale, delle genti), cioè l'elezione del «contratto» a paradigma esplicativo dell'«assoluta maestà della totalità etica» (*ibidem*).

³³³ Ivi, 476 (109). La concezione della malattia come derivante dalla rottura dell'equilibrio organico è attestata già nella medicina antica, per esempio nel medico e filosofo Alcmeone di Crotona (VI-V sec. a.C.), dove essa è fatta dipendere dal prevalere patologico (*μοναρχία*) di una delle *δύναμεις* del corpo e dalla conseguente rottura dell'*ισονομία* che caratterizza la *κράσις* (mesciolanza) organica in condizione normali: cfr. M. Vegetti, *Il pensiero ippocratico*, cit., pp. 30-31.

³³⁴ DN, 477 (111). Poco più sotto troviamo la bella immagine della filosofia che, in guisa di arbitro, «fluttua nel tempo su e giù tra le opposizioni», ora vivificando ora deprimendo ciascun principio, ora contendo la sua espansione ora favorendola, a tutte le parti ricordando «la loro temporalità e dipendenza nella separazione», cioè la loro limitatezza fintantoché non vengano ricomprese nell'intero (ivi, 477-478 [112]).

³³⁵ Ivi, 483-484 (122-123).

2.2.2. Filosofia ed esperienza nell'Introduzione enciclopedica

I paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* sono da ritenersi fondamentali per comprendere la determinazione hegeliana della filosofia. A tale determinazione concorrono in maniera decisiva tanto l'esperienza quanto le scienze³³⁶. In generale, infatti, la filosofia è caratterizzata come un *Nachdenken* – traducibile come “riflessione” solo a patto di non confonderla con la *Reflexion* intellettualistica – che si esercita sopra i contenuti della coscienza ordinaria, le «rappresentazioni» (*Vorstellungen*), e attraverso una rideterminazione riflessiva delle stesse perviene alla comprensione concettuale³³⁷. La *denkende Betrachtung* è tale nella misura in cui viene condotta su oggetti di cui presuppone necessariamente «una certa familiarità» (*Bekanntschaft*)³³⁸, cioè, per restare nella metafora, una frequentazione degli stessi che non è ancora concettuale e consiste piuttosto in una prima elaborazione intellettuale e coscienziale dell'oggetto. Il puro dato infatti non si dà e l'oggetto, anche nella sua versione più ingenua, è già il risultato di un'attività della mente.

Tale elaborazione – che, come visto, è parte integrante della nozione stessa di esperienza³³⁹ – è secondo Hegel duplice: da una parte coincide con l'attività che la coscienza ordinaria svolge rispetto al dato sotto forma di rappresentazioni (per esempio attraverso nozioni ingenuie di successione temporale, causalità, ecc., ma anche di volizioni, intuizioni, sentimenti, opinioni³⁴⁰); d'altra parte coincide con l'organizzazione che di quella rudimentale esperienza è posta in essere dalle scienze empiriche. Le *Erfahrungswissenschaften*, che hanno come obiettivo dichiarato quello di spiegare l'esperienza, producono una teoria dell'esperienza³⁴¹ intesa come riflessione sulla realtà – stavolta nel senso del rispecchiamento a distanza –, generalizzazione del particolare volta ad astrarre dal molteplice un universale che è possibile formalizzare ed impiegare invariabilmente. In questo modo le scienze empiriche ottengono i concetti, le classi, le leggi, le proposizioni generali – «*pensieri* di ciò che è dato»³⁴² – attraverso cui possono offrire un quadro esplicativo della realtà. Ciò che manca a questa spiegazione è la *necessità* che è invece la *forma* propria della filosofia³⁴³. Ciò si deve a due motivi: a) l'universale, essendo in sé formale e indeterminato, non è posto in connessione col particolare, cioè la relazione tra l'uno e l'altro, così come dei particolari fra loro, è accidentale ed

³³⁶ Per una ricostruzione complessiva si veda il commentario ai §§1-83 di H. Schnädelbach in Aa. Vv., H. Schnädelbach (hrsg.), *Hegels ,Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cit., pp. 21-86, in part. 47-52 per il nostro tema.

³³⁷ *Enz. C.*, §1, 39 (3): «nur *durchs* Vorstellen hindurch und *auf* dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht».

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ Cfr. *ivi*, §6, 44 (9): «La coscienza più prossima di questo contenuto noi chiamiamo *esperienza*»; tr. it. mod.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, §5.

³⁴¹ Cfr. *ivi*, §7 Anm.

³⁴² *Ibidem*, 47 (12); tr. it. mod.

³⁴³ Cfr. *ivi*, §§1 e 9.

estrinseca; b) le scienze empiriche hanno il loro cominciamento nell'esperienza, ma non possono che fondarsi su una serie di presupposti che sono assunti come evidenti e dati (assiomi) e che governano in maniera decisiva l'esplicazione che tali scienze forniscono dell'esperienza.

La riflessione delle scienze non è un “puro vedere” l'esperienza ma una visuale sulla stessa orientata in modo determinante dall'assunzione di alcuni presupposti, al punto che una modificazione degli stessi genera un vero e proprio riorientamento di paradigma³⁴⁴. Agli occhi della filosofia, che a differenza di quelle non ha il privilegio di poter presupporre i suoi oggetti³⁴⁵, l'arbitrarietà dei presupposti non è ammissibile, come non è ammissibile più radicalmente una fondazione in alcunché di esterno a se stessa: essa, in quanto scienza dell'intero, non può avere che in se stessa la sua fondazione (in ciò consiste il suo carattere di autosussistenza, *Selbstständigkeit*). Perché tali scienze siano filosoficamente rideterminate, occorre integrare le categorie delle scienze nell'idea, assumere tali categorie come momenti dell'articolazione razionale della realtà. In questo modo, la scienza riposa sul concetto e guadagna il grado di necessità che è proprio della filosofia.

Hegel si riferisce a questo processo come a un «cambiamento di categorie» e fa consistere la differenza fra scienza filosofica e scienze solo nel fatto che quella «non lascia da parte il contenuto empirico di [queste], ma lo riconosce ed adopera; che, egualmente, riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto; ma, inoltre, introduce e fa valere altre categorie, oltre quelle della scienza» – per esempio, la logica speculativa contiene le forme di pensiero della logica precedente e della metafisica, ma a un tempo «le foggia e trasforma [*weiterbildend und umformend*] con categorie ulteriori»³⁴⁶. È un'affermazione questa di grande complessità, se si considera che per essere verificata occorrerebbe valutare in che misura tali scienze, divenendo scienze filosofiche ovvero enciclopediche, subiscono una simile “manipolazione” delle proprie categorie: tale vaglio non dovrebbe essere condotto solamente sulla parte seconda dell'*Enciclopedia*, che qui prendiamo in esame, ma ogni parte del sistema, a cominciare dalla logica fino alle scienze dello spirito soggettivo (psicologia, antropologia), oggettivo (diritto) e assoluto.

Certamente, se fermiamo l'attenzione sulla *Naturphilosophie*, salta all'occhio come non occorran categorie che Hegel non abbia “preso a prestito” dalle scienze del suo tempo: la filosofia della natura si presenta come una rideterminazione speculativa delle scienze della natura (fisica, chimica, geologia, biologia) del tempo di Hegel. Il processo di integrazione consiste dunque, qui, in una

³⁴⁴ Si pensi per esempio a come l'abbandono del quinto postulato di Euclide, connesso alla dimostrazione della sua indeducibilità a partire dagli altri quattro, abbia portato a partire dall'800 alla nascita delle cosiddette geometrie non euclidee, come la geometria ellittica di Riemann o la geometria iperbolica di Bolyai-Lobačevskij.

³⁴⁵ Cfr. *ivi*, §1.

³⁴⁶ *Ivi*, §9 Anm., 49 (15); tr. it. mod. *Weiterbilden e umformen* indicano che le categorie delle scienze subiscono una ri-determinazione (*weiter-*) della loro forma attraverso una specie di avviluppamento (*um-*) da parte del concetto.

rideterminazione delle categorie di cui fanno uso le scienze in quanto momenti dello sviluppo oggettivo del concetto di natura, da quello dedotte e non ottenute attraverso una riflessione estrinseca e soggettiva. Ciò che cambia in modo decisivo è il rapporto tra il particolare e l'universale: se nelle scienze questo era da quello ottenuto attraverso una formalizzazione arbitraria, e il nesso tra l'uno e l'altro mancava di necessità, ecco che attraverso il *Nachdenken* filosofico il particolare è necessariamente dedotto dall'universale nel senso che l'universale si riempie di contenuto ed è «concreto» in virtù del suo stesso svolgimento, con cui giunge logicamente dalle determinazioni più astratte (spazio-tempo-materia) fino a quelle più concrete (l'organismo animale). Le categorie della scienza hanno così subito una rideterminazione speculativa: solo così il loro può essere non uno *erklären* – la *spiegazione* è estrinseca, osservativa, soggettiva – ma un *begreifen*, una *comprensione* che esponga l'oggetto «seguendo la necessità della cosa stessa»³⁴⁷.

Questo schema vale non solo per le scienze della natura ma per tutte le scienze: l'accoglimento del materiale (*Stoff*) preliminarmente elaborato da quelle vale per il pensiero filosofico pervenire a quelle stesse determinazioni attraverso un processo immanente tanto al pensiero quanto all'oggetto.

Mentre la filosofia deve così il suo svolgimento alle scienze empiriche, essa dà al loro contenuto la forma essenziale della libertà (dell'*apriori*) del pensiero, e l'*inveramento* della *necessità*, in luogo della semplice attestazione del dato e del fatto esperito, cosicché il fatto diventa esposizione e immagine dell'originaria, e pienamente indipendente, attività del pensiero³⁴⁸.

La filosofia opera sul contenuto delle scienze introducendovi, come visto, la forma della libertà e della necessità, cioè sostituendo alla fondazione di queste nell'esperienza l'autofondazione nel concetto. Il fatto (*die Tatsache*) diventa in questo senso un'attestazione dell'attività del pensiero, nel senso che il fenomeno concreto mostra, nei suoi tratti essenziali, le determinazioni concettuali che il pensiero vi ha sviluppato. In questo senso è garantita la libertà «dell'*apriori*», che non è qui da intendere come l'immediatezza solipsistica dello «starsene presso di sé [*Beisichsein*]», indifferente «verso la *particolarizzazione* [*Besonderung*], e quindi verso il suo proprio svolgimento»³⁴⁹ – si ricadrebbe nel formalismo dell'ego cogito o dell'io penso –, ma come l'immanenza del pensiero nell'oggetto, la costituzione dell'oggetto attraverso il movimento del concetto, quella stessa *Spontaneität des Denkens* che è stato il grande lascito kantiano³⁵⁰. È molto importante intendere tale costituzione non come produzione ontica ma come articolazione dell'oggetto nella sua concettualità, nella sua effettualità logica (*Wirklichkeit*)³⁵¹.

³⁴⁷ Ivi, §12, 52 (19): *nach der Nothwendigkeit der Sache selbst*.

³⁴⁸ Ivi, §12 Anm., 54 (21).

³⁴⁹ *Ibidem*, 53 (20); tr. it. mod.

³⁵⁰ Cfr. ivi, §40.

³⁵¹ Cfr. ivi, §6 Anm. Su questo si veda L. Illetterati, P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Roma: Carocci, 2020, pp. 113-117.

Hegel nutre molta fiducia nel fatto che, alla luce di questo modo d'intendere, la comprensione filosofica non possa che accordarsi con la nostra esperienza della realtà, proprio perché la filosofia non ha altro contenuto che la *Wirklichkeit* e questa è, per definizione, «quell'interno che è senz'altro nell'esterno, [...] unità dell'interno e dell'esterno»³⁵², ciò in cui il reale corrisponde al concetto. Perciò, l'affermazione secondo cui l'accordo della filosofia con l'esperienza è una «prova [*Prüfstein*], per lo meno estrinseca, della verità di una filosofia»³⁵³ sembra condotta da Hegel senza troppa difficoltà, a patto che la filosofia sia intesa, appunto, come comprensione della realtà. È doveroso non sottovalutare questa affermazione e per farlo può essere utile richiamare, sia pur di passaggio, che nel vagliare l'empirismo come seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, Hegel riconosce come il «gran principio» secondo cui «ciò che è vero, deve essere nella realtà ed esserci per la percezione» sia da quello condiviso con la filosofia stessa – anch'essa «conosce solo ciò che è, non sa niente di ciò che deve essere e che, per conseguenza non è»³⁵⁴ –, e che tale principio è presentato come il necessario e conseguente antidoto a quelle «teorie astratte dell'intelletto» (la metafisica di Wolff e dei wolffiani) che pretendano dedurre il reale attraverso le determinazioni dell'intelletto senza curarsi di avere un «fermo appoggio» nell'esperienza³⁵⁵. L'inveramento nell'esperienza ha dunque un'importanza non solo teorica ma anche critica, tanto che all'annotazione del §7 il “principio dell'esperienza” appena richiamato viene fatto discendere dalla nascita della *libertà del pensiero*, o della *soggettività*, che storicamente si era espresso nella Riforma e filosoficamente in Cartesio.

È questa la soluzione a quello che potrebbe apparire un corto circuito tra la natura aprioristica, e cioè immanente, del pensiero filosofico e la sua aposteriorità rispetto all'esperienza. Come è stato sostenuto³⁵⁶, infatti, ciò che Hegel rifiuta è proprio la distinzione kantiana tra a priori e a posteriori, perché l'una e l'altra formulazione presuppongono una separazione tra pensiero e realtà – un'antitesi tra soggetto e oggetto, come è chiarito al §41 – che è nei suoi intenti eliminare. Le rappresentazioni della coscienza, che occorrono al livello che Hegel definisce dell'esperienza (senso comune, scienze),

³⁵² *Enz.* 30, §142 Z., 281 (354). In questa aggiunta, dalla capitale importanza, Hegel confuta che tra realtà e ragione corra quell'abisso che il senso comune ed alcune filosofie suppongono. Non è secondario che in fondo all'aggiunta Hegel sottolinei la superiorità della concezione aristotelica dell'idea come ἐνέργεια (*Wirklichkeit*), rispetto a quella platonica dell'idea come δῶναμις, cioè come ideale non realizzato nel reale.

³⁵³ *Enz.* C, §6, 44 (9).

³⁵⁴ Ivi, §38 Anm., 76 (48-49).

³⁵⁵ Ivi, §37, 75 (47). Su questo punto cfr. W. Jaeschke, *Hegel Handbuch, Leben – Werke – Leben*, cit., p. 338: «Aber eben um diese »Spuren« des Begriffs freizulegen und nicht in einen Panlogismus und dann konsequent in einen Formalismus zu geraten, bedarf es Erfahrung»; cfr. anche G. di Giovanni, *The Category of Contingency in Hegel's Logic*, in W.E. Steinkraus, K.L. Schmitz (edd.), *Art and Logic*, cit., p. 184: 184: «Hegel's Logic [...] is not a thought-construction which, starting from a priori principles, should rejoin a concrete set of experiences which stand outside it [...] it is to be understood, rather, as the re-enactment in the medium of pure thought of experiences which have already been lived».

³⁵⁶ Cfr. S. Rand, *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, in «The Review of Metaphysics», 61, 2007 (2), pp. 383-388 e Id., *Hegel's Philosophy of Nature*, in D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 388-389.

altro non sono che, quanto alla forma, concetti: il *Nachdenken*, la concettualizzazione, è un processo tutto interno al pensiero, dalle scienze alla scienza, a un tempo concorde con l'esperienza proprio perché non è un discorso del pensiero su se stesso, ma una comprensione del mondo.

Infine, il paragrafo §15 contiene precisazioni di grande importanza. La scienza filosofica, scrive Hegel, in quanto enciclopedia «non viene esposta nell'esteso svolgimento della sua specificazione, ma è ristretta ai principi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari»³⁵⁷. Come totalità che contiene i principi delle scienze, essa si distingue dall'«ordinaria enciclopedia», che è un mero aggregato (*Aggregat*) di scienze, un ordinamento estrinseco la cui unità è cumulativa. La filosofia, invece, unifica le scienze in una sola scienza di cui la parte non è un «momento isolato, ma essa stessa una totalità»³⁵⁸: lo schema è il medesimo presentato nello scritto sul diritto naturale, fatto salvo che la forma della totalità è ora quella dell'enciclopedia. Dall'enciclopedia sono escluse le scienze che sono meri aggregati di conoscenze (Hegel fa l'esempio della filologia) ovvero quelle che sono fondate sull'arbitrio (qui l'esempio è quello dell'araldica). L'autonomia della scienza è garantita fintantoché quella resti nel suo ambito e i suoi principi (*Anfänge*) e concetti fondamentali (*Urbegriffe*) siano riportati alla filosofia nel modo che segue: l'elemento razionale del principio appartiene alla filosofia, la sua determinatezza «trapassa nell'accidentale in quanto esse [*scil.* le scienze] debbono calare l'universale nella *individualità empirica* e nella *realtà*. In questo campo del mutevole e dell'accidentale può essere fatto valere non il *concetto*, ma solo delle *ragioni* [*Gründe*]]»³⁵⁹.

Per esempio, continua Hegel, la scienza del diritto o il sistema delle imposte nel loro venire a determinatezza hanno a che fare con una grande varietà di decisioni concrete e circostanze, che il determinarsi del concetto non può esaurire e rispetto a cui non si può arrivare «con sicurezza a un punto fermo e ultimo»³⁶⁰. Così la natura – ma anche la storia naturale, la medicina, la geografia – nel suo singolarizzarsi finisce in distinzioni che sono determinate «da accidenti estrinseci e come da un gioco, non già dalla ragione»³⁶¹. E così la storia, la cui essenza è bensì l'idea, la quale però si manifesta nel dominio dell'accidentalità e dell'arbitrio. Ciò sia detto per replicare alle accuse di coloro che vedano nel sistema hegeliano la pretesa di dedurre aprioristicamente la totalità di ciò che è: Hegel è ben consapevole che nella *Realität* cadono una serie potenzialmente infinita di determinazioni che la filosofia non può né deve concettualizzare, ma è altresì convinto che solo delle determinazioni essenziali e razionali dell'esperienza – ciò che egli chiama *Wirklichkeit* – essa possa e debba occuparsi. L'idea non è già l'esposizione complessiva ed esauriente del reale fino all'ultimo

³⁵⁷ *Enz. C*, §16, 57 (23).

³⁵⁸ *Ivi*, §16 Anm., 57 (23).

³⁵⁹ *Ibidem*, 57 (24); tr. it. mod.

³⁶⁰ *Ibidem*, 58 (24); tr. it. mod.

³⁶¹ *Ibidem*; tr. it. mod.

“filo d’erba”, ma la comprensione “selettiva” – per così dire – del reale nella sua immanente razionalità. Questo punto è della massima importanza per non fraintendere clamorosamente il senso del filosofare hegeliano, in specie della sua filosofia della natura³⁶².

Nel prosieguo dell’annotazione, Hegel torna sul tema della positività e la definisce come l’indisponibilità da parte delle scienze a riconoscere la finitezza delle loro determinazioni e a mostrare conseguentemente il passaggio «della loro sfera a un’altra superiore», quella del concetto, così come il fatto di assumere a principio conoscitivo non già la ragione, ma un ibrido di raziocinio, sentimento, fede, l’autorità altrui – in una parola, sintetizza Hegel «l’autorità dell’intuizione interna od esterna»³⁶³. La chiusura della nota apre infine a una soluzione nuova: la circostanza secondo cui, per quanto la forma dell’esposizione di una certa scienza sia empirica, «un’acuta intuizione ordina quelli che sono soltanto fenomeni in modo conforme alla logica interna del concetto», di modo che «si [superino] le circostanze *esterne* e *accidentali* delle condizioni, col che si fa avanti l’*universale*»³⁶⁴. L’universale del concetto si fa avanti nella trama delle accidentalità e il suo determinarsi o particolarizzarsi (*Besonderung*) in esse coincide con il loro superamento. Il particolare viene colto come determinarsi dell’universale: la scienza particolare, condotta secondo una certa «penetrazione di pensiero», ordina il suo materiale in modo da farne una «immagine esterna che rispecchia il concetto»³⁶⁵. Così, la fisica sperimentale non presenta più una mera catalogazione di fatti empirici, ma una *scienza razionale della natura*; similmente la storia, così rideterminata, espone piuttosto una *scienza razionale degli eventi e delle azioni umane*. Il progetto annunciato nello scritto sul diritto naturale ha ricevuto la sua formulazione più matura: il materiale dello scienziato finisce nelle mani del filosofo, la scienza diventa scienza filosofica e il suo dominio diventa quello del concetto.

2.2.3. *Filosofia della natura e scienze della natura*

Possiamo a questo punto vedere da vicino come questo rapporto si determini nel caso specifico della *Naturphilosophie* per valutarne la coerenza rispetto a queste dichiarazioni preliminari. Se è nel lungo *Zusatz* al §246, contestualmente al materiale delle *Lezioni* che tale aggiunta compendia, che abbiamo trovato le più importanti argomentazioni circa i limiti delle scienze naturali, a due luoghi in particolare dobbiamo rivolgere l’attenzione per verificare come il rapporto tra filosofia e scienze si determini nel

³⁶² Torneremo su questo punto fondamentale al cap. 3, §2.

³⁶³ Ivi, §16 Anm., 58 (25). In questa classe, nota Hegel, sta anche ogni forma di filosofare che «si vuol fondare sull’antropologia, sui fatti della coscienza, sull’intuizione interna e l’esperienza esterna» (*ibidem*). Sembra qui affacciarsi il tema del dogmatismo, che viene trattato all’*Anmerkung* al §32 in relazione alla metafisica moderna dell’intelletto.

³⁶⁴ *Ibidem*; tr. it. mod.

³⁶⁵ *Ibidem*; tr. it. mod.

caso della filosofia della natura: l'*Anmerkung* allo stesso §246, unitamente a certe integrazioni provenienti proprio dallo *Zusatz*, e la *Vorrede* redatta da Karl Ludwig Michelet, editore dei volumi corrispondenti alla *Naturphilosophie* nella *Vollständige Ausgabe*. Attraverso una lettura sinottica dei due luoghi, possiamo ricavare che tale rapporto si determina come a) *integrazione* e b) *accordo* tra filosofia e scienze, e più in generale tra filosofia ed esperienza.

a) Il progetto di una integrazione³⁶⁶ tra la comprensione razionale della filosofia e la precomprensione intellettuale delle scienze è delineato chiaramente, come si anticipava, nello *Zusatz* al §246.

Non solo la filosofia deve concordare con l'esperienza, ma la *genesi* [*Entstehung*] e la *formazione* [*Bildung*] della scienza filosofica ha come presupposto [*Voraussetzung*] e condizione [*Bedingung*] la fisica empirica³⁶⁷.

Il fatto che la scienza filosofica ammetta un presupposto fuori di sé sembrerebbe contraddire un'idea fondamentale di Hegel, quella secondo cui la filosofia non in altro si fonda se non in sé stessa (si ricordi a questo proposito il §1 dell'*Enciclopedia*). Questa affermazione non va dunque letta nella direzione di una fondazione eteronoma della filosofia della natura, quanto piuttosto nel riconoscimento che essa non può nel suo atto di autoposizione prescindere dall'elaborazione che del suo oggetto, la natura, è stata portata avanti dalle scienze. Il contenuto, infatti, le viene dall'esperienza per il medium delle scienze; la forma è invece quella del concetto, che ridetermina speculativamente quel materiale e lo rende passibile di una esposizione filosofica. L'esperienza è la condizione esterna, ma non il fondamento, che non può che cadere nel concetto stesso, nel pensiero.

Ma altra cosa è il processo di originazione [*der Gang des Entstehens*] e i lavori preparatori [*die Vorarbeiten*] di una scienza, altra cosa è la scienza stessa: nella scienza, quelli non possono più apparire come fondamento, fondamento che deve essere qui piuttosto la necessità del concetto³⁶⁸.

Una scienza che rifiutasse il concetto a suo fondamento diventerebbe *positiva* e reagirebbe all'isolamento fondandosi nell'esperienza o in una logica astratta. Proprio l'essere fondato nell'esperienza è in buona sostanza il limite dell'empirismo come posizione filosofica: l'empirismo ha bensì integrato le scienze ma ne ha assunto il *modus operandi* senza operare quel «cambiamento di categorie» che, come visto, è il motivo stesso dell'integrazione filosofica di una scienza. L'esperienza fornisce bensì il materiale alla filosofia e ne garantisce l'inveramento, ma «rispetto alla

³⁶⁶ Nella direzione di una lettura continuista tra filosofia e scienze nella *Naturphilosophie* si sono mossi principalmente: T.R. Webb, il cui *The problem of empirical knowledge in Hegel's philosophy of nature* (cit.) rappresenta il tentativo di applicare alla filosofia della natura l'interpretazione del rapporto tra contingenza e necessità proposta da D. Henrich nel saggio *Hegels Theorie über den Zufall* («Kant-Studien», vol. 50, 1959, pp. 131-148); M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, cit.; G. Buchdal, *Hegel on the Interaction between Science and Philosophy*, cit.

³⁶⁷ *Enz. C.*, §246 Anm., 236 (94).

³⁶⁸ *Ibidem*; tr. it. mod.

necessità del contenuto, non significa affatto richiamarsi all'esperienza» né tantomeno all'intuizione procedente secondo analogie degli schellingiani.

Le scienze, secondo Hegel, effettuano una precomprensione che la filosofia ridetermina, trasforma.

La filosofia della natura prende il materiale che la fisica le prepara traendolo dall'esperienza, nel punto in cui l'ha condotto la fisica e lo trasforma a sua volta senza porre l'esperienza come condizione ultima di verifica e invero; la fisica deve dunque preparare e offrire i risultati del proprio lavoro alla filosofia, affinché questa trasferisca nel concetto l'universale intellettuale affidatole, mostrando come esso scaturisca dal concetto come una totalità necessaria in se stessa. Il modo filosofico di esporre non è arbitrario, e neppure un cambiamento per camminare con la testa in giù dopo che per lungo tempo si è andati con la testa all'insù [...]; proprio perché il modo di procedere della fisica non soddisfa si avvanza ulteriormente³⁶⁹.

Proprio nell'essenziale diversità di scienza e filosofia è da trovarsi un punto di saldatura e dunque di continuità. Tra le due, e più in generale tra l'universale dell'intelletto e l'universale della ragione, non corre un rapporto di discontinuità o di alterità, bensì un diverso modo di intendere il rapporto tra il concetto e l'esperienza. Tale rideterminazione è da considerare una vera e propria *trasformazione*³⁷⁰, ma non nel senso di un rovesciamento radicale, bensì è da intendersi nel senso dell'*aufheben*, come una prosecuzione del lavoro delle scienze che, insoddisfacente perché fermo alla separazione e all'arbitrarietà, richiede un completamento fuori di esso, un approfondimento delle strutture metafisiche di cui si avvale e una loro precisa deduzione logica; posto che metafisica non vuol dire qui che l'elemento logico, «il campo delle determinazioni universali di pensiero, quasi la rete adamantina in cui noi trasformiamo ogni materiale e così soltanto cominciamo a renderlo intelligibile»³⁷¹. La differenza fra fisica e filosofia della natura sta nella diversa «forma di metafisica» di cui esse si avvalgono e il fatto che Hegel impieghi la parola «rivoluzione» – ove la rivoluzione sarebbe da intendere come il momento in cui lo spirito umano per avere una migliore comprensione di sé modifica le categorie con cui tale autoconoscenza deve essere sviluppata³⁷² – non deve essere posto in contraddizione con quanto sinora osservato circa la continuità delle due.

Sarebbe tuttavia erroneo pensare che la filosofia della natura consista solamente in questa rideterminazione dei presupposti delle scienze e, dunque, in una teoria critica della scienza: per esprimerci con Walter Jaeschke, essa è scienza *materiale*, non solo *formale*³⁷³. Agiscono infatti al suo interno due livelli, quello sistematico e quello critico, quello della «filosofia della natura» propriamente detta e quello della «filosofia della scienza» per usare una distinzione di E.

³⁶⁹ *Zus.* §246, 1182 (98-99).

³⁷⁰ Cfr. S. Rand, *Hegel's Philosophy of Nature*, cit., p. 387. «Transformation» traduce *Umbildung*.

³⁷¹ *Zus.* §246, 1182 (99). Ancora una volta è ravvisabile una certa continuità con i *Metaphysische Anfangsgründe* di Kant.

³⁷² Cfr. *ibidem*.

³⁷³ Cfr. W. Jaeschke, *Hegel Handbuch...*, cit., p. 337.

McMullin³⁷⁴. Laddove, lo ripetiamo, la critica non è rivolta alla scienza in quanto tale, legittima fintantoché si avveda dei suoi limiti, ma alla *Verstandesmetaphysik* che in essa imperversa e, soprattutto, alla mancata disposizione da parte di questa a riconoscere le proprie categorie come non razionalmente dedotte e ad integrarle nel discorso filosofico.

Poste queste premesse, la fisica – scienza paradigmatica perché è già una comprensione, sia pur intellettuale, della totalità – viene integrata dalla filosofia in una «fisica razionale» della natura che ripristini l'unione tra le due, esistente in Aristotele e poi persa in tempi moderni³⁷⁵. In questa direzione interpretativa si muove la *Prefazione* di Michelet, non esente da una certa enfasi di scuola ma assai opportuna nell'illustrarci che il rapporto tra filosofia ed empiria era percepito come il grande tema dell'opera. L'esigenza di pronunciarsi su questo punto gli veniva dalle critiche circa il senso complessivo della filosofia della natura hegeliana, intesa da taluni come un'arrogante e fantasiosa pretesa di dedurre la natura attraverso mere determinazioni logiche. Pensare filosoficamente la natura vuol dire coglierne le strutture eterne ed intelligibili e, nel far ciò, il pensiero non esce mai da sé.

Pertanto rimane letteralmente vero che la filosofia della natura di *Hegel* crea l'intero sistema delle idee generative della natura muovendo dalla propria libertà. E dove mai, in *Hegel*, nella natura l'idea logica *per così dire si precipita e si rovescia*, come pretende *Schelling*? L'idea rimane sempre nel pensiero, e neppure ha bisogno di cominciare «compiendo il difficile passo per entrare nella realtà effettiva», poiché il pensiero coincide con l'elemento veramente reale della natura³⁷⁶.

Ciò non significa dedurre nella sua concreta esistenza il «singolo filo d'erba», ma produrlo nella sua intelligibilità, renderlo una determinazione di pensiero e dunque alcunché di *reale*, ciò che più in generale fa il pensiero con i suoi oggetti. Perché questo progetto stia in piedi, però, è opportuno che la scienza si tiri fuori dal suo isolamento, che la rende un coacervo di «informazioni» (*Kenntnisse*) più che fonte di una «conoscenza» (*Erkenntnis*) della natura, e i maldestri tentativi di chiamare a sé il pensiero nelle forme dell'intuizione e dell'analogia che erano invalse in talune filosofie della natura di ispirazione schellinghiana (Wagner, Görres, ecc.). Fisica e filosofia debbono tornare a parlare lo stesso linguaggio, quello del concetto, e dunque è una «intesa» quella che si deve stabilire tra empirismo e filosofia della natura, una «mediazione» che non rimanga «a mezza via» ma sappia dare conto di entrambi i lati, l'esperienza e il concetto³⁷⁷. Dal punto di vista di Michelet ciò significa

³⁷⁴ Cfr. E. McMullin, *Philosophies of nature*, cit. M. Gies ha rilevato che questa compresenza di piani è redistribuita da Hegel tra testo e aggiunte, con il testo e in parte le annotazioni volte a configurare la “dottrina”, le annotazioni a svolgere il confronto critico con le scienze: cfr. M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, cit., in part. p. 79.

³⁷⁵ *Zus.*, 1173 (91).

³⁷⁶ K.L. Michelet, *Vorrede* a G.W.F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden der Verewigten*, hrsg. K.L. Michelet, Bd. VII: *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Theil*, Berlin: Duncker & Humblot, 1842, p. XV; tr. it. *Filosofia della natura*, cit., p. 77. La citazione è da F.W.J. Schelling, *Vorrede* a *Victour Cousin über französische und deutsche Philosophie*, Stuttgart-Tübingen: Cotta, 1834, p. 212.

³⁷⁷ *Ivi*, XI-XII (74-75).

mediare Goethe con Hegel, gli *Urphänomene* e il *Begriff*, nella direzione di una futura «*fisica speculativa*» nascente dal riuscito tentativo di questi di conciliare speculazione ed esperienza³⁷⁸. Certamente questo enfatico augurio è stato storicamente disatteso; eppure, non solo dà conto del grande entusiasmo che poteva suscitare l'impresa filosofica hegeliana, ma conferma anche l'opportunità di una interpretazione come quella che abbiamo qui presentato.

b) La filosofia, integrando le scienze secondo le modalità viste, raggiunge con esse un *accordo*, tale che la filosofia della natura hegeliana è sostanzialmente in rapporto di non contraddizione con le elaborazioni scientifiche del suo tempo e scorrendone i contenuti dobbiamo aspettarci di trovarvi i loro contenuti, ma riformulati. Così accade, difatti, non senza che alcune scienze siano nettamente escluse (si pensi per esempio al caso della frenologia e della fisiognomica nella *Fenomenologia*). Questo punto solleva un plesso di questioni della massima importanza, formulabile come segue: fino a che punto la *Naturphilosophie* dipende dalle scienze del suo tempo? E fino a che punto un avanzamento significativo nelle scienze o una nuova scoperta può comportare una modifica strutturale della stessa? In altri termini: è la *Naturphilosophie* sottoposta allo stesso destino cui sono sottoposte le scienze del suo tempo?

Michelet pare nutrire molta fiducia nel fatto che l'elaborazione concettuale hegeliana sia permeabile a «nuove intuizioni che debbano offrirsi dall'esterno»³⁷⁹ e che l'impianto complessivo possa reggersi saldamente di fronte alle più disparate manifestazioni che l'empiria può offrire. Ciò sembra corroborato dal fatto, sopra richiamato, che la filosofia hegeliana non è una deduzione totale dell'accidentale, ma preserva la sua "imprevedibilità": il concetto è una comprensione "selettiva" dell'esperienza e non c'è motivo di credere che l'inesauribile varietà di questa, per tramite della sua conseguente elaborazione scientifica, possa metterne seriamente in crisi i confini. M. Gies approfondisce la questione e sostiene che Hegel ha soddisfatto una *Invarianzforderung*, un «requisito di invarianza» che ha permesso a certe sue elaborazioni teoriche di essere sorprendentemente (e inconsapevolmente) riattualizzate con il progresso novecentesco della fisica moderna³⁸⁰.

Se ci è lecito lambire questioni di grande complessità, ci sembra coerente con i presupposti teorici messi in campo dallo stesso Hegel affermare che la filosofia della natura, in quanto viene intesa come una rideterminazione riflessiva delle categorie della scienza e una *Umbildung* dei suoi concetti, sia in quanto ai suoi risultati storica e obiettabile nella stessa misura in cui lo sono le scienze di cui essa si

³⁷⁸ Ivi, XVI (78).

³⁷⁹ Cfr. K.L. Michelet, *Vorrede*, cit., XVII (78).

³⁸⁰ Per esempio, la natura interconnessa di spazio, tempo e materia o il rapporto dialettico di inerzia e gravità: cfr. M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, cit., pp. 78-81. D. Wandschneider ha sostenuto in questo senso che Hegel anticipa le teorie einsteiniane della relatività: cfr. D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmung der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982.

nutre, perché ciò che viene modificato nella transizione da scienza a filosofia è non già il contenuto ma la forma con cui il contenuto viene organizzato. Un progresso significativo nelle scienze, in questo senso, chiamerebbe a una nuova concettualizzazione della natura che possa tenerne in debito conto: la convinzione di Michelet sembrerebbe forse troppo ottimistica e la *Naturphilosophie* avrebbe un compito aperto, in continuo aggiornamento in base ai risultati delle scienze. L'immagine di Hegel in viva partecipazione ai dibattiti scientifici del suo tempo, di questo genio poliedrico teso in un costante sforzo di comprendere il suo mondo e di dialogare con esso, sembra incoraggiare questa lettura. Senza dubbio, alla filosofia è lasciato un ampio margine di autonomia, corrispondente alla stessa libertà con cui viene svolta la concettualizzazione delle scienze, cioè a quel libero atto del soggetto che coincide con la costruzione stessa del sistema, alla mente del pensatore che pensa. In questa libertà va trovato il motivo di una eventuale "attualità" della filosofia della natura hegeliana.

Come si sarà capito, il problema dell'accordo tra filosofia e scienze nella *Naturphilosophie* si iscrive nel più generale problema dell'accordo tra filosofia ed esperienza, il che è presto spiegato se si ricorda il modo ampio con cui Hegel intende l'*Erfahrung*: non la mera percezione, ma l'elaborazione intellettuale della stessa. Questo punto, poi, si connette necessariamente con la questione del carattere a priori o a posteriori della filosofia hegeliana, che abbiamo svolto giungendo in buona sostanza a rifiutare la distinzione stessa, come intesa dalla tradizione filosofica. L'inveramento, necessario, nell'esperienza, non significa una fondazione eteronoma dell'elemento logico, ma la garanzia che le categorie logiche hanno *Dasein*, esistenza: necessariamente si dà un accordo fra pensiero ed esperienza perché il pensiero altro non è che pensiero dell'esperienza, comprensione della realtà.

È già stato ricordato che non solo che l'oggetto va indicato nel cammino filosofico secondo la sua *determinazione concettuale*, ma che va pure menzionato il fenomeno *empirico* che gli corrisponde e si deve mostrare che in effetti gli corrisponde. Ma questo, rispetto alla necessità del contenuto, non significa affatto richiamarsi all'esperienza³⁸¹.

Le «chimere» sono «creazioni di una fantasia eccentrica», mentre il serio lavoro della razionalità, che è sempre una comprensione del mondo e giammai una solipsistica introspezione, non può produrre qualcosa che manchi di aderenza al reale: l'esperienza corrobora il concetto, che pure si sviluppa indipendentemente da essa, e ne è il presupposto così come il «principio *regolativo* del cammino speculativo delle idee»³⁸². Ancora con Michelet:

Se poi è vero che tali idee [*scil.* spazio, tempo, materia, ecc.] non sono tuttavia trovate, senza che prima il filosofo abbia avuto l'esperienza di quelle cose, sono però del tutto indipendenti da tale esperienza e per nulla condizionate dal suo contenuto. La filosofia infatti propriamente non deduce affatto in

³⁸¹ *Enz. C.*, §246 Anm., 236 (94).

³⁸² K.L. Michelet, *Vorrede*, cit., XVI (77). «E allora affermiamo che il più puro sviluppo di pensiero che ha luogo nella speculazione concorderà nel modo più completo con i risultati dell'esperienza, e, a sua volta, il grande senso della natura insito nell'esperienza farà scorgere nel modo più perspicuo nient'altro che le idee incorporate» (ivi, XVI [77-78]).

modo immediato le figure naturali come tali, ma soltanto cerca rapporti di pensiero spettanti alla natura, per i quali poi cerca le intuizioni corrispondenti nei fenomeni naturali [...]. Certo il filosofo, prima di procedere a tali spiegazioni metafisiche, avrà intrapreso una considerazione preliminare dei fenomeni naturali [...]. Ma se il tempo sia da collocarsi prima dello spazio e viceversa e, in generale, secondo quale ordine si debba procedere, potrà deciderlo soltanto lo sviluppo dialettico delle idee stesse; è impossibile infatti che qualcuno voglia affermare che anche la successione graduale delle figure possa essere tratta dalla natura, perché, anzi, vi si trovano tutte simultaneamente. Se però per un'idea dedotta *a priori* non dovesse trovarsi alcuna intuizione corrispondente, rimangono aperte due strade: o supporre che, per così dire, nel posto vuoto, ci sia un fenomeno non ancora trovato dall'empiria [...]; oppure gettare di nuovo il pensiero nel crogiuolo della dialettica e trarlo alla luce della coscienza dal pozzo generativo della ragione [...]³⁸³.

È impropria l'affermazione secondo cui le determinazioni del concetto di natura sono del tutto indipendenti dal contenuto di esperienza, che invece ne costituisce un presupposto fondamentale, ma certo è molto condivisibile l'idea secondo cui la filosofia della natura cerca nella natura i rapporti di pensiero, ovvero sia non deduce il particolare ma ne configura l'ossatura logica e l'intelligibilità³⁸⁴. Lo schema sembra essere il seguente: osservazione della natura (esperienza) – comprensione in forma di idee (concetto) – inveramento delle idee (esperienza'). Il che vuol dire che il filosofo della natura innanzitutto osserva alla maniera dello scienziato, poi ordina il percepito in una comprensione concettuale. Le intuizioni empiriche, che in natura si danno simultaneamente allo "sguardo", vengono disposte in un sistema logico e qui determinate e differenziate: la materia è logicamente successiva al tempo e questo allo spazio, l'animale segue alla pianta e questa al minerale, ma nell'esperienza questa differenziazione non si dà. Questo insearsi del pensiero è anche un ritrarsi dall'esperienza, ma diversamente dalle scienze le determinazioni che ne conseguono, nell'auspicio di Hegel, non sono riflessioni estrinseche del soggetto sull'oggetto ma sono l'oggetto stesso, ricompreso. Il ritorno all'esperienza, poi, vale un *inveramento* ma non una *fondazione* e, ben lungi dall'essere un mero esercizio, è ciò che garantisce la validità della concettualizzazione. Se l'inveramento fallisce, di certo non si sbaglia l'esperienza – l'ipotesi è prospettata dal Michelet solo per assurdo –, ma è necessario tornare al «pozzo generativo della ragione» perché il pensiero *muovendo solo da se stesso* pervenga ad alcunché di reale e non di fittizio. Se si dovessero dare nuove intuizioni empiriche, circolarmente esse solleciterebbero il pensiero a una loro rideterminazione concettuale, alimentandone un'attività potenzialmente infinita, un compito che si amplia all'ampliarsi dei confini dell'esperienza.

³⁸³ Ivi, XIII-XV (76-77).

³⁸⁴ Il contenuto è tratto dall'esperienza e ciò che ne viene rideterminato è la forma; in ciò consiste la concettualizzazione. Ma l'esperienza, come del resto riconosce lo stesso Michelet, è imprescindibile: p.es., l'organismo vegetale "logico" non sarebbe pensabile se Hegel non avesse fatto esperienza di *una* pianta.

Questa, in buona sostanza, è la linea ermeneutica che a nostro avviso deve orientare la lettura della filosofia hegeliana della natura, l'unica che possa garantire che il rapporto circolare tra concetto ed esperienza configuri un circolo virtuoso e non vizioso.

L'analisi del "modo teoretico" è conclusa. Verrebbe infine da chiedersi: come si supera la sua impasse? Accedendo ad una comprensione superiore del suo oggetto. In primo luogo, l'intuizione ricostruirà in modo immediato l'unità del vivente; poi, la ragione mostrerà che è possibile una conoscenza più profonda e vera di quella delle scienze, che sappia mediare concettualmente ciò che l'intuizione ha colto e procedere a una vera e propria *comprensione*: un pensiero che esercitandosi sull'oggetto non lo trasformi, ma lo costituisca nelle sue determinazioni essenziali. Il passaggio non è inteso tanto come una conversione di atteggiamento di fronte all'oggetto, quanto piuttosto come una radicale modifica dei presupposti epistemologici: dovrà essere innanzitutto levato il pregiudizio di una originaria separazione tra ragione e natura, così come tra soggetto e oggetto, e solo a questo punto l'interno della natura sarà posto nella luce dello spirito e definitivamente compreso.

3. *L'intuizione vivente della natura*

È certo discutibile che nel novero dei modi di considerare la natura esista uno spazio autonomo e specifico per quello che possiamo definire il modo *intuitivo* o *poetico*. Lo è non solo perché nell'opera maggiore non esiste un luogo specificamente dedicato alla sua trattazione – come accade per il pratico (§245) e il teoretico (§246) –, ma anche perché nel testo maggiore l'unica occorrenza, se si prescinde dalle *Aggiunte*, vede l'intuizione citata come esempio di un operare proprio di una «fantasticheria» che opera «secondo *analogie*, che possono essere più o meno casuali o significative e imprimono soltanto *dall'esterno* determinazioni e schemi sugli oggetti»³⁸⁵. Così, anche nelle varie *Introduzioni* alle *Lezioni* berlinesi, quando si tratta di schematizzare le *Betrachtungsweisen*, non esiste uno spazio concettuale autonomo per l'intuizione. A un esame più attento, però, il ruolo che Hegel le assegna non è solo quello citato, che piuttosto si attesta a un livello di connessione non scientifica ma solo analogica e arbitraria fra i dati empirici, una specie di "pseudoconcetto" (una forma invalsa nelle filosofie dei seguaci di Schelling, se seguiamo le indicazioni di Hegel).

Se infatti consideriamo le *Aggiunte* e, contestualmente, le *Nachschriften* ai corsi berlinesi, vediamo come l'«intuizione vivente» della natura sia il necessario anello logico di congiunzione tra l'analisi scientifica della natura e la comprensione filosofica, in quanto ha il compito, per così dire, di consegnare alla filosofia la natura come un *tutto vivente*, riscattandola dalla frammentazione in cui

³⁸⁵ *Enz. C*, §246 Anm., 236 (95).

l'hanno gettata le scienze. In quanto tale, non sembra configurare un atteggiamento distinto dai tre principali, ma un momento che precorre quello più compiuto e, in qualche modo, lo rende possibile³⁸⁶. Si può dire, infatti, che l'intuizione vivente della natura rende logicamente possibile la sua comprensione filosofica perché riunifica non discorsivamente l'oggetto che le scienze analizzano. Questo segna la sua fecondità ma anche la sua incompletezza, dal momento che essa rappresenta poco più che una velleità se la filosofia non ne raccoglie il prodotto e non lo porta a maturazione: l'intuizione, scrive Hegel, «deve essere anche pensata» perché, evidentemente, «non si può fare filosofia con l'intuizione»³⁸⁷. Questa transizione è possibile perché il contenuto delle due forme conoscitive è il medesimo (la natura come totalità) e si tratta solamente di portarlo a verità in forma concettuale: ritorna qui quanto già osservato circa un possibile parallelismo con i primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, dove Hegel tematizza la filosofia come rideterminazione riflessiva dei contenuti oggettivi della coscienza, vale a dire rappresentazioni, intuizioni, ecc.³⁸⁸ Da questo ordine di ragioni, come da altre che andremo mostrando, intendiamo restituire a questo momento teorico lo spazio che merita e che forse lo stesso Hegel intendeva riconoscergli al di là delle citazioni stringate, forse dovute a una sua cautela nell'attribuire troppi meriti a un atteggiamento epistemico che, fin dagli anni di Jena, ha avvertito come opposto al vero e proprio filosofare.

La ricostruzione che ci proponiamo comincia dallo *Zusatz* al §246 dell'*Enciclopedia*. Dopo aver sottolineato come l'universale della fisica sia formale e astratto, separato dal particolare, Hegel cita alcuni versi goethiani, tratti dal *Faust*: «Ἐγγείρησιν *naturae* lo chiama la chimica, / Si fa giuoco di se stessa e non [sa] come / Ha le parti in mano / Ma purtroppo le manca soltanto il legame spirituale»³⁸⁹. Il concetto di ἐγγείρησις, come apprendiamo dall'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, se nella medicina antica si riferiva generalmente e neutralmente al trattamento terapeutico, viene reintrodotta dal farmacista e chimico J.R. Spielmann nelle *Institutiones Chemiae* (1763) per riferirsi «ai molti modi in cui la natura riassume le sostanze disintegrate, [...] anche se l'unità delle parti in un tutto rimane alla fine inspiegabile»³⁹⁰. Goethe, che ascolta Spielmann a Strasburgo³⁹¹, si fa beffe di questo procedimento, che non può cogliere la natura ultima dei processi naturali. Nello stesso spirito, Hegel vuole evidenziare i limiti della chimica che, pur essendo tra le scienze più speculative, astrae la vita della natura riducendola alle sue componenti elementari e non riesce a dar conto dell'interazione

³⁸⁶ In ciò seguiamo C. Martin, che dedica uno spazio autonomo all'«aesthetical attitude»; *aesthetical* è impiegato per far risuonare la dimensione immaginativa propria dell'intuizione, al punto che tale «inchoate way of bringing the unity of nature into view» giunge a produrre «a 'picture' of nature as a whole» (*Three attitudes towards nature*, p. 9 e ss.).

³⁸⁷ *Zus.* §246, 1183 (100).

³⁸⁸ Cfr. in part. *Enz. C.*, §3 e §5.

³⁸⁹ *Ivi*, 1183 (99). La citazione è dei versi 1938-42, che Hegel cita anche in *Enz. 30*, §38 Z., 110 (190).

³⁹⁰ G. Kerstein, «Encheiresis (naturae)», in J. Ritter (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel: Schwabe, 1972, p. 480.

³⁹¹ Cfr. *ibidem*.

reciproca tra queste componenti, ciò che costituisce la vita del vivente³⁹². Ma la vita del tutto non può rimanere una proprietà insondabile. Non restano che «due strade» per «andare oltre»: l'intuizione dell'unità e il pensiero di quella intuizione. Della prima ha dato prova Goethe:

Lo spirito non prevenuto, spontaneo, quando osserva la natura in modo vivente, come spesso vediamo accadere in Goethe, in modo oculato, penetrante, vi *sente* la vita e il nesso universale; *presagisce* l'universo come un tutto organico e una totalità razionale; proprio come nel singolo vivente sente un'unità interna in lui stesso; ma se mettiamo insieme tutti questi ingredienti del fiore, non ne ricaviamo affatto un fiore. Così nella filosofia della natura è stata rimessa in voga l'intuizione e la si è posta al di sopra della riflessione; ma questa è una cattiva strada, perché non si può fare filosofia in base all'intuizione³⁹³.

Tale spirito «spontaneo» ricorda quello stato «innocente» su cui Hegel si è soffermato, confutando la possibilità di una originaria unità tra spirito e natura e con essa la possibilità che la sua intuizione potesse costituire conoscenza³⁹⁴. Questo animo ingenuo, posto nel mezzo della natura, sente scorrere la vita nelle cose di natura – si pensi alle pagine iniziali del *Werther* –, presagendo dei fenomeni la connessione universale, che è la vita stessa. Il «tutto» è «organico» perché si dà in tutte le sue parti e manifestazioni, ma la razionalità e l'unità sembrano piuttosto concluse per analogia con il proprio interno. Uomo e natura si danno come termini di una comunicazione immediata delle proprie determinazioni, una specie di universale espansione in cui svaniscono i confini tra soggetto e oggetto. Ma l'unità così prodotta non è solida, e svanisce con lo svanire del sentimento. È un'unità immediata, un puro sentimento dell'unità della vita che non si è fatto carico della contraddizione e in cui le parti non sono ancora state razionalmente mediate col tutto: un'unione che non ha integrato in sé stessa la non-unione, diremmo con la celebre formula francofortese. Con essa la filosofia non può avanzare: l'intuizione deve essere pensata, e così cedere il passo alla filosofia. Chi pretenda filosofare in base alla sola intuizione può al più ottenere i risultati spettacolari e fantasiosi che sortiscono le filosofie della natura di ispirazione schellinghiano-romantica, le cui determinazioni di pensiero sono «deprivate di vita» proprio perché la vita della natura è stata tutta esaurita nel sentimento e al pensiero non ne spetterebbe che un pallido rispecchiamento (oppure il pensiero è uno con quel sentimento, e non ne supera l'immediatezza). Certamente, Goethe è andato molto più in là sulla strada della scienza,

³⁹² Cfr. *Vorl. 1821/22*, 192 (21): «Più tardi poi si è giunti al procedimento chimico. Ma anche questo modo si è mostrato insufficiente e lo si è dovuto del tutto abbandonare. La vita è soltanto il determinante se stesso e non semplicemente l'agente secondo leggi meccaniche e chimiche». Il «processo chimico» è presente in *Enz. C.*, §§ 326-336: la chimica è più adatta della fisica a spiegare la complessità delle interazioni viventi, ma esaurendola in una ripetizione infinita e semplice di catene di processi rimane difettosa rispetto all'organica, è ancora una «prosa della natura» (*Zus.* §336, 1418 [369]). Sulla chimica si vedano: D. von Engelhardt, *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, cit.; M.J. Petry (ed. by), *Hegel and Newtonianism*, cit., pp. 596-665; V. Verra, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Filosofia della natura*, cit., pp. 43-46.

³⁹³ *Zus.* §246, 1183 (99-100).

³⁹⁴ Cfr. cap. 1, §4.

ma quell'impulso teoretico unitario che si manifestava nella ricerca della *Urpflanz*, non ha prodotto che quell'«alito spirituale di forme» in cui consisterebbe la teoria della metamorfosi³⁹⁵.

Se consideriamo il corso del 1819/20, nella redazione manoscritta di J.R. Ringier, troviamo un'analisi maggiormente incline a riconoscere all'intuizione gli aspetti positivi rispetto al pratico e al teoretico.

Per quanto riguarda il lato pratico, il lato dell'autocoscienza, [...] prima manifestazione di questa è quella di assicurarsi attraverso la distruzione dell'altro questo appetito. Non fermandosi lo spirito pratico a questa forma di riconoscimento [...], esso va oltre, non solo avendo sentimento di se stesso, ma anche avendo compassione per ciò che è in natura. [...]. Considera la natura come viva, libera. Nel guardare la natura come vita, è libero in essa e con essa e il suo desiderio cessa. [...] Nella forma del sentimento, l'uomo trova che la vita pulsa intorno a lui; che gli oggetti hanno un'esistenza legittima e piacevole come la sua. Egli considera la natura come un fine in sé. Questa è il fondamento della filosofia della natura nella forma del sentimento. Essa ha come prospettiva di riconoscere la natura come vivente, per cui la considerazione della metafisica viene messa da parte come punto di riflessione del pensiero formale in generale³⁹⁶.

Come abbiamo sopra osservato, al pratico manca un vero e proprio interesse per l'oggetto in quanto tale, che piuttosto fuoriesce dal suo campo e viene posto come qualcosa di *ideel*, di negativo, da togliere. Ma l'uomo non si appaga di una relazione solamente negativa con l'oggetto e stabilisce con esso una relazione affettiva, che qui Hegel definisce *Mitgefühl*, traducibile con «compassione» a patto di non appiattirlo sul significato cristiano di *Mitleid*³⁹⁷. Sentire assieme alla natura significa per questa figura spirituale sentirne la vita e la libertà, l'intima pulsazione universale: l'oggetto è sottratto all'appetito perché questo oggetto, ricompreso nella totalità che lo costituisce, è vita, ha un'esistenza «legittima e piacevole» (*berechtigtes und genießendes*) perché è una specificazione del medesimo processo vitale di cui l'uomo stesso è parte; addirittura la natura è un «fine in sé», in quanto processo che si autonorma e ha il fine nella sua conservazione e riproduzione. Il richiamo agli «antichi» (i quali, «aderendo maggiormente all'idea, concepivano la natura come vivente, e quindi si ponevano più in alto di questa [metafisica] considerandola come una totalità in sé infinita e non semplicemente separata, come invece appariva alla coscienza non maturata all'idea, la quale ritiene l'universale astratto come essenza [...] – essa divide l'anima vivente dal corpo e li uccide»³⁹⁸) è di grande interesse, e testimonia una rimarchevole varietà nel caratterizzare il modo di considerare la natura proprio degli antichi³⁹⁹, così come il fatto che la considerazione vivente sia il necessario superamento

³⁹⁵ *Zus.* §345, 1469 (418). Cfr. cap. 3, §3.2.

³⁹⁶ *Vorl. 1819/20*, 5-6. Cfr. *Bern.*, 5 (25); *Vorl. 1823/24*, 496 (33).

³⁹⁷ Il *Mitgefühl* dell'uomo con la vita organica è una categoria teorica fondamentale nella *Plastica* di Herder e nelle *Selve critiche*, dove leggiamo per esempio: «Alles fühlt sich und Seinesgleichen, Leben waltet zu Leben» (J.G. Herder, *Kritische Wälder. Viertes Wäldchen*, in *Sämtliche Werke*, Berlin 1878, rist. a c. di B. Suphan, Hildesheim: Olms, 1994, p. 361). Sul tema si veda S. Tedesco, *Herder e la questione dell'Einfühlung. Estetica e teoria della conoscenza fra Mitfühlen e Familiengefühl*, in «Rivista di estetica», 48, 2011, pp. 203-215.

³⁹⁸ *Vorl. 1819/20*, 6.

³⁹⁹ Come già visto, dei Greci era stato enfatizzato tanto il modo pratico (*Bern.*, 4 [24], *Zus.*, 1176 [93]) quanto forme più o meno avanzate di scienza della natura (*Vorl. 1825/26*, 757, 763). Qui viene loro attribuita la capacità di intuire la vita

dell'universale astratto delle scienze, il cui risultato è di aver addirittura “ucciso” la vitalità della natura, per il fatto di «riconduurre questa molteplicità e ampiezza del materiale all'unità, la soggettività della vita nelle separazioni, in modo da togliere la dispersione nel particolare e nell'universale»⁴⁰⁰.

Tuttavia, la riconduzione della molteplicità all'unità non è qui compiuta, perché è solo intuita e non pensata, cioè non dimostrata. Tutte le determinazioni cui l'intuizione vivente giunge (la vita, la libertà, la finalità) sono determinazioni immediate che lo spirito ha *sentito* nella natura, ma non ha ancora dedotto dal concetto. Si tratta dunque di pensare quelle intuizioni, in particolare la vita e la finalità, le quali sono accessibili alla ragione e anzi solo col suo tramite possono inerire essenzialmente la cosa. A questo livello si può fondare una filosofia della natura *in Form des Gefühls*, il filosofare dell'intuizione e del sentimento, una filosofia della intuizione e del sentimento, la quale, in quanto lo spirito «crede di essere un unico con la natura» e di effondersi in quella come in un'originaria e immediata identità, non può produrre più di una «fede nella vitalità» (*Glaube an die Lebendigkeit*) che solo il sapere può portare a verità⁴⁰¹. L'intuizione vivente ha mostrato l'«incapacità a comprendere il vivente» propria della «metafisica» delle scienze naturali e delle sue forme che «infrangono l'unità del vivente»⁴⁰², ma con ciò ha esaurito il suo compito, che sta alla filosofia raccogliere.

Nel confrontarsi criticamente con l'intuizione vivente, Hegel sembra operare una mossa autobiografica. Negli anni dello *Stiftung*, infatti, egli non era esente dagli influssi di quel «platonismo che, a partire dalla tradizione ficiniana, aveva privilegiato i temi dell'amore, del furore, della bellezza» così come dell'«atmosfera *stürmerisch* che dalla metà degli anni '60 del Settecento aveva segnato la sensibilità della letteratura e del pensiero tedeschi»⁴⁰³. Negli anni turinghesi è trovato nella cultura greca il modello di vitalità in favore del quale superare la scissione dell'uomo moderno e la freddezza così come la pigrizia delle menti. Nei Greci, leggiamo in un frammento del 1793, «tutto era presentato nella più alta forza del suo esserci e della sua vita; nessuna immagine della putrefazione; l'orrenda larva della morte era per i Greci un genio mite, il fratello del sonno»⁴⁰⁴. Hegel è in questi anni in cerca di un modo per superare *die Scheidewand zwischen Leben und Lehre*, «il

della natura, da cui prende le mosse una *Naturphilosophie* vera e propria, di cui pure Platone e Aristotele offrono già importanti esempi. In questo senso, presso i Greci si danno tutti e quattro i modi di considerare.

⁴⁰⁰ *Vorl. 1819/20*, 6. Se sposassimo l'interpretazione “diacronica” (cfr. cap. 1, §4), si genererebbe una specie di retrocessione dall'intuizione vivente dei Greci all'universale astratto della fisica moderna. Evidentemente, a Hegel preme piuttosto sottolineare i limiti di ogni atteggiamento e disporli su una successione concettuale che porta alla filosofia: il riferimento storico gioca sostanzialmente una funzione di *esempio*, e poco più. Ma certo – sembra qui intendere Hegel – per ripristinare una considerazione vivente della natura, è opportuno guardare all'ammaestramento dei Greci.

⁴⁰¹ *Ivi*, 7. Su questo cfr. cap. 1, nt. 139.

⁴⁰² *Vorl. 1821/22*, 191 (20).

⁴⁰³ S. Achella, *Pensare la vita...*, pp. 41-42.

⁴⁰⁴ *FS I*, 81 (119).

muro divisorio tra vita e dottrina»⁴⁰⁵, di un modello di operosità che possa riscattare lo spirito dalla mortificazione in cui versa; così come di un sapere che possa attingere la vita concreta dell'uomo⁴⁰⁶.

Se in un primo momento la soluzione è cercata in una religione popolare fondata sulla sensibilità in base al modello greco, in un secondo momento la vita subisce una virata metafisica che lo porta ad avvicinare le posizioni jacobine dell'*Allwill* e quelle hölderliniane dell'*Iperione*, sintetizzabili nell'invito espresso in quest'opera a «Essere uno con tutto ciò che vive!»⁴⁰⁷. Il fatto, poi, che il compito di vivificare l'uomo e di riconciliarlo col tutto sia da Hölderlin assegnato all'arte segna le riflessioni di Hegel, come possiamo evincere non solo nei versi ispirati di *Eleusis*, che il Rosenkranz definisce «poesia mistica»⁴⁰⁸, ma anche nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, scritto che, se anche Hegel non scrisse di suo pugno, senz'altro ritenne degno di essere trascritto⁴⁰⁹: il filosofo, vi leggiamo, «deve possedere altrettanta forza estetica quanta il poeta», cosicché la poesia torni ad essere «ciò che era all'inizio: maestra dell'umanità»⁴¹⁰. Se fino all'*Älteste Systemprogramm* spetta all'arte, e dunque all'intuizione, l'attingimento dell'ideale dell'umanità, a partire dal *Frammento di sistema* (1800) Hegel si rende conto che l'unità può essere conosciuta e prodotta esclusivamente dalla filosofia, perché la ragione soltanto è dotata della vena speculativa necessaria a comprendere il rapporto dialettico tra uno e molti che articola il processo vitale, tanto umano quanto naturale⁴¹¹. Né la religione né l'arte possono contendere al sapere questo compito, l'una votata all'assolutezza e alla separatezza di dio, l'altra limitata all'individualità della rappresentazione.

Il distacco dall'esaltazione giovanile per un'intuizione "hölderliniana" della vita del tutto è ben visibile nel già citato frammento *Das Wesen des Geistes...* (1803).

⁴⁰⁵ Ivi, 109 (143), tr. it. mod.

⁴⁰⁶ Hegel contrappone l'immagine del «fanciullo che odora una rosa» al «farmacista che ne fa un estratto» (ivi, 407 [412]), il «libro vivente della natura» al «gabinetto del naturalista il quale dispone in ordine [...] riducendo insieme tutto ciò che la natura ha separato» (ivi, 88 [124-125]): da una parte la vita, dall'altra la vita fissata dalla "fredda" riflessione.

⁴⁰⁷ F. Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in *Sämtliche Werke*, cit. Bd. III, p. 9.

⁴⁰⁸ *Ros.*, 78 (97). Può essere utile riportare il giudizio che il Rosenkranz riserva a Hölderlin: «L'umanità gli sorrideva sempre solo attraverso l'*ideale ellenico*; esso era il sole della sua vita. A questo ellenismo era però legato il carattere *germanico*, la concezione romantica della natura. Amava molto la solitudine dei boschi e delle cime dei monti; divinizzava quasi la luce e cercava volentieri rifugio dal mutevole tormento dell'umano nella natura "che tutto sopporta". La dissociazione di questi due elementi [...] ebbe come effetto quello di spingerlo verso un estatico o, per meglio dire, demoniaco e unilaterale sprofondarsi nell'unità del Tutto. [...] Certo, egli sentiva il bisogno di non concepire l'unità come mero scomparire delle differenze [...]. Ma la sua fragile anima poetica non riusciva a compiere questo lavoro. Se noi consideriamo quello strano documento di Hegel indirizzato a Hölderlin, l'*Eleusis*, ne potremmo, credo, dedurre come fosse anche in lui radicato quel momento mistico. Hegel superò tuttavia i pericoli da esso presentati attraverso la scienza, a cui anche Hölderlin aspirò sinceramente, senza però raggiungerla, sprofondando invece in una caotica agitazione» (*Ros.*, IV-V [3]; gli ultimi due corsivi sono nostri).

⁴⁰⁹ Cfr. M. Farina, *L'estetica del giovane Hegel*, cit., p. 82. L. Amoroso lo considera, a prescindere dalle dispute sull'attribuzione, un «osservatorio privilegiato dal quale lo sguardo può allargarsi ad abbracciare un vasto orizzonte» (L. Amoroso, *Introduzione* a G. W. F. Hegel (?), F. W. J. Schelling (?), F. Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a c. di L. Amoroso, Pisa: Ets, 2007, p. 14).

⁴¹⁰ *Ält.*, 235 (24-25).

⁴¹¹ Si veda E. Mirri, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Frammento di sistema* in *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 483 ss.

La natura è un intero per l'intuizione vivente e, se così si vuol chiamarla, poetica; innanzi ad essa, la molteplicità della natura passa come una serie [*Reihe*] di esseri viventi [...] essa è un intero assoluto, vivente; ma questa vitalità è nella sua forma una individualità. Nell'interno i viventi sono uguali, ma hanno un'assoluta exteriorità dell'essere uno nei confronti dell'altro. Ciascuno è per se stesso, e il loro movimento reciproco è assolutamente accidentale⁴¹².

L'intero intuito non è opportunamente mediato con le sue parti, le quali cadono una fuori dall'altra e danno luogo a un'unità additiva, incrementale, ad una «serie». L'interno degli esseri viventi è il medesimo, poiché reciprocamente non sono che infinite ripetizioni del processo vitale; le loro relazioni mancano di necessità, sono puramente accidentali, e la loro differenza è puramente quantitativa, come tra i numeri di una serie, e non qualitativa, come tra le parti di un sistema. «La poesia [...] deve dare ad esso [*scil.* all'infinito] una forma, e trarre le individualità etiche al di fuori della natura»⁴¹³: la *Poesie* ha il compito di portare l'indifferenziato a differenza qualitativa, di spiritualizzarlo, cosicché ne risulti una vera e propria “individualità”⁴¹⁴. Il che costituisce tanto un avanzamento quanto un limite, siccome l'arte rimane limitata all'individualità: la «conoscenza effettiva, o filosofia della natura, eleva la natura a totalità non formale ma assoluta, ciò che l'arte non è affatto in grado di fare»⁴¹⁵.

Se l'arte può costituire l'individualità ma non la totalità, la serialità dell'intero può essere superata solamente dalla considerazione filosofica. Il regno della natura, infatti, si presenta nel segno dell'esteriorità assoluta e della contingenza, dell'indifferenziazione e della serie; solamente la “fatica del concetto”, di cui si incarica la filosofia, può portare alla luce il nascosto, cioè l'idea, che guida internamente lo sviluppo della natura secondo una logica sistematica e progressiva. A questo punto, la natura non sarà una serie di formazioni estrinseche, ma una totalità organica.

4. La comprensione filosofica della natura

La considerazione filosofica differenzia innanzitutto ciò che fino a questo momento era un assoluto formale e indifferenziato, mancante di una distinzione-connessione necessaria e vitale tra le parti.

⁴¹² *Entwürfe*, 372.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ In ciò prefigura il ruolo assegnato all'arte rispetto al sensibile nelle *Lezioni di estetica*. Sul tema cfr. D. Henrich, *Kunst und Natur in der idealistischen Ästhetik*, in *Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik*, Bd. I, München: Fink, 1964, pp. 128-134; V. Verra, *L'arte e la vita nell'estetica hegeliana*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 305-320.

⁴¹⁵ *Entwürfe*, 373. «Per la poesia, invece, le vere vitalità etiche sono esse stesse figure, individualità isolate; il loro movimento reciproco è certamente un simbolo del movimento assoluto della vita, ma un simbolo è solo rappresentazione nascosta di esso; per la ragione, tuttavia, dovrebbe essere rivelato, libero da una forma accidentale. Gli dèi della poesia, o il puramente poetico, sono ugualmente forme limitate, e lo spirito assoluto, la vita assoluta, poiché è l'indifferenza di tutte le forme e nella sua essenza tutte le cose passano, sfugge alla poesia stessa; esso deve essere espresso e rappresentato solo nella filosofia; sia che lo si consideri come spirito assoluto, sia che lo si consideri come spirito in quanto natura» (*ibidem*). Su questo cfr. M. Farina, *Critica, simbolo e storia. La determinazione hegeliana dell'estetica*, Pisa: ETS, p. 27.

L'intuizione deve essere anche pensata, ciò che è stato spezzettato deve essere riportato col pensiero all'universalità semplice; quest'unità pensata è il concetto, che possiede le distinzioni determinate, ma come un'unità che si muove in sé stessa. Per l'universalità della filosofia le determinazioni non sono indifferenti; tale universalità è l'universalità che porta a compimento sé stessa e nella sua identità adamantina contiene al tempo stesso la distinzione⁴¹⁶.

La comprensione del brano dovrebbe risultare agevolata dalla ricostruzione sopra svolta della transizione dalla teleologia alla vita⁴¹⁷. Pensare l'intuizione, *pensare la vita*, vuol dire pensarne il concetto o, meglio, *pensarla come concetto*: la vita della natura può essere concettualizzata e la sua comprensione preserva alla filosofia il suo carattere di scientificità, senza deriva alcuna in esiti irrazionalistici o vitalistici. Ciò è possibile perché la natura ha una struttura razionale e intelligibile, ma nascosta, che il pensiero filosofico può e deve portare alla luce⁴¹⁸. Anzi, l'idea di Hegel è che solo attraverso il medium della filosofia la natura può essere conosciuta e l'operare delle scienze può essere fondato; al punto che, si legge già nella *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, «lo studio e la conoscenza delle leggi della natura non possono avere fondamento diverso dalla nostra convinzione che la natura è strutturata razionalmente»⁴¹⁹.

Perché una comprensione razionale della natura sia legittimata, bisogna ripensare il rapporto tra ragione e vita e mostrare in particolare: a) che la ragione può pensare la natura e la sua vita; b) che la natura non è estranea alla ragione, anzi ne è una prima e immediata manifestazione⁴²⁰.

L'indagine intorno a una forma di pensiero che potesse pensare la vita, come è noto e come abbiamo anticipato, era stata centrale nelle riflessioni francofortesi; dopo le prime approssimazioni, è nel *Frammento di sistema* (1800) che viene messo a punto un tipo di pensiero che rompa le opposizioni dell'intelletto e sappia riprodurre la vitalità del reale, cioè che superi la forma proposizionale, non-contraddittoria, e sappia produrre una «unione dell'unione e della non-unione»⁴²¹, una sintesi dell'unità e della scissione. Hegel si serve della categoria logica del *concetto* per caratterizzare questo tipo di pensiero. Il concetto, lo si è visto, è inteso da Hegel non come rappresentazione mentale di una cosa, ma come il movimento stesso in virtù del quale l'universale produce *da se stesso* e *in se stesso* il particolare. Esclusivamente il concetto è questa unità che riesce a tenere insieme l'autoidentità e la distinzione, il processo come realizzato e il movimento della sua realizzazione: solo se il concetto viene pensato come processo, vita, esso può penetrare il reale. L'operazione è possibile perché tra la vita e il concetto esiste una omologia strutturale: entrambi hanno la capacità di essere

⁴¹⁶ *Zus.* §246, 1183-1184 (100).

⁴¹⁷ Cfr. §1.1.

⁴¹⁸ Cfr. *JS II*, 182: lo spirito della natura «è uno spirito nascosto», che «non esce fuori nella forma spirituale; è spirito solo per lo spirito che conosce; ovvero è spirito in se stesso, ma non per se stesso».

⁴¹⁹ *Diss.*, 31 (59-61); tr. it. modificata.

⁴²⁰ Analizzeremo ora il primo aspetto; il secondo sarà sviluppato nel cap. 3, commentando i §§247-252 enciclopedici.

⁴²¹ *Nohl*, 348 (499).

immanenti alle proprie particolarizzazioni e a un tempo trascenderle. Con le parole dell'*Enciclopedia*, la vita «può dunque essere colta soltanto in modo speculativo poiché lo speculativo esiste soltanto nella vita»⁴²². In entrambi i casi si tratta di una totalità processuale, che produce le sue distinzioni in sé stessa. Conseguenzialmente, la vita è nella logica la prima forma di esistenza dell'idea, cioè dell'oggettivazione del concetto. Questa "logicizzazione" della vita reca un doppio vantaggio: a) mediare il problematico passaggio dal dominio del puro pensiero a quello della realtà; b) assumere la natura nel dominio del pensiero e, con ciò, toglierne l'impenetrabilità.

La prima mossa perché il progetto di una *Naturphilosophie* stia in piedi è quindi togliere l'irriducibilità della natura al pensiero. Per farlo, occorre anzitutto chiarire la natura vera di questo *io*, che è «il vertice supremo dello spirito» ma anche «la cosa più superficiale sulla bocca di ognuno»⁴²³.

L'io è la prima determinazione nella nostra certezza soggettiva. Quindi noi chiamiamo il mio ciò che appartiene all'io, da cui viene prodotto. L'io ora, in quanto tale, è l'assolutamente universale. Io sono il completamente uguale a se stesso; se io dico io, esprimo con ciò l'interamente universale. Nell'io quindi ogni molteplicità è risolta ovvero conosciuta. La mia più interna natura è quell'universalità stessa. La qual cosa poi significa appunto questo: che io sono pensante. [...] Pensiero, questo è l'io⁴²⁴.

L'io è, coerentemente con la *Scienza della logica*⁴²⁵, il concetto posto come esistente, e la sua natura consiste nell'universalità del concetto. In quanto pensiero, l'io ha la capacità di essere completamente presso i suoi pensieri e di realizzarsi in essi: di farsi pensiero universale, spirito. Lo spirito, poi, non consiste che in un universale impulso a trovarsi nel suo altro, a prodursi nei suoi oggetti; in quanto «pura infinita attività, pulsare dell'universale»⁴²⁶, esso si dirige verso la natura e trova che la natura è suscettibile dell'universalità: «l'interno della natura», infatti, «non è nulla se non l'universale»⁴²⁷. In essa, allora, lo spirito si pone e si particolarizza nella forma della sua alterità, provando «gioia» perché il suo «bisogno» è stato appagato. Sono motivi che abbiamo già visto nelle bozze jenesi e che qui conviene ribadire perché costituiscono lo sfondo concettuale decisivo.

La natura è in sé razionale, ma il concetto non conserva in essa il vero elemento della sua esistenza, della sua realtà. Affinché il concetto sia nella verità, la sua esistenza deve corrispondere ad esso. Il

⁴²² *Zus.* §337, 1422 (376).

⁴²³ *Vorl.* 1823/24, 501 (37).

⁴²⁴ *Vorl.* 1821/22, 197 (25).

⁴²⁵ Cfr. *WdL I*, 179 (201): l'io, inteso non come l'io finito fenomenologico ma come il pensiero stesso, è «un assoluto divenir altro, un infinito allontanamento o una generale repulsione fino alle negativa libertà dell'essere per sé, che resta però un'assoluta semplice continuità, – la continuità dell'universalità, o dell'essere presso di sé, la quale non viene interrotta dagli infinitamente molteplici limiti, dal contenuto delle sensazioni, intuizioni, etc». L'io è dunque, in quanto pensiero, assoluta semplicità e ritorno a sé nella molteplicità dei pensati; in quanto tale, è spirito: cfr. per questa equivalenza il sintetico passaggio in *Enz. C*, § 159 Anm., 176 (157): «In quanto esistente per sé, questa liberazione [della necessità nel concetto] si chiama *io*; in quanto sviluppata nella sua totalità, *spirito libero*».

⁴²⁶ *Vorl.* 1821/22, 200 (27)

⁴²⁷ *Ivi*, 197 (24).

concetto, che nella natura si trova soltanto nel divenire, viene portato e liberato, in quanto la natura viene compresa, nel suo proprio elemento⁴²⁸.

L'internalizzazione della natura nel pensiero garantisce alla scienza della natura la dignità di scienza filosofica. Per capire questo punto è opportuno richiamare la distinzione proposta nello scritto sulla *Differenza* (1801) fra *Wissenschaft*, scienza, e *Kenntnis*, conoscenza. Se questa è un sapere che riguarda «oggetti estranei» ed esterni a sé, perciò è riottosa all'«interesse vitale» che la scienza propriamente detta esige⁴²⁹, la *Wissenschaft* è l'attività di una ragione che si trova nei suoi oggetti, non esce mai di sé e in sé stessa fonda «l'intera sua opera e la sua attività»⁴³⁰: per dirla con l'*Enciclopedia*, è l'attività del pensiero che «prende il pensiero a suo oggetto» e, pensando, «giunge a se stesso»⁴³¹. Il pensiero, dunque, nel pensare il suo oggetto si trova in esso, si fa uno con esso. Nel caso in cui l'oggetto sia il vivente, ecco che il *pensiero del vivente* si fa, piuttosto, *pensiero vivente*.

La vitalità come totalità, fine a se stessa, [...] in quanto inizialmente esprimiamo questa totalità come vita, è solo un sentimento universale. Ma lo spirito va oltre e pensa la vita razionalmente, non intelligibilmente attraverso una determinazione astratta, ma la pensa viva [...]. La filosofia è ragione, pensare la natura come natura viva. Lo spirito conosce. Lo spirito conosce se stesso come totalità in questo universale [...] La conoscenza porta poi questa fede [*scil.* nella vitalità] alla forma di verità. Lo spirito si conosce come essere razionale, non diverso dalla natura nella sua essenza più intima, conosce questa unità sostanziale come la sua essenza e quella della natura; pensando razionalmente pensa il suo pensiero soggettivamente, quindi anche il suo oggetto è un essere vivente razionale. Se si oppone la vita e il pensiero alla teoria, allora questa teoria è la metafisica astratta della vita, che è grigia, ma il pensiero razionale è l'essere vivente in sé verde, come dice il Faust di Goethe⁴³².

Il pensiero porta a verità la fede nella vitalità dell'intuizione vivente, producendo non una «metafisica astratta della vita» ma un sapere concreto e vitale, il cui movimento sia quello dell'oggetto. Ciò non mette capo a una dimensione mistico-fusionale, ma a un'attività che è rivolta all'oggetto e, attraverso il proprio sviluppo, lo pone, lo deduce. Assumendo a oggetto la vita naturale, il pensiero ne assume la dinamicità fino a diventare un pensiero vivente o, come leggiamo nel *Frammento di sistema*, una «vita pensante»⁴³³. La vita si fa carico della mediazione tra l'essere e il pensiero: questi possono coincidere a patto che la loro identità sia posta come identità speculativa, *vivente*⁴³⁴.

⁴²⁸ Ivi, 200-201 (27).

⁴²⁹ *Diff.*, 9 (9). Proprio il mantenersi nella sua «ostinata particolarità contro tutte le pretese di elevarsi all'universale» (*ibidem*) è causa della positività di una scienza: cfr. sopra, §2.1.1.

⁴³⁰ Ivi, 10 (11).

⁴³¹ *Enz. C.*, §11, 51 (17).

⁴³² *Vorl. 1819/20*, 7. La citazione è da J.W. Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, vv. 2038-2039, in *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Hamburg: Wegner, 1967, p. 66: «Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum».

⁴³³ *Nohl*, 347 (498).

⁴³⁴ L'elaborazione di un pensiero vivente conosce una lunga gestazione speculativa che va dal commento al *Prologo* del vangelo giovanneo al *Systemfragment* del 1800. Nel metterlo a punto, il giovane Hegel attinse a fonti neoplatoniche e medioplatoniche (Numenio di Apamea, Plotino e Proclo) dove trovava, diversamente sviluppata, la tematizzazione del *nous* come mediazione vivente tra il principio e l'essere: si veda a tal proposito S. Achella, *Pensare la vita...*, cit., pp. 54-69. È lo stesso Hegel a riconoscere la matrice greca – già anassagorea – di questa teoria: «Con *nous* i Greci intendevano

Una comprensione concettuale della natura comporta parimenti, in relazione al nostro tema, riscattarla da una considerazione unilaterale e risolvere le aporie esperite nelle figure precedenti relativamente ad universale e particolare, che smettono di darsi come momenti esteriori di un'attività asimmetrica e vengono ricompresi come l'identico, inteso ora come processo ora come sua specificazione. A quest'altezza, scrive Hegel, si è superata

l'unilateralità del rapporto teoretico e pratico, e, al tempo stesso, si è resa giustizia a entrambe le determinazioni. Quella contiene un'universalità senza determinatezza, questa una singolarità senza universale; il conoscere concettuale è il termine medio nel quale l'universalità non rimane un al di qua in me rispetto alla singolarità degli oggetti, ma, in quanto si rapporta negativamente rispetto alle cose e le assimila a sé, vi trova altrettanto la singolarità, fa che le cose si affermino e si determinano liberamente in sé. Il conoscere concettuale è in tal modo l'unità del rapporto teoretico e pratico: la negazione della singolarità, come negazione del negativo, è l'universalità affermativa che dà consistenza alle determinazioni; infatti la vera singolarità è al tempo stesso universalità in se stessa⁴³⁵.

Il passo dimostra come Hegel concepisse la considerazione filosofica come ciò che unifica le unilateralità delle *Betrachtungsweisen* sinora analizzate. All'universale astratto del teoretico e alla singolarità del pratico viene contrapposta un'universalità intesa come *concreta*, come negatività che esercitandosi sulla singolarità la determina: non si tratta di un annientamento della cosa in un "in sé" che le stia di fronte – ragioneremmo ancora in termini di soggetto e oggetto –, ma di una riconduzione della cosa alla sua struttura intelligibile. Un processo interno al pensiero e insieme all'oggetto, perché a questo livello tra l'uno e l'altro non si dà esteriorità, ma compenetrazione dialettica.

Ciò che appare separato alla nostra coscienza deve essere mostrato come essente in armonia. La coscienza contiene in sé tutti i momenti per l'unificazione e la separazione senza però riunire i suoi pensieri. Questo è il compito della filosofia: che, secondo il lato teoretico, non considero la natura solamente come l'essente [*das Seiende*], ma anche come il mio [*das Meinige*]; e che, secondo il lato pratico, la consideri non solo come il mio, non la prendo solo come ciò che è privo di sé, bensì come ciò che essa è per sé. Questo è ciò che costituisce l'unificazione e la soluzione del problema⁴³⁶.

non solo l'attività soggettiva del pensiero, ma come pure quella dell'oggettivo, la ragione in generale» (*Vorl. 1821/22*, 197 [24-25]; sul *nous* anassagoreo cfr. *VGPh I*, 380 ss.). Sull'influenza del neo- e medioplatonismo in Hegel si vedano: W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, Bologna: il Mulino, 1987; Id., G. Movia (a cura di), *Hegel e il neoplatonismo*, Atti del Convegno internazionale di Cagliari (16-17 aprile 1996), Cagliari: Edizioni AV, 1999; J. Halfwassen, *Die Rezeption des Neoplatonismus beim Frankfurter Hegel. Neue Quellen und Perspektiven*, in *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, hrsg. von M. Bondeli u. H. Linneweber-Lammerskitten, München: Fink, 1999, pp. 105-126. Questi ricorda non solo la partecipazione di Hegel, assieme a Hölderlin, all'edizione delle opere di Plutarco e i suoi preziosi suggerimenti a Creuzer per l'edizione delle *Enneadi* di Plotino (1835), ma anche la presenza nel corso di studi tubinghese di Filone di Alessandria e della *Preparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea, tramite cui Hegel attinse a Numenio. Sulla ricezione di Plotino in particolare, si vedano: M. Schiavone, *Plotino nella interpretazione dello Hegel*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», n. 44, 1952, pp. 97-108; W. Beierwaltes, *Hegel e Plotino*, in *Hegel e il neoplatonismo*, cit., pp. 27-47; V. Verra, *Motivi della critica hegeliana a Plotino*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 371-383. Sulla ricezione di Proclo: W. Beierwaltes, *Hegel e Proclo* in Id., *Platonismo e idealismo*, cit., pp. 171-206; G. Reale, *Proclo nella interpretazione e nella ricezione dello Hegel*, in *Hegel e il neoplatonismo*, cit., pp. 49-90.

⁴³⁵ *Zus.* §246, 1184-1185 (100-101).

⁴³⁶ *Bern.*, 4 (24).

Le figure precedenti erano caratterizzate da uno squilibrio tra l'«essente» e il «mio»: il pratico risolveva l'oggetto nel “mio”, il teoretico sorgeva nel rispetto dell'oggetto ma finiva per liquidarlo di nuovo nelle categorie del soggetto. La considerazione filosofica ha l'obiettivo di tenere insieme la libera sussistenza della natura e insieme la sua accessibilità da parte del pensiero. Ciò significa che la natura è tanto “essente” quanto “mia”, a patto che il “possesso” non sia riferito a un individuo empirico ma al pensiero stesso, di cui quell'individuo è al più una manifestazione particolare⁴³⁷.

Se nel pratico «il naturale è ciò che deve perire, il nulla», nella conoscenza razionale «io lo lascio libero e “sono” senza paura di perderlo. Esso è un in sé chiuso e razionale, la cui libertà non ha per me nulla di terribile perché la sua essenza è il mio»⁴³⁸. Hegel lascia agire qui la determinazione dialettica della libertà che, nello Spirito soggettivo, segna il passaggio all'autocoscienza universale⁴³⁹: «l'uomo è libero solo in quanto anche gli altri, a fianco a lui, sono liberi»⁴⁴⁰. Solo a patto di liberare la natura dall'uso dell'uomo e dalle sue formalizzazioni, è possibile istituire la libertà dell'uno e dell'altro membro della relazione. Le unilateralità dei rapporti precedenti sono state superate e con esse i rapporti di dominazione cui esse mettevano capo: «la filosofia della natura è allora la scienza della libertà»⁴⁴¹. Questa libertà è da intendersi precisamente come l'affrancamento dall'irregolarità assoluta e la stabilizzazione nella necessità del concetto, la cui autoattività è per Hegel il significato più proprio della libertà. La liberazione della natura è, infatti, il pensiero della sua necessità, la comprensione della sua “logica”. Così intesa, la libertà della natura è dunque una libertà “passiva”, che essa riceve dallo spirito e che non può consapevolmente produrre da sé: la *Selbständigkeit* è una determinazione che in natura non ha luogo, se non nell'attività propria della sua formazione più complessa, l'uomo. Ciò non toglie, tuttavia, che la sua concettualizzazione è per essa una liberazione dalla sua schiavitù dell'immediatezza, dell'esteriorità e dell'accidentalità. Liberazione che, come vedremo nel capitolo seguente, non è definitiva, poiché nella natura l'elemento logico riscontra di continuo l'indistinto, l'irregolare, insomma un'irriducibile contingenza.

⁴³⁷ Questo motivo è richiamato con forza al termine del più volte citato frammento *Das Wesen des Geistes*, dove leggiamo: «La conoscenza effettiva, o filosofia della natura, eleva la natura a un tutto non formale ma assoluto [...]. Lo spirito diventa un altro in tutto il suo contenuto e l'individuo conoscente [...] cessa di trattenerlo per sé qualcosa come se gli appartenesse; si estrania tutto ciò che potrebbe essere suo; considera ciascuna delle sue determinazioni come qualcosa di esterno a sé, e in questa stessa perdita di sé non gli rimane altro che il vuoto o l'universalità; è libero da tutto; e in quanto le sue individualità sono esse stesse poste come esterne a sé, sono esse stessi libere e universali, appartenendo a ciascuno tanto e poco quanto all'individuo stesso; sono per sé» (*Entwürfe*, 372-373).

⁴³⁸ *Bern.*, 6 (25).

⁴³⁹ Cfr. *Enz. C*, §436. Su questo punto cfr. M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, cit., p. 75.

⁴⁴⁰ *Bern.*, 6 (25).

⁴⁴¹ *Ibidem*. È questa la tesi centrale in T. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur: Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, cit. Sulla filosofia in generale come «scienza della libertà» cfr. *Enz. A*, §5 Anm.

Abbiamo con questo percorso delineato le fondamenta di una comprensione razionale della natura. Essa considera la natura «come un regno del pensiero, una determinazione del pensiero»⁴⁴². Ne abbiamo chiarito il concetto e lo statuto in rapporto al suo oggetto e ad altri modi di considerarlo, così come i presupposti in virtù dei quali Hegel può concepire una *Naturphilosophie* non solo come praticabile ma anche come depositaria dello stesso grado di scientificità di tutte le altre scienze dello spirito. Resta ovviamente da vedere in che cosa consista *effettivamente* la comprensione filosofica della natura; in altri termini, occorre ora considerare come l'idea si realizza nella natura, esporre il *concetto di natura*. A ciò sarà dedicato il capitolo seguente, cui abbiamo conferito l'aspetto di un commento ai paragrafi §§247-252 dell'*Enciclopedia*.

⁴⁴² *Bern.*, 8 (27).

Il concetto di natura

Commentario ai §§247-252

Il terzo capitolo assume la forma di un commentario ai paragrafi enciclopedici §§247-252, dedicati all'esposizione del *Begriff der Natur*, dopo che i paragrafi precedenti ne hanno posto le premesse teoriche. Seguiremo Hegel fino al §252, contenente la *Einteilung* dell'opera. Ancora una volta, il testo delle *Nachschriften* dei corsi berlinesi, variamente rifuso all'interno delle annotazioni di Michelet, sarà della massima importanza per penetrare correttamente il senso di questi paragrafi. Questa circostanza è favorita dal fatto che era lo stesso Hegel, in occasione dei corsi berlinesi di filosofia della natura, a dare alle proprie lezioni la forma di un commento ai §§192-195 dell'*Enciclopedia* del 1817, che era materialmente presente come base testuale della *Vorlesung*⁴⁴³.

I. § 247: la natura come l'altro dell'idea

[§247] La natura è risultata così l'idea nella forma dell'esser altro. Siccome in tal modo l'idea è come il negativo di se stessa, ossia è *esterna a sé*, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a quest'idea (e rispetto alla sua esistenza soggettiva, lo spirito), ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione in cui essa è come natura⁴⁴⁴.

L'espressione “è risultata” si riferisce alla chiusura della *Piccola logica* (§244) e alla transizione dall'idea alla natura, cioè dalla prima alla seconda parte del sistema. È tema, questo, di grande complessità, che ha suscitato un ampio dibattito tra gli interpreti ed è stato particolarmente attaccato da coloro che hanno voluto vedervi la pretesa irragionevole, da parte di Hegel, di dedurre il reale a partire da pure categorie logiche⁴⁴⁵. La transizione – che Hegel distingue dal “passaggio”, proprio piuttosto della linearità della logica dell'essere o di ogni luogo logico in cui prevale l'esteriorità tra i membri in relazione – consiste nell'atto con cui l'idea, la quale è bensì completa ma «è ancora logica, è racchiusa nel pensiero puro ed è soltanto la scienza nel concetto divino»⁴⁴⁶ – o, come è felicemente detto altrove, «Dio, com'egli è nella sua eterna essenza, prima della creazione della natura e di uno spirito finito»⁴⁴⁷ –, si risolve nell'essere, cioè si estrinseca (*sich entäußert*) nella materia. Avendo

⁴⁴³ Il manoscritto Griesheim (1823/24) riporta per intero, in corpo al testo, la citazione enciclopedica. Nella redazione del '17 manca il corrispettivo del §250, che infatti non è stato corredato di *Zusätze* da parte di Michelet.

⁴⁴⁴ *Enz. C*, §247, 237 (102); tr. it. mod.

⁴⁴⁵ Cfr. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 27: «Hegel achieved the most miraculous things. A master logician, it was child's play for his powerful dialectical method to draw real physical rabbits out of purely metaphysical hats».

⁴⁴⁶ *WdL III*, 253 (956).

⁴⁴⁷ *WdL I* (31).

ottenuto l'uguaglianza tra il concetto e la realtà, l'idea ha raggiunto l'autoriferimento assoluto, la libertà, poiché ha incluso in sé ogni realtà allo stato di *progetto*: essa è «pura personalità» che, nella misura in cui «abbraccia in pari tempo e contiene in sé ogni cosa», «fa di sé il liberissimo»⁴⁴⁸. In osservanza però del principio enciclopedico secondo cui ogni processo di totalizzazione, nel momento in cui si compie, «rompe anche i limiti del suo elemento e fonda una più ampia sfera»⁴⁴⁹, la chiusura autoriflessiva dell'idea coincide non con un sostare quieto, ma con l'apertura di una nuova sfera di realtà di cui si tratta di ricavare il significato e l'intelligibilità. È questa la natura.

L'esteriorizzazione dell'idea significa per essa la caduta nel dominio dell'immediatezza e dell'esteriorità; eppure, è presentata da Hegel come una libera «decisione» dell'idea logica, anzi come un atto di «assoluta liberazione». Da che cosa, verrebbe da chiedersi? Proprio da sé stessa. Come è stato notato, infatti, «l'idea è la libertà assoluta. Ma [...] non può essere assoluta se esercita il suo potere di liberazione su tutto, tranne che su se stessa»⁴⁵⁰. Essa si libera dalla propria immediatezza e unilateralità, in altri termini dall'essere tutta raccolta in sé stessa come pura potenza. Con Aristotele, Dio è atto puro e non è ammissibile che l'idea, vale a dire l'insieme totale degli intelligibili, il mondo come progetto nella mente di Dio, rimanga una potenza non già da sempre in atto.

L'attuazione dell'idea, però, la realizzazione della sua *ἐντελέχεια*, coincide con la scissione dell'unità immediata del concetto e dell'oggettività che, come si è visto, è la definizione stessa dell'idea assoluta⁴⁵¹. Per così dire, l'idea decide di mettere in crisi l'unità che ha raggiunto in sé stessa, di inverarla nell'oggettività e di renderla dunque un'unità per sé, mediata; cosicché la sua *decisione* (*Entscheidung*) coincide con la sua *scissione* (*Scheidung*)⁴⁵². Se all'inizio dell'itinerario logico la volontà si risolveva per un "puro stare a vedere" e questa decisione sanciva il cominciamento, al suo termine si ripresenta la medesima situazione, con la differenza però che la decisione ora presa non deriva da un atto arbitrario, ma è lo sviluppo conseguente della libertà, quando questa sia approfondita in tutte le sue possibilità e ritorta su sé stessa. «La libertà esprime l'essenza della soggettività e la libertà che decide di rinunciare a sé pone in essere, dentro se stessa, un mondo deprivato della soggettività [...], nel quale il massimo di connettività e d'integrazione, realizzato dalla soggettività

⁴⁴⁸ «sie sich zum Freisten macht»: *WdL III*, 251 (954).

⁴⁴⁹ *Enz. C*, § 15, 57 (23).

⁴⁵⁰ F. Chiareghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma: Carocci, 2011, p. 50. Siamo debitori a queste pagine per la ricostruzione che qui stiamo svolgendo.

⁴⁵¹ Cfr. *Enz. C*, §213, 215 (198).

⁴⁵² Sulla "decisione" dell'idea si veda anche L. Illetterati, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel*, in «Verifiche», vol. 34, 2005, pp. 241-245. Per una bibliografia sintetica, ma non aggiornata, sul passaggio dalla logica alla natura si veda ivi, p. 263 nt. 105.

del *logos*, si converte nell'estremo opposto del massimo di exteriorità ed isolamento dei costituenti della realtà naturale nel suo inizio»⁴⁵³: lo spazio e il tempo, determinazioni ideali della materia.

L'oggetto così posto (la materia *tout court*, l'essere con cui si avvia la *Scienza della logica*, sotto una nuova prospettiva⁴⁵⁴) è segnato originariamente dalla scissione e dall'esteriorità: dell'oggetto rispetto al concetto, che in quello ha da ritrovarsi. È infatti la categoria dell'«esteriorità» (*Äußerlichkeit*) a costituire la determinazione più propria della natura. Tale esteriorità va intesa duplicemente: a) in senso relativo, rispetto all'idea, che è in essa come nel negativo di sé, e rispetto allo spirito, che vi si rapporta innanzitutto come a un dato, a un esterno; b) in senso assoluto, in quanto è la determinazione più propria della natura in quanto tale. Entrambi i punti richiedono di essere precisati.

In primo luogo, a) il fatto che la natura sia il luogo della scissione e dell'alienazione dell'idea comporta che essa presenti un'oggettività inadeguata al suo concetto, vale a dire un dominio ontologico caratterizzato in apparenza da una totale refrattarietà alla razionalità, più precisamente dall'incapacità da parte delle istanziazioni particolari di riflettere ed esprimere pienamente la propria struttura concettuale. È questo il motivo dell'«impotenza della natura», che Hegel svilupperà più compiutamente al §250. In quanto posta dall'idea e suo negativo, la natura è bensì il *primum* del processo di realizzazione dell'idea, il cominciamento immediato, ma tale immediatezza si riferisce a una mediazione già da sempre in atto, quella dell'idea che la pone come suo negativo metafisico: la natura «ha il suo fondamento in ciò che abbiamo visto come la determinatezza dell'idea»⁴⁵⁵. Per esprimerci con Hegel, la natura è il *primum* ma non il *prius* assoluto, ciò che è invece l'idea⁴⁵⁶. Se non fosse posta dall'idea, la materia sarebbe *non ens* in assoluto, pura negatività: «estraniata dall'idea, la natura è soltanto il cadavere dell'intelletto»⁴⁵⁷. Invece essa è il *non* relativo, il *non* dell'idea: il suo statuto ontologico è quello di un essere posto e transitorio, un in sé che è nella misura in cui costituisce il negativo di qualcosa d'altro (l'idea) e nella misura in cui comincia un processo logico che attinge, al suo culmine nell'uomo – che è natura e spirito –, la sua redenzione, la sua verità.

⁴⁵³ F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel...*, cit., p. 51.

⁴⁵⁴ La coincidenza dei due livelli è esplicita nello *Zusatz* al §244: «Adesso siamo tornati al concetto dell'idea con la quale abbiamo cominciato. Al tempo stesso questo ritorno all'inizio è un progresso. Ciò con cui abbiamo cominciato era l'essere, l'essere astratto, ed ora abbiamo l'idea come essere; quest'idea essente è però la natura» (*Enz.* 30, §244 Z., 393 [462]). Cfr. anche *WdL III*, 251 (954): «il regressivo fondare il cominciamento, e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadono uno nell'altro e sono lo stesso»; e ivi, 252 (955-956): «Così dunque anche la logica è tornata nell'idea assoluta, a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale sembra dapprima estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé». Tuttavia, osserva Franco Chiereghin, «mentre nell'inizio il riferimento a sé aveva il significato della refrattarietà a qualunque relazione ad altro e quindi dello svuotamento di ogni determinazione, qui invece l'autoriferimento ha il significato dell'inclusione di ogni alterità al proprio interno ed è quindi riempimento assoluto» (F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel...*, cit., p. 48).

⁴⁵⁵ *Vorl.* 1823/24, 511 (44).

⁴⁵⁶ Cfr. *Zus.* §248, 1192 (107).

⁴⁵⁷ Ivi, *Zus.* §247, 1187 (102). Cfr. *Enz.* C, §248 Anm., 237 (105).

In questo senso, essa è bensì «contraddizione insoluta»⁴⁵⁸, per usare una celeberrima espressione, ma tale contraddizione non rappresenta un limite invalicabile, poiché l'idea ritorna a sé dalla negazione dopo averne (logicamente) percorso lo sviluppo. Se i due medi, il concetto e la realtà, sono stati spezzati, spetta alla filosofia della natura rinvenire l'idea *nella* natura e produrre una comprensione sistematica e razionale dell'essere naturale. In ciò consiste la *innerhalb Versöhnung*, la «riconciliazione interna» che lo spirito, in quanto filosofia, porta ad effetto sulla natura. Mostrando che l'idea vi è presente ed essa, la natura, è permeabile allo spirito, la *Naturphilosophie* istituisce la possibilità del ritorno dalla negazione⁴⁵⁹. Tuttavia, la sua concettualizzazione non può sopprimere del tutto l'irriducibilità della natura al concetto: la coesistenza del concetto e del molteplice ad esso refrattario nel medesimo dominio ontologico ne segna la contraddizione essenziale.

Nella sua exteriorità la natura è ora compenetrata dal concetto e costretta all'unità, ma al tempo stesso è quel sussistere disgregato che è appunto la contraddizione che noi vediamo nella manifestazione della natura⁴⁶⁰.

In secondo luogo, b) l'esteriorità è la determinazione della natura in sé, non solo rispetto all'idea. Essa, infatti, come è detto al §248, che qui anticipiamo, presenta l'apparenza di un «*sussistere indifferente [eines gleichgültigen Bestehens]* e della *singularizzazione [Vereinzelung]* reciproca»⁴⁶¹. E ancora: alla natura «appartiene peculiarmente proprio l'esteriorità di far cadere le distinzioni una fuori dall'altra e farle comparire come esistenze indifferenti»⁴⁶². Se nel movimento del concetto le determinazioni cadono come momenti di uno sviluppo circolare, di un intero, in natura i particolari si dispongono come giustapposti in una serie, reciprocamente esteriori ed indifferenti, incapaci di riflettere la propria struttura concettuale ovvero sia la propria "anima", che non è immediatezza e indifferenza ma mediazione, soggettività, autocoscienza, in una parola: concetto. Dobbiamo dunque pensare alla materia come a una sequenza di punti isolati e giustapposti, di sistemi pur complessi ma irrelati, finché la comprensione filosofica non istituisce la relazione tra i membri, l'intero.

La divisibilità infinita della materia non significa altro se non che essa è qualcosa di esterno a se stesso. L'immensità della natura, che dapprima provoca stupore, è proprio questa esteriorità. Siccome ogni punto materiale sembra essere completamente indipendente da ogni altro, l'assenza di concetto domina nella natura, che non riunisce i suoi pensieri. Il sole, i pianeti, le comete, gli elementi, le piante, gli animali esistono isolatamente per se stessi⁴⁶³.

⁴⁵⁸ «der unaufgelöste Widerspruch»: *ibidem*, 237 (104).

⁴⁵⁹ Cfr. *Vorl. 1823/24*, 512 (44): «L'immediato non ha il concreto in sé, è soltanto la relazione astratta a sé e questo è l'essere. Non si deve però credere che il concetto sia soltanto mediazione, è altresì anche il superamento della mediazione».

⁴⁶⁰ *Vorl. 1821/22*, 210 (34).

⁴⁶¹ *Enz. C*, §248, 237 (221).

⁴⁶² *Ivi*, §249 Anm., 239 (108).

⁴⁶³ *Zus.* §248, 1190 (106). Cfr. *Vorl. 1821/22*, 210 (35): «Il sistema solare è così una unità, ma le membra di questo sistema appaiono indipendenti, divise, come individui, così indipendenti come nient'altro. Questi corpi celesti costituiscono tuttavia un sistema, non sono che foglie di un fiore, e la loro unità è semplicemente vuota apparenza».

La natura è segnata dall'esteriorità fin dalle determinazioni elementari della materia, lo spazio e il tempo, le cui unità minime si dispongono in una serie lineare e divisibile all'infinito, frazionabile proprio perché ogni determinazione cade fuori dall'altra e il rapporto (la prossimità spaziale, la conseguenza temporale) non è uno sviluppo ma una mera successione⁴⁶⁴. Anche nella manifestazione naturale più complessa, l'organismo, si giunge alle soglie della soggettività (alle sue funzioni elementari) ma non alla soggettività in senso proprio (spirituale): il concetto «si manifesta in queste membra gigantesche, ma non come se stesso, il che accade soltanto nello spirito, dove il concetto esiste come esso è»⁴⁶⁵. Solo all'organismo umano è proprio l'*in-sich-gehen*, l'"insearsi", cioè la frattura nel *continuum* della materia, il ripiegamento riflessivo e autocosciente che produce il ritorno dalla negazione. Tuttavia, l'uomo è pur sempre natura, di essa è fatto tanto quanto di spirito: si tratta di dare conto del processo che porta dall'una all'altra delle determinazioni. Questo processo è esattamente la natura stessa. In questo senso, la natura sta "sulla via del ritorno".

Veniamo al problema fondamentale di queste pagine, il tema metafisico e teologico della creazione del mondo, riassumibile nelle domande *Warum hat Gott sich selbst bestimmt, die Natur zu erschaffen?*, «perché Dio ha determinato se stesso a creare la natura?»⁴⁶⁶, ed in quella immediatamente implicata, se il mondo sia eterno o creato nel tempo. Cercheremo la risposta nelle aggiunte ai §§246 e 247 e nella sezione delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicata al *Timeo* di Platone, da considerarsi come la fonte principale in relazione alla presente questione. Ovviamente, manterremo come riferimento la religione rivelata nella sua formulazione enciclopedica (§§564-571).

Prima della creazione, secondo Hegel, tutto ciò che si può predicare di Dio è una serie di determinazioni astratte e intellettuali, di rappresentazioni. Valide nella misura in cui è pur necessario cominciare con qualcosa per determinare provvisoriamente l'essenza divina, ma bisognose di un loro invero e di un riempimento di contenuto. Dio è veramente tale nel momento in cui crea, la creazione coincide con il suo invero e la sua determinazione: «Dio, inteso come un'astrazione, non è il vero Dio, ma lo è soltanto come il processo vivente di porre il suo altro, il mondo, che, inteso in forma divina, è suo figlio, e soltanto nell'unità con il suo altro, nello spirito, Dio è soggetto⁴⁶⁷. L'essenza divina presenta infatti la struttura di un sillogismo, che comincia con sé stesso nella forma del *λογος* eterno (universale), procede nella natura (particolare) e ritorna a sé come spirito (individuale): «il concreto è che Dio è un raziocinio, il quale, ricongiungendosi con sé attraverso le

⁴⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 209-210 (34).

⁴⁶⁵ *Zus.* §248, 1192 (108).

⁴⁶⁶ *Ivi*, *Zus.* §246, 1186 (101).

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

differenze da sé, è l'immediatezza restaurantesi nel superamento della mediazione»⁴⁶⁸. È evidente che la tripartizione dell'*Enciclopedia* ripete esattamente questa scansione: idea, natura, spirito.

In questo processo il primo ottiene la sua verità nel terzo, Dio nel Figlio e più precisamente nel tornare a sé dell'Uomo (riconciliazione, *Versöhnung*, che è a un tempo unificazione, *Vereinigung*)⁴⁶⁹. Dio, infatti, si rivela *come* natura e *come* spirito, le quali due sono le sue forme terrene, «il suo tempio che egli riempie e in cui è presente»⁴⁷⁰: i modi della sua rivelazione (*Offenbarung*), cioè del determinarsi (*Bestimmung*) e del particolarizzarsi (*Besonderung*) dell'essenza divina, ciò che le è essenziale non meno del suo cominciamento. L'Incarnazione è un momento essenziale perché, se Dio non si rivelasse, esso rimarrebbe un *vacuum* logico, un sostrato formale di determinazioni astratte⁴⁷¹: Dio deve essere *presente* perché sia conoscibile⁴⁷². Perché, si domanda Hegel, «egli non dovrebbe rivelarsi a noi, se noi volessimo acquistarne conoscenza con un po' di serietà? Un lume non perde niente se vi s'accende un altro [...]. Ora, se la conoscenza di Dio ci è negata, di modo che possiamo conoscere soltanto il finito senza mai poter raggiungere l'infinito, o Dio è invidioso, o è una parola vuota»⁴⁷³. Ma entrambe le opzioni sono ovviamente da escludere. L'inveramento riveste nel campo teologico la medesima importanza che nel campo logico è attribuito al momento dialettico-negativo: l'uno e l'altro sono il *medium* del concetto, il momento decisivo della contraddizione, del vero.

Quando Hegel parla di natura la intende in maniera duplice: natura come mera materia; natura come uomo. Il momento negativo dell'essenza divina è dunque sdoppiato: in un primo momento viene posta la materia, la natura in generale; in un secondo momento l'Uomo, carne di Dio ovvero Dio incarnato (*Menschwerdung des Gottes*). Per comprendere la riconciliazione, occorre comprendere come la natura, nella forma dell'Uomo, possa farsi dimora dello spirito divino, cioè di comprendere l'evento cristologico: in ciò consiste la «riconciliazione assoluta», che avviene «al di fuori della natura»⁴⁷⁴ perché Cristo ha superato la natura terrena per acquisirsi alla natura divina. Esiste però, come visto, una riconciliazione preliminare a questa – alla Riconciliazione per definizione –, la *innerhalb Versöhnung*, che ha lo scopo di mostrare che la natura è permeabile allo spirito nella forma

⁴⁶⁸ *VGPh II*, 222 (233). Sulla natura come *Abfall* e *Sohn* di Dio si veda anche C. Ferrini, *Hegel on Nature and Spirit: some systematic remarks*, in «Hegel-Studien», 46, 2012, p. 138 ss.

⁴⁶⁹ Cfr. *Enz. C.*, §§566-567.

⁴⁷⁰ *Zus.* §246, 1185 (101).

⁴⁷¹ Cfr. *PhG*, 20-21 (16-17).

⁴⁷² Un Dio che non si rivelasse, cioè non determinasse sé stesso all'esistenza, sarebbe contraddittorio col presupposto idealistico fondamentale secondo cui l'Assoluto non è un al di là della ragione e, anzi, la sua rivelazione è condizione necessaria non solo dell'attingimento di sé, ma anche della pensabilità del reale in quanto tale. Su questo cfr. M. Frank, *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München: Winkler, 1972, p. 102. Hegel condivide questo presupposto, tra gli altri, con K.W.F. Solger, il quale tuttavia non concepisce il momento del "ritorno". Sui giudizi di Hegel a Solger si veda quello sintetico espresso in *Äst.*, 76-77 (80-81) e la recensione completa in *GW 16*, 77-128 (45-112).

⁴⁷³ *VGPh II*, 219 (229-230).

⁴⁷⁴ *Vorl. 1823/24*, 507 (41).

del concetto e che è possibile individuarvi uno sviluppo intelligibile che trasporti da un momento all'altro della sua duplicità, dalla natura come pura materia all'organico e all'uomo. Giunti così, logicamente, all'uomo, allo spirito, sarà possibile comprendere l'Uomo, la riconciliazione assoluta.

Ora, destinazione e scopo della filosofia della natura è proprio che lo spirito trovi la sua propria essenza, cioè il concetto nella natura, la sua immagine (*Gegenbild*) in essa. Così lo studio della natura è la liberazione dello spirito in essa; infatti lo spirito vi diviene in quanto non si riferisce a un altro, ma a se stesso. [...] Lo spirito ha la certezza che aveva Adamo, quando vide Eva e disse: "Questa è carne della mia carne, ossa delle mie ossa". Così la natura è la fidanzata con cui lo spirito si sposa⁴⁷⁵.

È da ritenersi qui compiuto il progetto cominciato a Jena di dare veste sistematica al rapporto tra spirito e natura. Il fatto che le due riconciliazioni siano strettamente correlate e che, in particolare, quella immanente sia funzionale a quella assoluta è particolarmente evidente nelle *Lezioni* del 1825/26. In un luogo di grande interesse, Hegel riconduce l'indagine moderna sulla natura a un rinnovato interesse scientifico, sconosciuto in tempi antichi, per l'elemento mondano e immanente. Invece di rimanere «in cielo» come nel Medioevo – caratterizzato da una cultura filosofica che non a caso tende a disinteressarsi, almeno fino a un certo momento, delle indagini naturali – l'uomo moderno «fa attenzione alle sue proprie mani, ha cominciato a stimare ciò che fa»⁴⁷⁶. Se in un primo momento (Rivoluzione scientifica) questo rinnovato interesse è entrato in contrasto con l'elemento superiore, spirituale, si tratta per Hegel di intendere questa nuova figura di civiltà come un momento essenziale dello sviluppo dello spirito, anzi di conciliarlo con l'elemento superiore e di mostrare così che la natura può essere indagata scientificamente senza con ciò disconoscere l'essenza, che è quella di essere l'Altro di Dio. In questo modo, la natura diventa la dimora terrena di Dio. È nel sistema tripartito, con il suo sviluppo circolare e riflessivo, che questo intento può realizzarsi compiutamente.

Senza questo momento [*scil.* la natura] la coscienza conserva un anelito, che non è mai placato, ovvero l'idea è segnata da un al di là. In quanto l'uomo comprende la natura, toglie all'idea la forma della soggettività e le dà l'oggettività nella forma dell'immediatezza presente. L'idea riceve così il suo ultimo fermo appoggio [*festen Halt*], realizzato in questo altro sensibile [...]. Il cielo non è ora meramente un al di là ma qualcosa che abita sulla terra e che ha l'idea in sé⁴⁷⁷.

1.1. *La natura è eterna o creata nel tempo? La ricezione hegeliana del Timeo*

Nel testo dell'annotazione al §247, Hegel si addentra in una delle questioni fondamentali della metafisica antica e medievale: la natura creata oppure eterna del mondo⁴⁷⁸. L'elaborazione della sua

⁴⁷⁵ *Zus.* §246, 1185 (101).

⁴⁷⁶ *Dove*, 25 (249).

⁴⁷⁷ *Ivi*, 26 (249).

⁴⁷⁸ Il dibattito, che si origina a partire dall'incontro tra le diverse interpretazioni del *Timeo* e l'eternalismo aristotelico, è molto antico, se si pensa al fatto che – tralasciando il trattato *De aeternitate mundi* di Filone di Alessandria, a noi pervenuto frammentario, in cui si tenta una mediazione tra il platonismo e la teologia ebraica – il neoplatonico Proclo (412-485)

risposta si deve senza dubbio alla ricezione del *Timeo* di Platone e in particolare della soluzione, qui prospettata e da Hegel aderita, di intendere la creazione del mondo come un atto di posizione logica, non come una creazione nel tempo⁴⁷⁹. Tuttavia, prima di approfondire la lettura hegeliana della fonte platonica, riteniamo opportuno presentare la posizione di Hegel.

Se, in Hegel, la natura è la rivelazione di Dio, si capisce come la sua creazione non vada intesa come una creazione nel tempo, un evento, bensì come una posizione logica già da sempre inclusa nell'autoposizione di Dio. L'atto dell'autodeterminazione di Dio, come visto, coincide con la posizione dell'altro, la natura, la quale è creata (*beschafft*) nella misura in cui è posta, è "contemplata" nel senso che è ammessa all'essere. Per questo, secondo Hegel, le dispute sulla creazione del mondo o sulla sua eternità, si devono all'introduzione surrettizia della categoria del tempo, determinazione ideale del finito, col risultato di porre come termini in discussione un finito e un tempo «infinitamente lungo»⁴⁸⁰ (assimilabile forse, quest'ultimo, alla *sempiternitas* o *perpetuitas* di Severino Boezio, da questi contrapposta all'*aeternitas* in Dio), i quali sono per l'intelletto reciprocamente esclusivi. Ma si tratta qui di mere rappresentazioni, incapaci di cogliere il vero. La materia non preesiste a Dio, poiché la sua determinazione è solo relativa, ha la natura di un *positum*; né essa è creata in un dato momento *ex nihilo*, perché alla materia non preesiste il tempo, che anzi ne è una determinazione logica (si pensi ai primi paragrafi della meccanica assoluta della filosofia della natura). Così posta, la questione se il mondo abbia un inizio o non l'abbia non è passibile di soluzione.

Una risposta netta significherebbe che *o* è vera l'una, *oppure* l'altra cosa. La risposta netta è piuttosto che il modo di domandare, il porre in un'alternativa in termini di *o-o*, non vale. Se vi trovate nel finito avete tanto l'inizio quanto il non-inizio [...]. Il finito ha un altro prima di sé; nel processo del nesso finito si deve cercare questo prima, per es. nella storia della terra o degli uomini. E qui non si giunge mai a nessuna fine, proprio come rispetto a ciascun finito si giunge a una fine [...]. Se la rappresentazione abbandona questo finito determinato che ha un prima e un dopo e passa alla vuota rappresentazione del tempo o al mondo in generale, vaga in vuote rappresentazioni, cioè in nozioni puramente astratte⁴⁸¹.

compose un *De aeternitate mundi* in cui rivendicava una posizione eternalista e alla cui confutazione provvede l'esegeta biblico aristotelico Giovanni Filopono (410-485) in un trattato omonimo, recante il sottotitolo eloquente *Contra Proclum*. Il dibattito conobbe una ripresa particolarmente significativa negli anni Settanta del Duecento, dove a scontrarsi furono le posizioni di Tommaso d'Aquino, incline a un aristotelismo emendato dalla dottrina biblica della creazione, e l'aristotelismo radicale dell'"averroista latino" Sigieri di Brabante, a cui reagiscono anche Bonaventura di Bagnoregio nel *Commento alle sentenze* di Pietro Lombardo (1250-52) ed Enrico di Gand (*Quodlibet IX*, q. 17: *Utrum, suppositis fundamentis Philosophi, sit necesse ponere quod semper fuerit homo, et homo ab homine, ex parte ante in infinitum*, 1286). Molte delle tesi di Sigieri sarebbero state condannate nel 1270 e nel 1277 dal vescovo di Parigi Étienne Tempier.

⁴⁷⁹ Sposiamo, all'interno della vivace discussione che ha animato la ricezione del *Timeo* fin dai tempi dell'Accademia, l'interpretazione logico-didascalica, discendente da Speusippo e Senocrate e rivendicata in tempi recenti, tra gli altri, da F. Ferrari, ed escludiamo l'interpretazione letterale-creazionista, discendente da Aristotele e facente capo in tempi recenti a G. Reale. Una ricostruzione monumentale di questa vicenda esegetica si trova in M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 Bd., Leiden: Brill, 1976-1978. Una ricostruzione più sintetica in F. Ferrari, *Introduzione a Platone, Timeo*, cit., p. CXXVII ss.

⁴⁸⁰ *Zus.* §247, 1188 (103).

⁴⁸¹ *Ibidem*, 1189-1190 (104-105).

In altri termini, non è possibile astrarre il tempo dal finito, di cui esso forma assieme allo spazio la coppia di determinazioni logiche originaria⁴⁸². Nel finito è operante l'intelletto, che ritiene l'eternità e la finitudine reciprocamente esclusive perché le considera come rappresentazioni temporali. Infatti l'intelletto si rapporta ai particolari come a una «serie di singolarità» giustapposte; percorrendole all'indietro, si tratta di capire se è possibile arrivare a un primo della serie. Ciò che, però, l'intelletto può attingere è il *primum*, il primo cronologico, non già il *prius*, il primo logico, ovvero il fondamento. Se è l'intelletto a cercare la soluzione, questa è introvabile, perché le categorie di cui esso si avvale non hanno validità laddove la questione si sposti sul piano logico-metafisico⁴⁸³. A questo livello, la serie (*Menge*), la collezione (*Sammlung*) di singolarità cede il passo all'intero (*Ganze*), in cui i particolari e il loro sviluppo dialettico sono determinati in un medesimo "istante". Ad un corretto intendimento – della ragione, non dell'intelletto –, la creazione è un atto di posizione logica e la natura è coeterna all'idea al modo in cui l'altro è coeterno all'identico.

L'eternità non è prima o dopo del tempo, prima della creazione del mondo, né quando il mondo scompare, ma è la presenza assoluta, l'adesso senza un prima e un dopo. Il mondo è creato, viene creato adesso ed è stato creato eternamente [...]. Creare e l'attività dell'idea assoluta; l'idea della natura è altrettanto eterna quanto l'idea come tale⁴⁸⁴.

Veniamo così, finalmente, alla fonte principale di Hegel per l'elaborazione del tema che stiamo affrontando: il *Timeo* di Platone⁴⁸⁵. Il debito speculativo, che nel testo con *Zusätze* dell'*Enciclopedia* non è esplicitamente formulato se non con un sintetico riferimento⁴⁸⁶, è riconosciuto in belle pagine delle *Lezioni di storia della filosofia*, specialmente nel corso del 1825/26⁴⁸⁷. Nonostante le riserve critiche, legate in particolare a quel modo "ingenuo" e rappresentativo di esprimersi (l'εἰκός μῦθος) che Hegel a più riprese rimprovera a Platone e a un certo disordine dell'esposizione dovuto alla natura del contenuto⁴⁸⁸, non c'è dubbio sulla autenticità dell'apprezzamento hegeliano: nel *Timeo*, leggiamo,

⁴⁸² Sullo spazio-tempo cfr. W. Bonsiepen, *Hegels Raum-Zeit-Lehre: Dargestellt Anhand Zweier Vorlesungs-Nachschriften*, in «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 9–78; V. Hölsle, *Raum, Zeit, Bewegung*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 247-292; A. Moretto, *La dottrina dello spazio e del tempo e la meccanica della filosofia della natura*, in Aa. Vv., *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 249-336.

⁴⁸³ Cfr. *Vorl. 1821/22*, 207-208 (33): «l'intero mondo naturale ha un inizio, ma non un inizio assoluto [...]. Se io ho [invece] davanti a me il mondo come universale, non ho più da domandare di un prima e di un dopo, di un tempo».

⁴⁸⁴ Ivi, 1188 (103-104). Si veda anche la formulazione particolarmente efficace in *Vorl. 1821/22*, 207 (32-33).

⁴⁸⁵ Sulla ricezione hegeliana del *Timeo* sono fondamentali: J-L. Vieillard-Baron, *L'interprétation hégélienne du «Timée», ou La philosophie de la nature*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 821, 1976 (3), pp. 376-395; V. Hölsle, *Hegels 'Naturphilosophie' und Platons 'Timaios' – ein Strukturvergleich*, in «Philosophia Naturalis», 21, 1984 (1), pp. 64-100. Una ricostruzione più generale in relazione alla filosofia platonica è presente in K. Gaiser, *Die Ursprünge des idealistischen Naturbegriffs bei Platon*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 5-32.

⁴⁸⁶ *Zus.* §246, 1186 (101): «Così, soltanto Dio è la verità, il vivente immortale secondo Platone».

⁴⁸⁷ Cfr. *VGPh II*, 217 ss. (227 ss.); *VGPh 1825/26, II*, 37-49 (268-278). Il testo del 1825/26 è stato editato come G.W.F. Hegel, *Leçons sur Platon 1825-1826. Texte inédit présenté en bilingue*, introduction, édition, traduction et notes par J-L. Vieillard-Baron, Paris: Aubier-Montaigne, 1976; tr. it. *Lezioni su Platone 1825-26*, Milano: Guerini e Associati, 1995.

⁴⁸⁸ Cfr. *VGPh II*, 218 (228-229). Come osserva intelligentemente J-L. Vieillard-Baron (*L'interprétation hégélienne du «Timée»* ..., cit., p. 379) ciò si deve a quella «impotenza della natura» nel riflettere pienamente il concetto che Hegel stabilisce in maniera inequivocabile al §250 dell'*Enciclopedia*. È lo stesso Platone, del resto, a precisare in più luoghi l'oscurità del suo oggetto di trattazione (cfr. *Tim.* 49a, 51a), che non è passibile di ἐπιστήμη (cfr. ivi, 29c-d, 48d).

«l'idea appare espressa per così dire nella sua concreta determinatezza, e la filosofia platonica della natura ci fa conoscere perciò più dappresso quest'essenza dell'universo»⁴⁸⁹. È bensì vero che il tentativo qui compiuto di fondare alcune scienze speculative (fisica, fisiologia) è insufficiente⁴⁹⁰, e che in generale Platone, in un certo senso come Kant⁴⁹¹, ha al più «sentito ed espresso soltanto il bisogno» della realizzazione dell'idea⁴⁹². Eppure, secondo Hegel, l'impianto metafisico del *Timeo* deve essere in qualche modo riappropriato. Vediamo in che senso.

Innanzitutto, l'affermazione secondo cui «Dio è il bene»⁴⁹³, che Hegel opportunamente riconduce alle dottrine non scritte di Platone, è una determinazione della massima importanza: «che Dio non nutra alcuna invidia, è pensiero grande, bello, verace, schietto»⁴⁹⁴. Platone rompe in questa maniera con un'idea ben radicata nella cultura greca – il cui riflesso possiamo vedere nella lirica arcaica, in Erodoto, nel grande tragico delle origini, Eschilo, e in parte in Sofocle – secondo cui l'unico carattere predicabile degli dèi è l'invidia (φθόνος τῶν θεῶν), la Nemese, la Dike intesa come punizione violenta. La Nemese è garante di una giustizia astratta, è «la potenza che abbassa quel che s'è innalzato, che precipita dalla loro altezza quelli che sono troppo felici, restaurando così l'eguaglianza»⁴⁹⁵. Problematica è l'assenza di determinazioni etiche nel concetto greco arcaico della divinità, funesta tanto quanto l'asserzione, in voga presso certi moderni, secondo cui Dio è una divinità nascosta e inconoscibile: questo «avvilimento è un delitto, è peccare contro lo Spirito Santo»⁴⁹⁶. Non solo Dio non è invidioso, ma Egli è buono ed è caratterizzato dalla volontà di comunicare i propri attributi al mondo, a cominciare proprio dall'essere, secondo il massimo grado possibile: il mondo partecipa dell'idea del bene al modo in cui l'oggetto tecnicamente prodotto partecipa del suo modello⁴⁹⁷. Da questo punto di vista, è condotta in pieno spirito platonico l'affermazione hegeliana secondo cui «questo è il bene dell'idea, di comunicarsi all'altro [...] Ugualmente Dio non è invidioso rispetto allo spirito finito. Egli è la verità e comunica allo spirito finito la verità»⁴⁹⁸. Non solo: Dio è conoscibile e presente, rivelato, e anzi conoscerlo nella sua triplice determinazione (idea, natura, spirito) è il compito della filosofia, scienza del vero⁴⁹⁹.

⁴⁸⁹ *VGPh II*, 217 (227).

⁴⁹⁰ Cfr. *ivi*, 233-234 (244-245).

⁴⁹¹ Cfr. cap. 2, §1.1.

⁴⁹² *VGPh II*, 233 (245).

⁴⁹³ *Tim.* 29e. In realtà il testo greco recita ἀγαθὸς ἦν, “Dio era buono”.

⁴⁹⁴ *VGPh II*, 219 (229).

⁴⁹⁵ *Äst.*, 446 (520). Tale diritto non fa dell'«organismo etico il contenuto di giustizia» (*ibidem*). Su tutto questo si veda l'*Anmerkung* al §564 dell'*Enciclopedia*, dove Hegel precisa che la determinazione di un dio non invidioso spetta tanto a Platone quanto ad Aristotele (*Enz. C.*, §564 Anm., 549-550 [545]).

⁴⁹⁶ *VGPh II*, 219 (230).

⁴⁹⁷ *Tim.* 29a, 30a-b, 30d; cfr. anche 53b.

⁴⁹⁸ *Vorl. 1821/22*, 205-206 (31).

⁴⁹⁹ Cfr. *Enz. C.*, §571.

Con ciò non si pensi che Hegel sottoscriva una interpretazione letterale della figura del demiurgo e dell'evento creazionale. Come già rilevato, Hegel crede piuttosto che il demiurgo sia una rappresentazione impiegata da Hegel a fini espositivi, διδασχάλιαν χάριν, e ciò a cui il *Timeo* mira è la determinazione della condizione logica del mondo e dei suoi costituenti:

sembrerebbe doversi dedurre che Dio sia considerato da Platone soltanto quale δημιουργός, vale a dire come ordinatore della materia, che egli avrebbe trovato preesistente in quanto eterna e da lui indipendente; ma ciò [...] è inesatto. Questi rapporti non sono dogmi filosofici di Platone, nei quali egli abbia seriamente creduto; son cose dette soltanto secondo la forma della semplice rappresentazione, e queste espressioni non hanno perciò contenuto filosofico. Non è che una maniera di cominciare il discorso per arrivar poi a determinazioni tali, com'è quella della materia [...]: e noi dobbiamo attenerci a questa parte speculativa di lui, non alle rappresentazioni [...]. Ciò che Platone dimostra in questa maniera più che altro ingenua, è anzitutto la verace determinazione dell'idea⁵⁰⁰.

Coerentemente con questa impostazione ermeneutica, l'approccio di Hegel al testo platonico consiste nel trarre il concetto fuori dalle rappresentazioni di cui si serve Platone. Così, andando per ordine, l'”imbattersi nel visibile” – secondo la libera traduzione hegeliana – da parte di Dio e il conseguente portare all'ordine ciò che versa in uno stato di disordine e di caotico movimento⁵⁰¹ significa l'ingresso del concetto nella molteplicità della materia, l'esteriorizzazione già da sempre in atto dell'idea che, rovesciandosi nel suo negativo, nella sua immagine allo specchio⁵⁰², a un tempo lo pone e lo rende un che di intelligibile. La dotazione dell'universo di un'anima razionale e la conseguente configurazione dello stesso come un essere vivente animato e ragionevole⁵⁰³ è da intendersi come il necessario *medium* tra il razionale e il reale, l'impiantamento della ragione nella corporeità *tout court*, successivamente ripetuta a livello individuale dagli dèi minori, aiutanti del demiurgo.

Soprattutto, Hegel ritrova nell'ἀναλογία – il «più bello dei legami», quello che «riesca a produrre un'unità da sé stesso e dagli oggetti collegati»⁵⁰⁴ – la figura logica del sillogismo, cioè l'elemento dialettico che, come nella proporzione platonica (a:b=b:c), connettendo in modo essenziale due estremi tramite un medio ne produce non un collegamento estrinseco ma un'unificazione vera e propria, di cui esso è principio immanente⁵⁰⁵. Non solo: sillogismo è Dio stesso, nei momenti del Padre, del Figlio e dello Spirito⁵⁰⁶, come abbiamo sopra osservato. La speculazione filosofica e quella

⁵⁰⁰ *VGPh II*, 220 (230).

⁵⁰¹ *Tim.* 30a: οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τὰξιν αὐτὸ ἡγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον.

⁵⁰² Cfr. *Vorl. 1821/22*, 208 (34): «La natura è dunque l'idea, lo specchio dell'idea eterna divina».

⁵⁰³ *Plat., Tim.* 30b: ζῆον ἔμψυχον ἔννοον.

⁵⁰⁴ *Ivi*, 31b-32a: δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν (tr. it. Platone, *Timeo*, con una introduzione di F. Ferrari, trad. e commento di F.M. Petrucci, Milano: Mondadori, 2022, p. 49).

⁵⁰⁵ Si veda la ricostruzione svolta nel cap. 2, § 1.1, a proposito della transizione logica dalla teleologia alla vita.

⁵⁰⁶ Cfr. *VGPh II*, 222 (233): «Questa è in altre parole la natura di Dio, che se si prende come “soggetto”, ciò vuol dire che egli genera suo “figlio”, il mondo, ma in questa realtà, la quale appare come un altro, resta in pari tempo identico con sé, annulla la “caduta”, e nell'altro si conclude solo con se stesso: soltanto così Dio è spirito».

teologica si saldano qui inscindibilmente: per questo motivo «i Padri della Chiesa hanno trovato in Platone la trinità che essi volevano intendere col pensiero e dimostrare»⁵⁰⁷. La forma della proporzione, poi, è particolarmente efficace nel dare conto di quanto prima si è detto, e cioè la natura duplice del momento della mediazione, che è da un lato la materia *überhaupt*, dall'altro l'Uomo, Cristo. Appiattare uno sull'altro, e dunque ridurre il Figlio al mondo, vorrebbe dire divinizzare la natura, praticare uno spinozismo ateo che Hegel ha tutti gli interessi a combattere; ma è ugualmente funesto dissociare i due momenti, non vedere tra questi due una reciproca determinazione dialettica⁵⁰⁸. Il Figlio, in quanto è *Wort*, λόγος, è principio immanente della mediazione sillogistica, della redenzione della materia e del ritorno a Dio. Ma questo è possibile a patto di sdoppiare i momenti, il mondo e il Figlio, e di porli in relazione⁵⁰⁹. La somma libertà di Dio, in ultimo, consiste proprio nel porre la natura come *suo* altro, *suo* mondo e redimerlo a sé attraverso il Figlio⁵¹⁰.

La generazione del cosmo, dio generato e «felice»⁵¹¹, coincide per Hegel con il determinarsi di quella prima e astratta presupposizione circa la bontà di Dio, il suo inveramento. La composizione dell'anima del mondo, poi, a partire dal mescolamento dell'essenza divisa e dell'essenza indivisa, dell'identico e del diverso⁵¹², viene letta come l'idealizzazione del molteplice, l'atto con cui l'unitarietà dell'idea si espone alla frammentazione e vi si ritrova dialetticamente, ovvero la «violenza del concetto, che pone come ideale il molto, il reciprocamente estrinseco»⁵¹³. La generazione vera e propria dell'universo, del sistema celeste, fa comparire per la prima volta la materia in senso stretto

⁵⁰⁷ Ivi, 223 (233). Si pensi all'affermazione di Numenio di Apamea, riportata da Eusebio di Cesarea (*Praep. Evangelica* XI, 10, 12-14) secondo cui Platone non sarebbe «se non un Mosè che parla attico» (*Frammenti Sul bene*, libro II, fr. 8 des Places; in *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. Vimercati, Milano: Bompiani, 2015, p. 1377).

⁵⁰⁸ Cfr. J-L.Vieillard-Baron, *L'interprétation hégélienne du «Timée» ...*, cit., p. 386: «Face à cette attitude, Hegel ne cherche pas à “sauver” le dogme chrétien de la création, qui n'est à ses yeux qu'une représentation, mais à sauvegarder la “vraie nature de Dieu”: et le Timée lui montre que la Trinité divine est la signification ultime et spéculative de la constitution de la nature, qu'elle est la clé du monde. Assimiler le monde au Christ comme Fils de Dieu est impossible, c'est clair. Dissocier absolument le Fils et le monde est tout autant inacceptable. En effet, si Dieu se fait sujet, il devient son être-autre, à la fois sous la forme du Fils et sous celle du monde; posant cet être-autre, il se pose comme autre en restant identique à soi-même, par la négativité créatrice de l'Esprit. Aucun de ces moments ne peut être dissocié absolument, ni considéré comme chronologiquement séparé».

⁵⁰⁹ Come detto in *Enz.C.*, § 568. Cfr. ancora J-L.Vieillard-Baron, *L'interprétation hégélienne du «Timée» ...*, cit., p. 388: «Considéré en lui-même, le redoublement du moyen terme (cette brisure) est ce que l'*Encyclopédie* nomme l'éclatement, la chute et la dispersion (*das Zerfallen*) du moment éternel de la médiation, du Fils unique, à savoir la création du phénomène. Ce moyen terme brisé peut être considéré, selon Hegel, de deux façons: s'il est “la nature en tant que telle”, c'est la multiplicité qui est seule envisagée, sous sa forme quadruple, comme les éléments du *Timée*; si, du point de vue de l'Esprit, il est considéré comme “l'Esprit existant”, alors on verra son unicité et son unité, corrélatives de celles du Fils. On comprend alors la différence entre la nature et le monde. Le monde n'est pas seulement la nature matérielle, il comprend en lui “la nature physique et spirituelle”, il est l'Esprit, sous forme existante, c'est-à-dire *finie*».

⁵¹⁰ Cfr. *Enz. C.*, §569. Nell'elaborazione del tema speculativo del Figlio Hegel è debitore, per sua stessa ammissione (cfr. *Zus.* §248, 1191 [107]), del mistico tedesco Jakob Böhme (1575-1624), come osserva ancora J-L.Vieillard-Baron, *L'interprétation hégélienne du «Timée» ...*, cit., p. 386. Sul rapporto Hegel-Böhme si veda C. Muratori, *The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Berlin and New York: Springer. 2016.

⁵¹¹ Plat., *Tim.* 34b-c.

⁵¹² Cfr. ivi, 34c-35b.

⁵¹³ *VGPh II*, 226 (237).

e le sue determinazioni ideali: il tempo, «immagine mobile dell'eternità»⁵¹⁴, e lo spazio, che è inteso da Hegel – coerentemente con la nozione platonica di χώρα come «ricettacolo di ogni generazione»⁵¹⁵ – come «l'informe, che però è suscettibile di tutte le forme, l'essenza universale di tutto ciò che appare differente [...] il sussistere in generale, ma come essere esteriore determinato ad esser per sé soltanto astratto», cioè la pura sussistenza indeterminata, la mera possibilità di ogni particolare, che il concetto ha da determinare ed attuare. Come si vede, per Platone e così per Hegel la generazione (posizione logica) della materia è contemporanea alla generazione (posizione logica) dello spazio e del tempo.

Difficilmente si può ignorare l'importanza di queste pagine, di cui pure abbiamo dovuto trascurare aspetti estremamente significativi. Emerge in tutta la sua chiarezza il debito che Hegel contrae con Platone nella delineazione dell'impianto metafisico della sua filosofia della natura. Per quanto tale debito si assottigli fino ad annullarsi del tutto quando si tratti di attuare *nel concreto* una comprensione filosofica della natura – in questo caso la fonte massima è senza dubbio Aristotele, che Hegel considera il fondatore per definizione delle scienze particolari –, averlo presente è sicuramente imprescindibile per un corretto intendimento del paragrafo appena commentato.

Concludiamo con un riferimento al §339 dell'*Enciclopedia* e al relativo *Zusatz*. Hegel sta trattando la prima determinazione della fisica organica, cioè la terra, che considera non un organismo vivente vero e proprio ma, d'accordo con Kant⁵¹⁶, come condizione di possibilità della vita organica *in generale*. In modo molto interessante, la terra è caratterizzata come un sistema organico il cui *Bildungsprozess* si è esaurito nel passato e di cui essa, ora – e cioè all'istante della considerazione filosofica –, è un «prodotto morto», un'ossificazione, un risultato. Questo perché la terra non è ancora organismo in senso proprio, non ha di questo la processualità temporale e la capacità di conservarsi nella successione degli stati: il suo processo cade fuori di sé ed essa «dura, non si produce», non godendo del «privilegio di nascere e perire» che è proprio dell'organismo vero e proprio⁵¹⁷. A ciò alludono le designazioni della terra come “cristallo” o come “edificio solido” che si attestano già negli scritti jenesi. La terra vive di una vita senza tempo, per così dire, e il suo processo di formazione si deve ad eventi catastrofici che cadono in un passato antichissimo, di cui non rimangono che tracce, fossilizzate nelle formazioni geologiche che la costituiscono in modo perenne. A questo punto Hegel

⁵¹⁴ *Tim.* 37d: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος.

⁵¹⁵ Ivi, 49a: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. Sulla χώρα nel *Timeo* cfr. F. Ferrari, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in «Quaestio», 7 (2007), pp. 3-23.

⁵¹⁶ Cfr. *KU*, 427 (304), dove la terra è detta «condizione essenziale di tutti i prodotti organici». Kant aveva ben prima reagito, con lo scritto *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754), al dibattito avviato da Buffon con l'introduzione del modello genetico-causale nelle scienze naturali. In questo scritto, la terra è concepita come un soggetto storico e vivente. Hegel era già intervenuto brevemente sulla questione in *JS III*, 113, dove conclude che il tempo «appartiene agli uomini di contro a ciò che è senza ragione», dunque esclude che la terra abbia in senso stretto una temporalità, ciò che invece ha come condizione la processualità derivante dall'*Erinnerung* spirituale.

⁵¹⁷ *Zus.* §339, 1427 (381).

svolge una precisazione metodologica della massima importanza. Il carattere di *Zeitlosigkeit* della terra – tale per cui tutto ciò che accade su di essa è un «puro accadere»⁵¹⁸ –, non esclude che le indagini naturali, e in particolare la “geognosia” antenata della geologia, possano indugiare nello studio di quel processo formativo e dunque della generazione della terra: ciò che facevano almeno due indirizzi teorici del tempo di Hegel, che egli cita esplicitamente, vale a dire il *vulcanismo* e il *nettunismo*, che individuavano rispettivamente nel fuoco e nell’acqua gli elementi da cui sarebbero originati le rocce primarie⁵¹⁹. Hegel pone qui, nuovamente, una interessante distinzione di piani: sotto il rispetto logico-filosofico, la natura non ha storia ed è eternamente posta, eternamente creata; sotto il rispetto delle scienze naturali, la natura può essere considerata come un alcunché di nato, di temporale, e se ne possono indagare empiricamente la generazione e la «serie di immane rivoluzioni che appartengono a un lontano passato», in cui rintracciare le origini della conformazione attuale della terra⁵²⁰.

2. §248, §250: la chiave di lettura della Naturphilosophie hegeliana

Si è ritenuto opportuno operare una lieve forzatura al testo enciclopedico e romperne la linearità in favore di un commento unitario del §248 e del §250. Ciò è dovuto a una evidente affinità tematica, che rende assai utile, se non imprescindibile, una lettura sinottica dei due paragrafi. Organizzeremo il commento intorno a due nuclei concettuali, logicamente implicati di modo che da uno segua necessariamente l’altro: a) la natura come luogo della necessità e della contingenza; b) l’impotenza della natura, cioè la sua contraddizione, e la conseguente superiorità dello spirito sulla natura.

2.1. Necessità e contingenza

[§248] In questa esteriorità le determinazioni concettuali hanno l’apparenza di un *sussistere in modo indifferente* e della *singolarizzazione* reciproca; il concetto è perciò qualcosa di interno. La natura non mostra perciò nella sua esistenza alcuna libertà, ma *necessità e contingenza*⁵²¹.

La spiegazione della prima parte del paragrafo è stata svolta in relazione al §247. Si tratta ora di comprendere come dalla determinazione dell’esteriorità segua per la natura l’assenza di libertà, cioè la necessità e la contingenza, e come questa coppia di opposti apparenti sia da Hegel intesa e motivata.

⁵¹⁸ *JS III*, 114.

⁵¹⁹ Su tutto questo dibattito che vede schierati, tra gli altri, A.G. Werner, J. Hutton, C. Lyell e G. Cuvier, si veda la sintetica ricostruzione in L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., p. 153 ss.

⁵²⁰ *Zus.* §339, 1428 (382). Si veda ivi, la nt. c di V. Verra: «Il *concetto* della natura [...] implica dunque per la terra la *necessità di essere considerata* come nata. Ma le *indicazioni empiriche* di questo fatto, e cioè che la terra è nata, non giungono mai oltre la dimostrazione che la terra deve la sua costituzione (*Beschaffenheit*) *attuale* a un grande rivolgimento, ma non alla dimostrazione che la terra, in quanto individuo *universale*, sia nata in generale»

⁵²¹ *Enz. C.*, §248, 237 (105).

Innanzitutto, è opportuno chiarire che Hegel ha in mente due tipi di necessità. L'una, quella che si attesta in natura⁵²², è la necessità esteriore, tale che un termine (A) della relazione ha la propria ragione d'essere in un altro termine (B), cui è inseparabilmente legato, senza però che il principio stesso della relazione, la mediazione, cada all'interno dell'uno o dell'altro⁵²³: questo tipo di necessità è espresso da un rapporto di causazione lineare e discendente (posta una causa, segue necessariamente l'effetto: $A \rightarrow B$, $B \rightarrow C$, e così via). L'essere in un modo e non in un altro – con Aristotele, le due opzioni sono impossibili – dipende strettamente da una causa prossima, la quale a sua volta dipende da una causa remota, e così via: senz'altro il legame di causazione è necessario (se A, dunque B), ma riposa sulla presupposizione di un certo A, condizione di possibilità di B, che è a sua volta un condizionato, un possibile, un accidentale. A, infatti, rappresenta l'insieme di condizioni tali che seguirà B, ma anche A dipende a sua volta dalla realizzazione di determinate condizioni (A'), che si devono nuovamente presupporre, e così via. Questo tipo di necessità si può identificare con la *reale Notwendigkeit* della *Scienza della logica*, la quale infatti «è relativa. – Ha cioè una *presupposizione* da cui comincia; ha nell'*accidentale* il suo *punto di partenza* [...] Nel fatto la *necessità reale* è così in sé anche *accidentalità*»⁵²⁴, cioè è l'accidentalità stessa, la mera possibilità posta come reale, realizzata. Si vede dunque come la necessità e la contingenza, l'una della causazione e l'altra della causa e dell'effetto, non solo non si escludano reciprocamente, ma siano logicamente implicate. Inoltre, è chiaro come l'una e l'altra siano dirette conseguenze dell'esteriorità naturale. Siccome, infatti, ogni determinazione naturale è inadeguata al proprio concetto e non è in grado di autodeterminarsi, il suo determinarsi dipende da un altro a cui rimanda in una ripetizione infinita di mediazioni causali⁵²⁵. Ma dove viene meno l'autodeterminazione, la *Selbstätigkeit*, viene meno la libertà. Perciò, l'ente di natura non è libero.

L'altra necessità è la necessità del concetto. In questo tipo di relazione, all'esteriorità si sostituisce l'autoriferimento, l'immanenza. Il concetto, infatti, come abbiamo visto⁵²⁶, è *forma* che produce il suo *contenuto*, *universale* che si determina attraverso un progresso dialettico di *particolari*, *intero* e non *giustapposizione*, principio di mediazione immanente a ciò che media, ἐνέργεια del processo della sua stessa realizzazione, sviluppo, inquietudine. Sono tutte espressioni variamente adoperate da

⁵²² Vengono in mente le parole, già richiamate nell'Introduzione, del *Diario di viaggio* (luglio 1796): «La veduta di queste masse eternamente morte non mi dette niente altro che la questa monotona e alla lunga noiosa rappresentazione: “è così”» (*FS I*, 392 [400]).

⁵²³ Cfr. *Enz. C.*, §149, 169 (150): «Ciò che è necessario, è per mezzo di un *altro*, il quale si è scisso nella *ragione mediatrice* [...] e in una realtà *immediata*, in un *accidentale*, che è insieme, condizione. Il necessario, essendo per mezzo di un altro non è in sé e per sé, ma è qualcosa di meramente *posto*». Nello *Zusatz* al §248 Hegel sintetizza: «la necessità è l'inseparabilità di distinti, che appaiono ancora indifferenti» (*Zus.* §248, 1191 [107])

⁵²⁴ *WdL II*, 388 (619).

⁵²⁵ Cfr. *Dove*, 33 (254): la contingenza «procede nell'infinità, ma nella cattiva infinità, nel campo dell'esterno».

⁵²⁶ Cfr. cap. 2, §1.1.

Hegel per rappresentare quel movimento del concetto (*Bewegung des Begriff*) che rappresenta forse la cifra teorica fondamentale dell'intero suo pensiero. Il concetto è un processo dialettico che consiste in un progressivo inveroamento attraverso determinazioni particolari che ricavano la propria intelligibilità dall'essere posti come *momenti* di uno *sviluppo* unitario. Ora, il concetto, il logico, permea di sé ogni ambito del reale, a cominciare dalla natura, che è il primo luogo della sua esteriorizzazione. Secondo Hegel, la natura può essere considerata come un sistema di determinazioni logiche, di complessità crescente dalle determinazioni più astratte a quelle più concrete. Intesa logicamente, la natura perde il suo carattere di disgregazione totale e le sue determinazioni vengono ricomprese all'interno di uno sviluppo concettuale organico. Le relazioni, in particolare, i movimenti da una determinazione all'altra, non sono più da intendersi come rapporti esteriori tra termini indifferenti, poiché ogni termine viene concettualizzato e incluso in un identico processo. Ciò vale a maggior ragione nell'organica, ma la forma del processo è la medesima già a partire dalle determinazioni più astratte.

Poiché il concetto è in ogni sua determinazione presso sé stesso in quanto autodeterminantesi – seppure nella forma inesauribile ed irriducibile che è la natura –, la “ricollocazione” del contingente all'interno del movimento del concetto significa il togliimento della necessità esteriore e la sua rideterminazione concettuale. In ossequio al principio enciclopedico secondo cui la libertà è il pensiero della necessità, il suo concetto⁵²⁷, proprio questa rideterminazione vale come la *liberazione della natura dalla sua necessità*: nella natura «la necessità è la forma universale nella quale è presente il concetto, e la conoscenza della natura è la sua liberazione dalla necessità» e precisamente la trasformazione di ogni contingente in necessario⁵²⁸. È evidente che qui “necessario” è usato nel duplice significato che abbiamo illustrato: la comprensione filosofica della natura consiste nella conversione della necessità esteriore e meccanica nella necessità immanente e logica del concetto. Sarebbe tuttavia erroneo ritenere che questo processo sia totale: come rimarcato più volte, la contingenza preserva un'irriducibilità costitutiva al concetto, poiché ne è il negativo, l'occultamento: la filosofia può allora «allontanare la contingenza» ma rimane che essa, la contingenza, «ha il suo diritto, e nella natura più che altrove»⁵²⁹. Conseguentemente, la filosofia della natura ha nella contingenza il suo limite epistemologico, talché il suo è un compito sostanzialmente inesauribile.

Torneremo su questo punto. Prima, intendiamo approfondire la transizione dalla necessità “meccanica” della natura alla necessità “logica” del concetto. Per farlo, occorre nuovamente tornare alla fonte aristotelica. Giungeremo però ad Aristotele indirettamente, attraverso la ricostruzione

⁵²⁷ Cfr. *Enz. C.*, §§158-159.

⁵²⁸ *Vorl. 1821/22*, 212 (36).

⁵²⁹ *Dove*, 33 (254).

hegeliana nelle *Lezioni di storia della filosofia* e, prima ancora, tramite una brevissima incursione nel dibattito originatosi nel Duecento in ambito scolastico sulla necessità e sulla contingenza⁵³⁰.

In buona sostanza, possiamo dire che il dibattito scolastico si origina a partire dalla distinzione posta da Aristotele tra la necessità con cui opera la causa inorganica (*agens a natura*) e la contingenza con cui agisce chi è dotato di intelletto, cioè di libertà di scelta (*agens libere, agens ab intellectu*)⁵³¹: le une (*cause determinatae*) producono necessariamente un effetto e non l'altro, a meno di un impedimento occorso a livello delle cause, le altre (*cause indeterminatae*) sono, a parità di circostanze, nella condizione di produrre o non produrre l'effetto (*contingentia ad utrumlibet*). Il dibattito si concentra altresì intorno alla definizione aristotelica della natura come dominio di ciò che accade "sempre o per lo più" nella stessa maniera, in vista di un fine⁵³², e si interroga sull'esistenza della contingenza in natura e su quali ne siano le cause (impedimenti naturali, *causa per accidens*, deliberazione volontaria, ecc.). Viene così prodotta la tripartizione in *necessitas ut semper*, per esempio quella del movimento dei corpi celesti; *contingentia ut frequenter, ut in pluribus*, per esempio l'uomo che nasce con cinque dita; *contingentia ut raro, ut in paucioribus*, per esempio l'uomo che nasce con sei dita⁵³³. Come si vede, il dibattito si concentra da una parte sulla necessità con cui le cause agiscono, ciò che la fisica moderna chiamerebbe "necessità dinamica", dall'altra sulla necessità con cui gli effetti sono prodotti, la "necessità statistica"⁵³⁴. Tommaso d'Aquino fornisce un'importante testimonianza del primo tronco del dibattito, quello relativo alla necessità delle cause.

Si parla di necessità in molti sensi diversi. Infatti *necessario* è ciò che non può non essere, ma ciò può verificarsi di una cosa prima di tutto in forza di un principio intrinseco: sia esso una causa materiale, come quando diciamo necessario che ogni sostanza composta di elementi contrari si corrompa; sia esso una causa formale, come quando diciamo necessario che il triangolo abbia i tre angoli uguali a due retti. E questa è la *necessità naturale e assoluta*. - C'è poi un secondo modo per una cosa di non poter non essere, vale a dire in rapporto a una causa estrinseca, che può essere il fine o la causa efficiente. In rapporto al fine, quando senza quella data cosa non si può raggiungere uno scopo, o non si può raggiungerlo bene: come si dice che il cibo è necessario per la vita, e il cavallo per il viaggio. E questa è chiamata *necessità del fine*, e talora anche *utilità*. - In rapporto poi alla causa agente si ha necessità quando l'agente costringe in modo che non si possa fare il contrario. E quest'ultima è chiamata *necessità di coazione*⁵³⁵.

⁵³⁰ Se ne veda l'ottima ricostruzione in A. Maier, *Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall*, in Ead., *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1966, pp. 219-250; tr. it. di M. Parodi e A. Zoerle, *Necessità, contingenza e caso*, in Ead., *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, con una prefaz. di M. Del Pra, Milano: Jaca Book, 1984, pp. 339-382. Siamo debitori a queste pagine per la nostra ricostruzione.

⁵³¹ Cfr. Arist., *Metaph.* IX, 5, 1047b 31-1048a 24.

⁵³² Cfr. Arist., *Phys.* II, 8, 198b 35-36: ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίνεταί ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. Cfr. anche *De part. anim.* III, 2, 663b 27-29.

⁵³³ A cui si aggiunge, eventualmente, la *contingentia ad utrumlibet* o *ut aequaliter*, la cui stessa esistenza è motivo di serrata discussione filosofica. Torneremo sui *monstra* poco più sotto (§2.2).

⁵³⁴ L'analogia è suggerita in A. Maier, *Necessità, contingenza e caso*, cit., p. 348.

⁵³⁵ Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, Prima Parte, qu. 82, art. I, Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2014, p. 917.

È chiaro che Tommaso ha in mente da una parte una doppia necessità intrinseca, *necessitas a se* (materiale e formale), dall'altra una doppia necessità estrinseca, *necessitas ab alio* (finale ed efficiente). Ora, per Hegel si tratta di riassorbire la necessità estrinseca nella necessità intrinseca, le cause efficienti nella causa finale: ciò è possibile a patto che si concepisca un fine non estrinseco, ma immanente, una finalità propria della natura e di ogni sua manifestazione. Veniamo così ad Aristotele. Sulla ricezione hegeliana dell'idea aristotelica di una finalità interna alla natura abbiamo già detto⁵³⁶. Vi torniamo brevemente attraverso le pagine che Hegel dedica alla filosofia della natura di Aristotele nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*. Secondo Hegel, il concetto generale della speculazione naturale aristotelica si esprime nel rapporto che intercorre tra il concetto di necessità e quello di fine. Aristotele avrebbe, secondo Hegel, opportunamente mediato l'antica antinomia tra *causae efficientes* e *causae finales* – nelle sue forme radicali di un materialismo assoluto e della teleologia – concependo una necessità finalistica e non meccanica, immanente e non estrinseca⁵³⁷.

Nella natura, ordinariamente, si pensa anzitutto alla necessità, e si considera essenzialmente come naturale, ciò che non è determinato dal fine. Da molto tempo si è creduto di avere così determinata la natura filosoficamente e veracemente, limitandola alla necessità. Ma alla visione della natura si toglie una macchia, se mediante la finalità essa appare elevata sopra il comune. I due momenti da noi considerati nella sostanza, cioè la forma attiva e la materia, corrispondono a queste due determinazioni⁵³⁸.

Una soluzione soddisfacente all'antinomia non consiste nel respingere la finalità in una condizione soggettiva del giudizio, come in Kant⁵³⁹, ma nel mostrare questa finalità come identica con la necessità della natura. Il naturale è per definizione ciò che conserva sé stesso, la natura opera in vista della propria conservazione: questa ἐνέργεια immanente, τέλος del processo e di ogni suo momento, è la vita, l'universalità che si conserva e si riproduce avendo se stessa come fine. Essa si rapporta alla materia come sua causa formale e finale: le cause meccaniche, operanti nella materia, non sono con ciò eliminate – sarebbe assurdo – ma sono riassorbite come momenti necessari dell'attuazione del fine, essendo da questo poste come proprie condizioni di realizzazione.

Il fine non può certamente fare a meno del necessario, ma lo tiene in suo potere, non gli permette di fare a modo suo, impedisce la necessità esterna. Il principio della materia è dunque sovvertito nella ragione veramente motrice del fine, che consiste nel rovesciamento di questa necessità, affinché il naturale si conservi nel fine. La necessità è la manifestazione oggettiva dell'operare dei suoi momenti in quanto separati⁵⁴⁰.

⁵³⁶ Cfr. cap. 2, §1.1.

⁵³⁷ Cfr. *VGPh II*, 302 (318). Il testo aristotelico in questione è Arist., *Phys.* II, 8, 198b10 – 199b33.

⁵³⁸ Ivi, 303 (319).

⁵³⁹ Il quale, tuttavia, è doveroso ribadirlo (cfr. cap. 2, §1.1), ha pure reintrodotto in filosofia – per quanto insufficientemente, soggettivamente – un modo speculativo di intendere la vita organica della natura.

⁵⁴⁰ *VGPh II*, 309 (325).

Attraverso Aristotele, Hegel può veder risolta la duplicità delle cause di stampo platonico, ovvero la distinzione tra cause divine e finali che operano μετὰ νοῦ, “con intelligenza”, e cause meccaniche che operano τὸ τυχὸν ἄτακτον, “a caso e senz’ordine”⁵⁴¹. Le une e le altre sono effettivamente integrate nell’operatività della natura, che è a un tempo meccanica e finalistica.

2.2. L’impotenza della natura

Come si è sinora detto, la comprensione filosofica della natura effettua rispetto al suo oggetto una necessitazione del contingente. L’essere naturale, in quanto viene compreso nello sviluppo del concetto, è con ciò dedotto nelle sue determinazioni fondamentali⁵⁴². Sarebbe del tutto erroneo, però, pensare che ciò che Hegel ha in mente è una necessitazione *tout court* del contingente, una deduzione totale dell’empirico “fino all’ultimo filo d’erba”. Ciò che egli ha in mente è una comprensione *concettuale* della natura, un’esposizione della sua idea cioè della sua struttura logica: i particolari ne fanno parte in quanto alla loro ossatura concettuale, non nella pienezza della loro esistenza, che è dal concetto indeducibile. Ciò che la natura mostra, infatti, è un’inesauribile varietà delle forme, l’irregolarità di contro alla regolarità adamantina del concetto. A tutto questa l’elemento logico si espone nell’atto stesso della sua esteriorizzazione: nella sua attuazione incombe sempre l’irregolare, l’indeterminato, in un certo senso l’”imprevedibile”. In questa incapacità da parte della natura di riflettere adeguatamente l’idea consistono la sua *contraddizione* e la sua *impotenza* (*Ohnmacht*).

[§250] La contraddizione dell’idea, in quanto essa come natura è esterna a se stessa, è, più precisamente, la contraddizione da un lato della *necessità* – prodotta dal concetto – delle sue formazioni e della loro determinazione razionale nella totalità organica, e dall’altro lato la loro contingenza indifferente e l’irregolarità indeterminabile. La contingenza e determinabilità dall’esterno fa valere il suo diritto nella sfera della natura. Questa contingenza raggiunge il massimo nel regno delle formazioni concrete, che però, in quanto cose naturali, sono al tempo stesso concrete soltanto *immediatamente*. L’*immediatamente* concreto cioè è un gran numero di proprietà l’una esterna all’altra e più o meno indifferenti reciprocamente, rispetto alle quali di conseguenza la soggettività semplice essente per sé è altrettanto indifferente e le abbandona alla determinazione esterna e quindi contingente. Conservare soltanto astrattamente le determinazioni concettuali e assegnare alla determinabilità esterna l’attuazione del particolare costituisce l’*impotenza* della natura⁵⁴³.

Il paragrafo insiste in modo molto efficace sulla contrapposizione tra l’interno, il concetto, e l’esterno, la datità naturale. L’elemento logico innerva di sé la natura, ne produce l’impalcatura logica, ma il modo concreto con cui le determinazioni si attuano dipende dal complesso inesauribile di condizioni, influssi e interazioni che si danno in natura. Queste contingenze sono esteriori al concetto, da esso

⁵⁴¹ Plat., *Tim.* 46e. Cfr. Id., *Phaed.* 97c-99d. Cfr. *VGPh II*, 234 (245-246)

⁵⁴² Si può bensì parlare di “deduzione dell’oggetto”, ma con le dovute precisazioni che abbiamo esposto al cap. 2, §2.2.3.

⁵⁴³ *Enz. C*, §250, 239-240 (111).

indeducibili. Dedurle vorrebbe dire imbrigliare la vita della natura in schemi fissi, che peraltro sarebbero costantemente disattesi e trasgrediti. Anche l'organismo, poi, il vertice della natura, è schiavo dell'immediatezza, le sue proprietà passano l'una nell'altra in una ripetizione indefinita di stati di cui esso non ha coscienza, da cui non è in grado di sdoppiarsi. Per esprimerci con Hegel, esso è soggettività ma in modo immediato, abbandona le sue proprietà alla determinazione esterna, alla contingenza: questo è il suo limite costitutivo, che vien superato nell'uomo. Contingenza, arbitrio, disordine, in cui alcuni vedrebbero la manifestazione della imponente libertà della natura, diventano all'opposto, secondo Hegel, la manifestazione della sua totale mancanza di libertà.

L'impotenza della natura rispetto al concetto, leggiamo nell'*Anmerkung*, «pone alla filosofia dei limiti, e la cosa meno opportuna è pretendere dal concetto che debba comprendere tali contingenze – e, come è stato detto, costruirle, dedurle»⁵⁴⁴. L'obiezione polemica con cui W.T. Krug esortava Hegel a dedurre *la sua penna*, sarcasticamente richiamata da Hegel in nota, rappresenta da questo punto di vista l'obiezione di un realismo ingenuo che non ha sufficientemente compreso le ragioni dell'idealismo: Krug rimprovera a Hegel, provocatoriamente, ciò che Hegel esplicitamente esclude, e cioè una deduzione completa ed esaustiva del reale⁵⁴⁵. In natura, la filosofia sconta la limitatezza della portata del proprio compito, e ciò che può trovarvi non è la pienezza del concetto ma le sue «tracce» (*Spuren*), quelle che, dice Hegel, stupiscono l'osservatore che sia abituato a vedere nella storia della natura e dell'uomo solamente la contingenza (il fatto che Hegel avvicini qui la necessità naturale a quella umana non deve essere trascurato). Se è vero che non sono da cercare ovunque le determinazioni del concetto nella loro chiarezza e completezza, è pur vero che le sue tracce «sono presenti ovunque»⁵⁴⁶. Le tracce del concetto sono i sigilli della necessità nella trama della contingenza, ciò che permette di confermare che la natura ha un proprio nesso interno, una articolazione razionale. Ma tali tracce – invarianze, ripetizioni, tipi – non devono essere spacciate per l'interezza della cosa: si procederebbe per via analogica, fuori dalla via sicura del concetto⁵⁴⁷. Le

⁵⁴⁴ Ivi, §250 Anm., 240 (111). Cfr. *Dove*, 32 (253): «Non si deve pretendere dalla filosofia della natura che essa debba spiegare tutto. Le si è rimproverato che abbia voluto costruire, dedurre a priori molte formazioni determinate. La filosofia della natura è ancora nel suo nascere. Il concetto e il suo sviluppo è il suo punto fermo; e questo sviluppo può essere portato dal concetto tanto o quanto poco lontano esso vuole».

⁵⁴⁵ Il filosofo W.T. Krug (1770-1842) attaccò l'idealismo a partire da una prospettiva realistica. Come osservato da V. Verra (*Filosofia della natura*, cit., p. 116 nt. 7), Hegel aveva polemizzato con Krug in un saggio del «Kritisches Journal der Philosophie» significativamente intitolato *Wie der gemeine Menschverstand die Philosophie nehme* (GW 4, 174-187). La sarcastica nota hegeliana (*Enz. C*, §250 Anm., 240 [111], nota di Hegel), recita così: «Il signor *Krug*, in questo senso e insieme in un senso per altri versi del tutto ingenuo, ha sfidato la filosofia della natura a compiere la bravata di dedurre *soltanto* la sua pena. Sarebbe stato possibile farlo sperare in questa prestazione e nella rispettiva glorificazione della *sua* penna, se un giorno la scienza fosse così avanzata e avesse così chiarito tutto quello che è più importante in cielo e in terra nel presente e nel passato, da non aver niente di più importante da comprendere concettualmente».

⁵⁴⁶ *Zus.* §368, 1582 (519).

⁵⁴⁷ Cfr. *Enz. C*, §250 Anm., 240 (112). Sul tema delle "tracce" si vedano i già citati W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch...*, cit., p. 338 e D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, cit., in part. pp. 165-170.

tracce del concetto stanno al concetto come l'irregolarità della natura alla sua regolarità: spacciare uno per l'altro vorrebbe dire ossificare ciò che in natura mostra il volto di un'irriducibile alterità.

È molto interessante che, come esempio dell'irregolarità naturale e della sua irriducibilità alle classificazioni – tema che Hegel aveva già affrontato nella disamina fenomenologica della ragione osservatrice⁵⁴⁸ –, venga addotto il caso dei *mostri*, cioè delle formazioni naturali manchevoli di tratti caratteristici e ricorrenti del genere a cui appartengono. La presenza, per esempio, di sei dita o di due teste in un neonato umano non è certo deducibile dal concetto dell'uomo e cioè dal suo tipo biologico standard, se non ammettendo un dominio ontologico variamente estendibile che include le trasgressioni alla regolarità della natura, ciò che chiameremmo *anomalie*. Ma pretendere di produrre una categoria contenente tutte le anomalie possibili è contraddetto dall'esperienza, che sottopone un numero indefinitamente crescente di casi insoliti; altrettanto problematica è l'identificazione del tipo "normale", perché a rigore questo tipo deve essere tratto dall'esperienza; ma non c'è garanzia che la formazione selezionata non sia essa stessa un'anomalia. Come si vede, si ripresentano qui i paradossi della descrizione che ha esperito la ragione osservatrice.

L'annotazione è tanto più interessante se si pensa che anche la questione dei *monstra* era stata oggetto di vivace discussione in ambito aristotelico-scolastico, a partire dalla definizione che Aristotele dà del mostro (τέρας) come ciò che è contro la natura non come è in assoluto (*ut simpliciter*, nella resa scolastica), ma contro la natura come essa è per lo più (*ut frequenter; ut in pluribus*)⁵⁴⁹. La linea teorica che da Aristotele giunge a Tommaso vede nel *monstrum* una conferma *e contrario* della tecnica della natura, uno spazio residuale rispetto alla sua regolarità, la quale non può mai diventare necessità assoluta: il fatto che le cause naturali possano non raggiungere perfettamente il proprio fine è una conferma in negativo del fatto che esse agiscono in conformità a un fine che tendono a realizzare.

Hegel si iscrive in questo filone quando, nelle *Lezioni di storia della filosofia*, riporta il brano della *Fisica* di Aristotele (II, 8): «Anche la natura può commettere un errore, al pari dell'arte; come un grammatico talora sbaglia nello scrivere, e il medico nel mescere una bevanda medicamentosa, così anche la natura talvolta non raggiunge lo scopo che si propone. I suoi errori sono i mostri e gli aborti, che però sono soltanto errori di chi opera conformemente a un fine»⁵⁵⁰. Il commento di Hegel insiste sulla analogia tra natura e arte, precisando però che la natura, rispetto all'arte, è un operare in vista di

⁵⁴⁸ Cfr. cap. 2, §2.1. SI veda anche *WdL III*, 218-219 (914-915), dove Hegel puntualizza che la classificazione (*Eintheilung*) in natura produce una inesauribile diversità di specie (*Verschiedenheit*), in cui la ragione si orienta istintivamente, non già la differenza (*Unterschied*) dei momenti del concetto, in cui esso progredisce veramente.

⁵⁴⁹ Cfr. Arist., *De gen. an.* IV, 4, 770b9-11: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

⁵⁵⁰ *VGP II*, 307 (323). Abbiamo riportato la traduzione qui proposta.

un fine immanente, non estrinseco: il modello è quello della *praxis*, non della *poiesis* artigianale⁵⁵¹. In ogni caso, anche per Hegel vale il discorso aristotelico: la natura non è il luogo della necessità assoluta, essa non si può dedurre a priori, ne sono confermate le irregolarità che la natura manifesta, più in particolare le anomalie e i “mostri”. Ciò che in Aristotele non è presente, e si può trovare in Hegel, è che questa residualità ha precise motivazioni logiche, risultando dalla definizione della natura come luogo della scissione dell’idea, della sua contraddizione.

Per chiudere su questo punto, può essere utile tornare a un altro luogo aristotelico, e precisamente al passo del *De partibus animalium* dove Aristotele pone una terza categoria accanto alla necessità assoluta e a quella meccanica, «una sorta di necessità condizionale»⁵⁵² che ha la propria esemplificazione nel nutrimento per il vivente. È questa un tipo di necessità, a detta di Aristotele, da chiamare in causa per spiegare il vivente, in particolare la finalità interna che struttura la sua autorganizzazione (del tipo: se B allora A, dove B è il fine immanente, la vita, e A è il complesso di condizioni poste per la sua realizzazione). Questo tipo di necessità abita lo spazio liminale tra la necessità del concetto e la contingenza *tout court*, si espone a un “equilibrio precario” che è sempre minacciato dalla trasgressione, dall’irregolarità: «la stessa distinzione tra necessità e finalità, o tra necessità assoluta e necessità condizionale, si basa in ultima istanza sul riferimento a possibili “scopi mancati”, a vuoti improvvisi e ad assenze»⁵⁵³. Convince la formula proposta da S. Achella, che definisce questo tipo di necessità una «tensione alla realizzazione della propria essenza»⁵⁵⁴; esposta al fallimento e all’“infedeltà” delle contingenze, eppure garante della complessiva regolarità del tutto. Tali irregolarità, è importante osservarlo, sono sia immanenti al processo di ripetizione e riproduzione della specie (anomalie), sia dovute all’inesauribile varietà delle interazioni con l’esterno, cioè con quell’ambiente a cui l’organismo, in quanto essere dell’esteriorità, è costitutivamente esposto:

L’immediatezza dell’idea della vita è ciò per cui il concetto non *esiste* come tale in *essa*; la sua esistenza si sottopone perciò alle svariate condizioni e circostanze della natura esterna e può manifestarsi nelle forme più povere; la *fecondità* della terra fa germogliare la vita *dappertutto* e in tutte le forme. Al mondo animale è quasi ancor meno possibile che alle altre sfere esporre un sistema razionale, in sé indipendente, di organizzazione, attenersi saldamente alle *forme* [...], preservarle dalle promiscuità, dalla degenerazione e dalla transizione. Questa debolezza del concetto [*Schwäche des Begriffs*] nella natura in generale non soltanto assoggetta la formazione degli individui a contingenze esterne e fa sì che l’animale evoluto (e l’uomo soprattutto) sia esposto a mostruosità, ma anche in generi sono interamente esposti ai mutamenti della vita universale della natura di cui l’animale condivide le

⁵⁵¹ Cfr. cap. 2, §1.1.

⁵⁵² Arist., *De part. animal.*, 642a: «Ve n’è però un terzo [*scil.* tipo di necessità], appunto negli esseri che presentano un processo di formazione: diciamo infatti che il nutrimento è qualcosa di necessario, non secondo quei due modi, ma perché non è possibile che il vivente esista senza di esso» (tr. it. in *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino: UTET, 1996, I (A), 1, p. 569).

⁵⁵³ A. De Cieri, *Presupposti aristotelici della filosofia dell’organico* in Ead., *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Napoli: Luciano editore, 2002, p. 21.

⁵⁵⁴ S. Achella, *Pensare la vita...*, cit., p. 192.

vicende con la propria vita e quindi è soltanto un avvicinarsi di salute e di malattia. L'ambiente della contingenza esterna contiene quasi soltanto fattori estranei ed esercita una continua violenza e minaccia di pericoli sul suo sentimento, che è un sentimento di *insicurezza*, di *angoscia*, di *infelicità*⁵⁵⁵.

In ultimo, questo tipo “ibrido” di necessità può dare conto dell'autonormatività del vivente, cioè di quell'*istinto della ragione o logos inconscio* – operante nel vivente come nei più complessi livelli dello spirito – che provvede alla propria organizzazione senza con ciò predeterminarla o fissarla in qualche modo. Questa spinta ad eccedere sé stesso per trovare la propria ragione, a negarsi per ottenere la propria verità, è tanto del vivente quanto dello spirito, razionale ed etico: «la vita è un *logos* inconsapevole (e sconosciuto). E lo scopo agisce come una motivazione segreta, che si chiarisce solo alla fine del processo. La vita speculativa e quella etica, proprio come la vita biologica, seguono lo stesso movimento: si spingono in avanti alla ricerca della propria ragione»⁵⁵⁶.

2.3. *La superiorità dello spirito sulla natura*

Da tutto questo discorso consegue che lo spirito, unico depositario della libertà, sta più in alto della natura e che questa, la natura, ha natura divina solo nella misura in cui è posta da Dio, è il suo altro. In pagine che sfiorano l'invettiva, Hegel polemizza con tutti coloro che hanno visto nella natura più che nello spirito umano il luogo in cui rintracciare Dio; a cominciare dai filosofi della natura di ispirazione romantica e schellinghiana e dai sostenitori di ogni tempo di un immanentismo naturalistico, come il qui ricordato Vanini⁵⁵⁷. Nell'annotazione al §250 leggiamo:

Per questo non si deve divinizzare la natura nella sua esistenza determinata, per cui appunto è natura, e neppure il sole, la luna, gli animali, le piante ecc. vanno considerati e presentati come qualcosa di preferibile rispetto alle azioni e agli eventi umani. [...] siccome la natura è esposizione *dell'idea*, sebbene in tale elemento dell'esteriorità, certo si può e si deve ammirare in essa la sapienza divina. Ma se Vanini diceva che un filo di paglia era sufficiente a far conoscere l'essere di Dio, è vero invece che qualsiasi rappresentazione dello spirito, anche la peggiore delle sue trovate, il giuoco dei suoi umori più casuali, una parola qualsiasi, costituiscono un fondamento conoscitivo dell'essere di Dio più alto di qualsiasi oggetto naturale singolo. Nella natura il giuoco delle forme non ha soltanto una propria contingenza sfrenata, sregolata, ma ogni figura per sé è priva del concetto di sé stessa. Il punto più alto al quale la natura porta nella sua esistenza è la *vita*, ma la vita, in quanto sussiste come idea naturale, è abbandonata all'irrazionalità dell'esteriorità [,,]. Un simile malinteso si ha quando lo

⁵⁵⁵ *Enz. C.*, §368 Anm., 368-369 (516-517).

⁵⁵⁶ S. Achella, *Pensare la vita...*, cit., p. 205. S. Achella propone un excursus interessante sulla presenza indiretta di questo tema all'interno della trattazione fenomenologica dell'*Edipo*, dove tanto la figura di Edipo quanto quella di Antigone sono presentate come manifestazioni di un *logos* che opera inconsciamente e che, non obbedendo ad altro che ad una propria legge, «porta a necessità ciò che era solo possibilità», realizza la propria *ἐντελέχεια* immanente (ivi, p. 204).

⁵⁵⁷ Il riferimento è a Giulio Cesare Vanini (1585-1619), esponente del materialismo naturalistico rinascimentale che polemizzò col cristianesimo in nome di un immanentismo laico incline alla divinizzazione della natura; perciò, come Giordano Bruno, fu mandato al rogo. Il giudizio filosofico di Hegel è in *VGPh III*¹ (229 ss.); Hegel lo considera un «martire della filosofia» al pari di Bruno, ma della sua filosofia dice che «non va lontano. Egli ammira la vitalità della natura: ma i suoi ragionamenti non sono profondi, sono piuttosto leggeri tratti di spirito» (ivi [231]).

spirituale in generale viene considerato come più misero delle cose naturali, quando *opere d'arte dell'uomo* vengono posposte alle cose naturali, poiché [...] non sono viventi⁵⁵⁸.

Si tratta di un motivo che Hegel presenta anche altrove: si pensi, per esempio, alle *Lezioni di estetica* e alla polemica lì condotta contro l'esaltazione del bello naturale al di sopra del bello artistico, cui anche qui si allude. Solo nell'uomo, che appare quando è (logicamente) terminata la natura e l'organismo animale è *morto*, il concetto si realizza, e l'idea provvede al suo ritorno nella forma dello spirito. Solo l'uomo è capace dell'autocoscienza, della riflessione, dell'eternità. Nelle sue opere soltanto va cercato il divino, innanzitutto nelle opere d'arte che, per quanto votate alla sensibilità, sono espressioni dei contenuti spirituali più elevati, sono istanziazioni dell'eterno: ciò che invece non accade in natura, dove tutto è una ripetizione di stati immediati e transitori. Nell'uomo soltanto, leggiamo nelle *Lezioni di estetica*, «il medio, attraverso cui penetra il divino, ha la forma dello spirito cosciente, attivamente producentesi; nella natura invece questo mezzo è l'incosciente, il sensibile e l'esteriore che, per valore, è di gran lunga inferiore alla coscienza. Nella produzione artistica, ora, Dio è operante come nei fenomeni della natura, ma il divino, quando si palesa nell'opera d'arte, ha acquistato per la sua esistenza un punto di passaggio adeguato»⁵⁵⁹.

Nel mondo degli uomini, nella storia, la ragione è operante con leggi eterne non meno di quanto faccia in natura. Più precisamente, è nella natura razionale ed etica dell'uomo, cioè nella sua intelligenza e nella conseguente capacità di autodeterminarsi verso il bene *oppure* verso il male, che risiede l'infinità superiorità dell'uomo rispetto alla natura. Quand'anche sbagli a causa dell'arbitrio, che Hegel intende come il corrispettivo nello spirito della contingenza⁵⁶⁰, l'uomo sta infinitamente più sopra dell'"innocenza" e della maestosa "indifferenza" della natura (determinazioni peraltro errate perché, a rigore, la natura è antecedente a qualsiasi connotazione morale).

Come ulteriore motivo di superiorità della natura si adduce il fatto che la natura, nonostante la contingenza delle sue esistenze, rimarrebbe sempre fedele a leggi eterne; ma questo vale anche per il regno dell'autocoscienza! Il che viene già riconosciuto nella fede che una provvidenza guida gli eventi umani – o forse le determinazioni di questa provvidenza nel campo degli eventi umani dovrebbero essere soltanto contingenti e irrazionali? Se poi la contingenza spirituale, l'*arbitrio*, arriva fino al *male*, questo è tuttavia ancora qualcosa di infinitamente superiore al cammino, conforme a leggi, degli astri, o all'innocenza della pianta; poiché chi così sbaglia, è spirito⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ *Enz. C.*, §248 Anm., 237 (104-105). Cfr. anche Zus. §268 e §341, *Vorl. 1821/22*, 214 (37): «Il più brutto ghiribizzo umano porta in sé qualcosa di più alto della migliore opera della natura».

⁵⁵⁹ Cfr. *Äst.*, 40 (38). Si danno due tipi di vitalità, quella naturale (immediata) e quella spirituale (mediata); quest'ultima sta infinitamente più in alto della prima. Sulla *höhere Stellung* dell'arte sulla natura cfr. anche ivi, 13-14 (6-7), 79-80 (84).

⁵⁶⁰ E cioè la possibilità anche per lo spirito umano di versare nella condizione dell'immediatezza, di una volontà determinata esteriormente, *ab alio*. Cfr. *Dove*, 33 (254).

⁵⁶¹ *Enz. C.*, §248 Anm., 238 (106). Si può ricordare, a questo proposito, la testimonianza del rivoluzionario P. Lafargue: «Spesso gli [*scil.* a Marx] ho sentito ripetere il detto di Hegel, il maestro di filosofia della sua gioventù: "Persino il pensiero criminale di un malfattore è più grandioso e più sublime delle meraviglie del cielo"» (P. Lafargue, *Das Recht auf*

3. §249, §251: la natura come sistema graduale che culmina nell'organismo umano

Anche in questo caso, organizzeremo il commento intorno a due paragrafi, il §249 e il §251, che sono strettamente collegati e concorrono a delineare l'idea della natura come un sistema logico di gradi culminante nell'organismo, dove raggiunge il suo termine logico e trapassa a una sfera più alta, lo spirito dell'uomo. L'idea della natura come un sistema di gradi (*Stufen*) dalla complessità crescente deriva da un confronto di Hegel con un dibattito molto vivace nel Settecento sulla presenza della continuità o della discontinuità in natura, con cui si confronta esplicitamente nello *Zusatz* al §349. Divideremo dunque il commento in tre momenti: a) una ricostruzione sommaria di questo dibattito nelle sue linee principali, b) la presentazione della concezione hegeliana della natura come sistema di gradi e c) al suo interno, il culmine della natura nello spirito.

3.1. Il dibattito sul principio di continuità in natura

Non è nostra intenzione ricostruire il dibattito settecentesco e ottocentesco sulla continuità della natura, ma piuttosto di illustrarne sommariamente le linee principali⁵⁶². L'adagio *natura non facit saltus* venne riportato in auge nel '700 da Leibniz prima e da Linneo poi⁵⁶³, contribuendo a fare del modello scalare la «parola magica» di quella «frase sacra nel diciottesimo secolo» che è «Grande Catena dell'Essere»⁵⁶⁴, idea che costituiva lo sfondo metafisico della maggior parte delle concezioni del mondo naturale del tempo. Il dibattito, vivacissimo, è testimoniato da un manoscritto anonimo del 1780 intitolato *Entwurf einer nach der mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten allgemeinen Naturgeschichte*⁵⁶⁵, che si proponeva di ricostruire una *scala naturae* dalla terra fino alla Trinità; ciò

Faulheit und persönlichen Erinnerungen an Karl Marx, Frankfurt-Wien: Europäische Verlagsanstalt, 1966, p. 62; riportato in R. Bodei, *Prefazione*, cit., p. 21 nt. 17).

⁵⁶² Un grande classico a riguardo è A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (1936), tr. it. *La grande catena dell'essere*, a cura di L. Formigari, Milano: Feltrinelli, 1966, in cui si sostiene a chiari caratteri la sostituzione del modello scalare settecentesco al modello ad “albero” ottocentesco e più precisamente conseguente alle teorie evoluzioniste. Una complicazione di questo quadro già nel Settecento, correlata all'introduzione del paradigma euristico della “mappa”, è presentata in G. Barsanti, *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze: Sansoni, 1992. Una ottima ricostruzione sintesi del dibattito è in L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., p. 273 ss., che ci ha orientato nella ricostruzione che proponiamo; cfr. anche E.E. Harris, *How final is Hegel's Rejection of Evolution?*, in S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, cit., p. 191 ss.; Manfrini L., *Natura non facit saltus? Evoluzione, emanazione e metamorfosi in un paragrafo hegeliano*, intervento al convegno “L'enigma della natura. Un confronto tra secoli e teorie”, Università degli Studi di Milano, 17-19 dicembre.

⁵⁶³ Le occorrenze sono in G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* (1704), IV, 16, §12, Paris: Flammarion, 1921, p. 422: «Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle, à l'égard des changements, est une partie de ma loi de la continuité»; e in Carolus Linnaeus, *Philosophia Botanica in qua explicantur fundamenta botanica cum definitionibus partium, exemplis terminorum, observationibus rariorum*, Stockholm: Godofr Kiesewetter, Amsterdam: Z. Chatelain, 1751, III, §77, p. 27.

⁵⁶⁴ A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, cit., p. 197.

⁵⁶⁵ Anonimo, *Entwurf einer nach der mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten allgemeinen Naturgeschichte*, riportato in A. Thielenmann, *Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert*, in «Zoologische Annalen», III, 1910, pp. 188-230.

testimonianze come la questione naturalistica e biologica avesse una consistente rilevanza metafisica e teologica. Il plesso di questioni al centro del dibattito è così sintetizzato dallo storico della scienza G. Barsanti: «la natura si configura come un *continuum* o è una realtà discreta? Nel primo caso, quali sono i corpi intermedi fra il regno minerale e quello vegetale? E quali i corpi di passaggio dal regno vegetale a quello animale? Nel secondo caso, quante e quali soluzioni di continuità caratterizzano la natura? e quale posto occupa (se può esservi inserito) l'uomo?»⁵⁶⁶.

Cominciamo la nostra breve disamina da Locke, il primo a pronunciarsi sul tema, per tracciare un percorso che attraverso Leibniz, Goethe e Kant giunge ad Hegel e alle teorie evoluzioniste a lui coeve. John Locke, nei *Saggi sull'intelletto umano* (1689), sostiene l'esistenza in natura di una evidente continuità in cui le differenze si assottigliano progressivamente fin quasi a sparire.

In tutto il mondo visibile corporeo non troviamo fratture e lacune. A partire da noi stessi la discesa è tutta per tratti graduali, serie continua in cui ogni stadio ben poco differisce dall'altro. Ci sono pesci che hanno ali e non sono estranei alla regione aerea; e ci sono uccelli abitatori delle acque, il cui sangue è freddo come quello dei pesci [...] e il regno animale e vegetale sono così strettamente congiunti, che a voler prendere i gradi inferiori dell'uno e quelli superiori dell'altro, difficilmente si troverebbe fra di essi una grande differenza; e così via, finché si giunge alle più infime e inorganiche parti della materia, dovunque troveremo che le diverse specie sono connesse fra loro e differiscono solo per gradi quasi impercettibili⁵⁶⁷.

L'idea di una continuità priva di fratture e incline alla sfumatura dei confini è raccolta da Leibniz, il quale ne fa un punto fisso della propria metafisica monadologica e della propria concezione del mondo naturale, da intendersi come una grande catena che, attraverso creature spurie e ibride come i fossili, lega fra loro la natura inorganica e quella organica. Ciò che Leibniz rifiuta è la possibilità metafisica che esista il *vuoto*: coerentemente con Aristotele⁵⁶⁸, vi è una «connessione di tutta la materia nel Pieno»⁵⁶⁹, in virtù della quale si dà «un mondo di creature – di esseri viventi e di animali, di entelechie e di anime – anche nella più piccola porzione di materia»⁵⁷⁰. O ancora, con le suggestive parole del §66 della *Monadologia*: «Ogni porzione di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante, o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo delle piante, ciascun membro dell'animale, ciascuna goccia dei loro umori, è a sua volta un tale giardino o un tale stagno»⁵⁷¹. Nella lettera al matematico Pierre Varignon viene formulato un vero e proprio *principio di continuità*.

⁵⁶⁶ G. Barsanti, *La scala, la Mappa e l'Albero...*, cit., pp. 4-5.

⁵⁶⁷ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, collated and annotated by A. Campbell Fraser, New York: Dover, 1959, II, III, 68-69; tr. it. *Saggi sull'intelletto umano*, a cura di C. Pellizzi, Bari: Laterza, 1972, p. 65; corsivo nostro.

⁵⁶⁸ Arist., *Metaph.* XI, 1069a 5: «continuo si dice quando i limiti di due cose, che per mezzo di essi si toccano e continuano, divengono una sola e medesima cosa».

⁵⁶⁹ G.W. Leibniz, *Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Discours de métaphysique; Monadologie; Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, hrsg. von U.J. Schneider, Hamburg: Meiner, 2002, §62, pp. 136-137; tr. it. *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Milano: Bompiani, 2001, p. 87.

⁵⁷⁰ Ivi, §66, pp. 137-138; tr. it. p. 89.

⁵⁷¹ *Ibidem*, §67.

E poiché la legge della continuità esige che, quando gli attributi essenziali di un essere si approssimano a quelli di un altro, tutte le proprietà debbano egualmente approssimarsi per gradi a quelli di un altro, è necessario che tutti gli ordini degli esseri naturali formino una sola catena, in cui le diverse specie, come altrettanti anelli, *sono così strettamente connesse le une alle altre che è impossibile per i sensi e per l'immaginazione determinare esattamente il punto in cui una finisce e l'altra comincia*. [...] E così grande è la forza del principio di continuità che, a mio modo di vedere, non solo non mi sorprenderebbe che esseri del genere fossero stati scoperti – creature che per alcune delle loro proprietà, come la nutrizione o la riproduzione, potrebbero passare altrettanto bene per animali o per piante, e che sconvolgono così le leggi correnti sulla supposizione di una perfetta e assoluta separazione dei diversi ordini di esseri coesistenti che riempiono l'universo – non solo, dico, non sarei sorpreso di apprendere che essi siano stati scoperti, anzi, sono convinto che debbano esserci tale creature e che la storia naturale finirà un giorno per conoscerle, quando avrò ulteriormente studiato quelle infinità di cose viventi, sottratte dalle loro piccole dimensioni all'osservazione ordinaria e nascoste nelle viscere della terra e negli abissi del mare⁵⁷².

Anche Leibniz adduce l'esistenza di formazioni organiche liminali tra i regni naturali a testimonianza della continuità di natura: in senso stretto, non esiste un salto da un regno all'altro ma un continuo e fluido passaggio di determinazioni. La teoria leibniziana viene sostanzialmente raccolta dalla comunità scientifica del primo Settecento – in particolare da Bonnet, Buffon⁵⁷³, La Mettrie, Robinet, Kiehmeyer – impegnandone le ricerche naturalistiche verso l'individuazione e lo studio di questi punti di passaggio. Ciò che poneva seri problemi del modello scalare era la possibilità da esso ammessa di concepire una transizione senza soluzione di continuità fra l'inanimato e l'animato; in altri termini, era ritenuta insufficiente la spiegazione della generazione della vita dalla non-vita.

Proprio dal più grande scienziato naturale della seconda metà del secolo, Goethe, ci giunge una testimonianza polemica nei confronti della posizione continuista (ma non è l'unico, se si considerano le critiche espresse da Voltaire, Blumenbach e Lamarck, tra gli altri). Nel testo *Naturlehre*, apparso nel 1789 sulla rivista *Teutscher Merkur*, leggiamo difatti che lo scienziato naturale deve considerare distintamente i tre regni naturali ed evitare «di avvicinare l'una all'altra le tre grandi cime che si presentano con evidenza – cristallizzazione, vegetazione, organizzazione animale»; piuttosto, questi «cercherà di conoscere con esattezza i loro spazi intermedi e indugerà con grande interesse su quei

⁵⁷² Id., *Über das Kontinuitätsprinzip*. (Aus einem Briefe von Leibniz an Varignon), in *Philosophische Werke*, hrsg. von A. Buchenau u. E. Cassirer, Bd. II, 2. Aufl., Leipzig: Meiner, 1924, pp. 77-78; tr. it. in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino: Utet, 1968, vol. II, p. 769; corsivo nostro.

⁵⁷³ Cfr. C. Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749), tr. it. *Storia naturale, generale e particolare*, a cura di M. Renzoni, *Primo discorso. Sulla maniera di studiare la storia naturale*, Torino: Bollati Boringhieri, 1959, pp. 13-14: «La natura invece procede per gradi sconosciuti e, di conseguenza, non può prestarsi completamente a queste divisioni, poiché passa da una specie all'altra, spesso da un genere all'altro, attraverso sfumature impercettibili, così che si trova un gran numero di specie intermedie e di oggetti divisi a metà e che non si sa dove sistemare, per cui ne rimane necessariamente sconvolto il progetto del sistema generale» (corsivo nostro).

punti in cui i diversi regni sembrano coincidere e passano l'uno nell'altro»⁵⁷⁴. Nel prosieguo del brano, è una felice metafora paesaggistica a prestare soccorso alle parole:

Non sono disposto ad ammettere che, di due monti collegati da una valle, si pensa e si dica che formano una sola montagna. Infatti proprio così sono le cose della natura: le cime dei suoi regni sono nettamente separate l'una dall'altra e debbono essere distinte nel modo più chiaro. Un sale non è un albero, un albero non è un animale; qui dove la natura stessa ci ha indicato il posto, possiamo tener fermi i pali. Allora poi sapremo, con tanto maggiore sicurezza, discendere da queste altitudini nelle valli comuni e indagare e studiare anche queste ultime con la dovuta precisione⁵⁷⁵.

Goethe fa valere nella natura la differenziazione e l'irriducibilità di un regno all'altro. Lo scienziato-filosofo della natura deve prima approfondire ciascuno dei regni, poi “scendere nelle valli” e indagare i punti di connessione e continuità. Le valli rappresentano i punti di saldatura tra i regni, cioè insieme di distinzione e di connessione – l'idea di una totale assenza di comunicazioni sarebbe contraddittoria con la comprensione organica e unitaria della natura che è negli intenti di Goethe fondare.

In direzione opposta si muove Kant, il quale nell'appendice alla *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura* annovera la *lex continui in natura* tra i principi che fondano l'idea dell'unità sistematica della natura, assieme al “principio dei generi” (di omogeneità) e al “principio della specie” (di differenziazione). Il principio di continuità – che Kant formula così: «*datum continuum formarum*: cioè tutte le differenze delle specie si limitano reciprocamente e non permettono che si passi dall'una all'altra con un salto»⁵⁷⁶ –, è da questi considerato «un legittimo ed eccellente principio regolativo della ragione»⁵⁷⁷, valido fintantoché lo si consideri appunto un principio euristico per la considerazione soggettiva e non qualcosa di oggettivo.

La critica di Goethe sarebbe continuata in autori come Cuvier, Blumenbach e Lamarck. In particolare, Georges Cuvier (1769-1832) avrebbe sostenuto che il passaggio da un regno all'altro avviene in natura attraverso un intervallo manifesto; il biologo Jean-Baptiste de Lamarck avrebbe rivendicato l'esistenza di uno “hiatus immenso” tra il mondo inorganico e il mondo organico e dunque l'esistenza di fratture irriducibili, che ponevano in scacco la posizione continuista; Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), invece, attraverso la teorizzazione di un originario *nisus formativus* (*Bildungstrieb*) operante sulla materia come sua forma immanente, avrebbe contribuito al dibattito assai vivace nella seconda metà di secolo sull'origine della vita organica e sulla dinamica delle forze naturali,

⁵⁷⁴ J.W. Goethe, *Naturlehre*, in *Die Schriften zur Naturwissenschaft* (Leopoldina Ausgabe), Bd. 11, bearbeitet von D. Kuhn u. W. von Engelhardt, Weimar: Böhlau, 1970, pp. 27-32, qui p. 28; tr. it. *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Torino: UTET, 1958, pp. 21-27, qui p. 23.

⁵⁷⁵ *Ibidem*. Per una illustrazione della posizione di Goethe si veda P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli: Guida, 1993, pp. 147-150.

⁵⁷⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. Ausgabe Bd. III, p. 444; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza, 1983, p. 524.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 442; tr. it. p. 520.

guadagnandosi l'apprezzamento di Goethe e di Kant, che avrebbe visto nel *Bildungstrieb* una buona soluzione all'antinomia tra meccanismo e finalismo che animava le sue ricerche⁵⁷⁸.

Il dibattito sulla continuità della natura, ormai dominato da un paradigma evoluzionista (Lamarck, Buffon, Cuvier), si sovrapponeva così all'opposizione tra preformisti (von Haller, Bonnet) ed epigenisti (Wolff, Buffon, Needham) intorno all'origine della vita e l'altra opposizione, più volte riproposta, tra vitalismo e materialismo nella spiegazione della vita in generale⁵⁷⁹. Il dibattito sarebbe continuato fino ad alcuni *Naturphilosophen* romantici come Steffens e Ørsted: è esattamente questo groviglio teorico da considerarsi il riferimento di Hegel quando parla di evoluzionismo⁵⁸⁰.

3.2. La posizione di Hegel

Veniamo con ciò alla posizione di Hegel. Prima di confrontarci con la teoria della natura come sistema di gradi (§249), analizziamo le critiche da lui mosse nei confronti di posizioni teoriche eminenti interne al dibattito che abbiamo brevemente illustrato.

1. L'insufficienza del modello scalare non è intrinseca, ma è legata alla sua versione continuista ingenua. La linearità in natura, secondo Hegel, non solo è smentita dall'esperienza, ma è contraria alla concezione hegeliana dello sviluppo (*Entwicklung*) dell'idea della natura. Sviluppo che si alimenta soprattutto di fratture e discontinuità, come ha già evidenziato Goethe, di salti che presentano soluzione di continuità, differenze qualitative. Ciò a cui mette capo l'idea della *scala naturae* per come è tradizionalmente intesa è un tipo di successione lineare in cui ogni determinazione, passando in quella successiva, riceve un'aggiunta, un "di più" di determinazioni: la scala si risolve una *serie* che percorre i regni naturali come se dalle determinazioni più povere si dipanasse un processo di continuo accrescimento di caratteristiche; come se la materia inorganica, ricevendo alcune determinazioni ad essa mancanti, potesse *naturalmente* passare nella pianta, questa nell'animale, questo nell'uomo. Il tentativo di trovare una legge unitaria a questa serie è vano, perché in verità esistono fratture irriducibili a una logica rettilinea: la serie presuppone l'omogeneità e l'uniformità, ma ciò che la natura mostra è la distinzione e la relazione. La legge della successione, peraltro, sarebbe ottenuta per astrazione dall'esperienza e per osservazione delle invarianze,

⁵⁷⁸ Cfr. I. Kant, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Genova, Il melangolo, 1990, p. 332. Il confronto di Hegel con Lamarck e Blumenbach, ma anche con Cuvier e Treviranus, è esplicito al §368 e nel relativo *Zusatz*.

⁵⁷⁹ Su tutto questo cfr. S. Achella, *Pensare la vita...*, cit., p. 90 ss.

⁵⁸⁰ Come notato in L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., p. 280. Sul confronto di Hegel con le teorie evoluzionistiche del suo tempo, cfr. soprattutto W. Bonsiepen, *Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie*, in R. P. Horstmann u. M. J. Petry (hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur...*, cit., pp. 151-171; D. von Engelhardt, *L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo*, in «Intersezioni», VI, 1986, pp. 259-273; O. Breidbach, *Evolutions-konzeptionen in der frühen Romantik*, in «Philosophia naturalis», 23, 1986, pp. 321-336

incorrendo nelle aporie, che ci sono note, della ragione osservatrice. La giustapposizione seriale, intellettuale, come visto nel corso di questo lavoro, non riesce a dar conto della differenza, della realtà: «la serie non è la forma della natura, perché non è la forma della determinazione del concetto»⁵⁸¹.

Ma il determinare proprio del concetto non consiste nel continuo accrescersi sempre soltanto mediante la ripetuta aggiunta di nuovi termini determinati in modo uniforme e nell'osservare sempre lo stesso rapporto di tutte le membra tra di loro. La circostanza che sia stata rappresentata una serie di gradi e simili ha particolarmente nuociuto al progresso della comprensione concettuale della necessità delle configurazioni. Se pertanto i pianeti, i metalli o i corpi chimici in generale, le piante, gli animali devono essere ordinati serialmente, e si deve trovare una legge di tali serie, questo è uno sforzo vano, poiché la natura non pone le proprie configurazioni in serie e in membra articolate, e il concetto distingue secondo la determinatezza qualitativa, in quanto però compie soltanto dei salti. La vecchia sentenza o la cosiddetta legge: *non datur saltus in natura*, non è per nulla adatta a esprimere il divaricarsi del concetto. La continuità del concetto con se stesso è di natura completamente diversa⁵⁸².

2. La critica che Hegel rivolge a due teorie in particolare, quello dell'*evoluzione* e dell'*emanazione*, riposa su questa avversità al modello seriale. In generale, Hegel intende con *evoluzione* una spiegazione della natura nei termini di un avanzamento continuo e lineare dall'imperfetto al perfetto, l'*emanazione* invece come una spiegazione che procede all'opposto, dal perfetto all'imperfetto. Quest'ultima – di provenienze orientale, dice Hegel, e neoplatonica, aggiungeremmo –, concependo la natura come una progressiva diminuzione della perfezione dell'Essere primo fino alla negazione assoluta, ha di buono che il *typus* perfetto viene impiegato come modello di riferimento per la comprensione dei gradi inferiori; ma il processo così configurato, che termina nella natura non generante, si rivela un processo senza meta che «finisce con l'assenza di qualsiasi forma»⁵⁸³.

L'evoluzione, d'altro canto, non è da identificarsi con una teoria darwinista *ante litteram*, ma con quel complesso di questioni su cui ci siamo brevemente soffermati e che trovava espressione in scienziati naturali e filosofi del tempo. Tale teoria ha di buono che a) considera le formazioni naturali non come fini assoluti, ma come momenti di un processo teleologicamente orientato e che b) istituisce un ordine all'interno dell'irregolarità, il che è sicuramente da preferirsi al disordine assoluto. Più significativamente, però, i suoi limiti consistono nel fatto che: i) il passaggio da un grado all'altro è inteso come «una produzione effettivamente reale che viene dall'esterno»⁵⁸⁴, come una generazione *naturale*; ii) l'evoluzione da un grado all'altro è concepita *temporalmente*, da forme di vita antichissime a forme di vita attuali; iii) la successione tra uno stadio e l'altro dell'evoluzione è

⁵⁸¹ *Vorl.* 1823/24, 522 (52).

⁵⁸² *Zus.* §249, 1194-1195 (110).

⁵⁸³ *Ivi.*, 1195 (110). A dire il vero, la critica hegeliana pare un po' confusa, perché da un lato riconosce che secondo questa teoria la perfezione massima è in Dio, essere primo, dall'altro lato riferisce questa perfezione all'organismo perfetto, che verrebbe impiegato come termine di confronto per gettare luce sulla funzione di determinati organi che in esso sono portati a completamento e che invece negli strati inferiori non sono del tutto manifesti (come è particolarmente chiaro in *Zus.* §368, 1578 (519). Evidentemente, le due determinazioni si escludono a vicenda: o una, o l'altra.

⁵⁸⁴ *Enz. C.*, §249 Anm., 239 (108).

concepita come un accrescimento lineare di determinazioni empiriche verso la forma più perfetta, di modo che ogni essere naturale è meno completo dell'essere naturale successivo.

In relazione a i), anticipiamo qui quanto vedremo in dettaglio fra poco, e cioè che per Hegel il passaggio non è da intendersi come un «venir fuori» (*hervorgehen*) naturale, ma come un passaggio logico. In merito a ii), osserviamo che, conseguentemente, il passaggio non ha una connotazione temporale né è da intendersi come avvenuto in un dato momento storico, ma è da considerarsi come posto nell'atemporalità del concetto: il tempo, infatti, «non ha alcun interesse per il concetto [...]». Mediante l'idea della successione nel tempo, non viene determinato nulla in modo intelligibile, è un controsenso»⁵⁸⁵. In relazione a iii), è l'intensa linearità dell'evoluzione ad essere erronea, siccome la natura è il negativo dell'idea e ciò che questa mostra invece è la distinzione e la discontinuità. Ciò non esclude, tuttavia, che sia da respingere più in generale l'idea di una rigida distinzione in classi e gradi fissi, poiché la natura mostra una tendenza frequentissima a sfumare i confini e a mescolare le determinazioni (Hegel fa gli esempi del cetaceo, un mammifero che nuota, dell'anfibio, animale a un tempo acquatico e terrestre, dell'ornitorinco, uccello palmipede, dei pipistrelli e dei pesci volanti): la rigida distinzione che si dà nel mondo dello spirito, dove ogni cosa giunge alla individualità determinata e per esempio un uomo è poeta *oppure* filosofo *oppure* pittore, nella natura non è raggiunta⁵⁸⁶. Sicuramente, il passaggio da una formazione all'altra non è da intendersi come un'aggiunta, ed ogni grado naturale è da intendersi secondo la propria concettualità – che esso, in virtù della *propria* evoluzione o crescita, esprime via via più adeguatamente –, non in relazione a quello precedente e successivo nella serie. Per dirla con Hegel, «l'uomo non si è formato dall'animale, né l'animale dalla pianta; ciascuno è tutto a un tratto quello che è. In tale individuo ci sono anche evoluzioni; appena nato non è ancora completo, ma già la possibilità reale di tutto quello che deve diventare. [...] Già anche nel cristallo come punto c'è subito l'intera figura, la totalità della forma. Che possa crescere è soltanto un mutamento quantitativo»⁵⁸⁷. Altrove: «adoperare la categoria di gradi precedenti per spiegare gli altri gradi [...] è un abuso formalistico»⁵⁸⁸. L'evoluzione si arresta alla distinzione quantitativa e, «sebbene sia la più facile da comprendere, non spiega nulla»⁵⁸⁹.

3. Se evoluzionismo ed emanazionismo sono rappresentazioni formalistiche e quantitative, non diversamente vanno le cose con la dottrina goethiana della metamorfosi, con cui pure il confronto è

⁵⁸⁵ *Vorl. 1823/24*, 521 (51).

⁵⁸⁶ Abbiamo riassunto quanto Hegel sostiene in *Zus.* §368, 1590-1591 (525-526). Cfr. *ibidem*, 1595 (529): «Per quanto concerne le ulteriori suddivisioni, si deve qui lasciare alla natura il suo diritto al giuoco e al caos, cioè alle determinazioni provenienti dall'esterno».

⁵⁸⁷ *Ivi*, *Zus.* §339, 1433 (386).

⁵⁸⁸ *Ivi*, *Zus.* §249, 1193 (109).

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

più serrato (specialmente nei paragrafi hegeliani sulla pianta, che rivelano un certo debito teorico nei confronti del genio di Francoforte⁵⁹⁰). Con estrema sintesi⁵⁹¹, Goethe ha risposto con la dottrina delle metamorfosi a una considerazione della natura secondo le cause finali, ciò che in Hegel corrisponde alla finalità esterna, alla teleologia: posto che «deve essere la cosa stessa a dare la misura»⁵⁹², la natura deve essere considerata secondo una norma immanente al suo sviluppo, il che non impedisce di trarre dall'esperienza – ma senza essere interamente prodotto da essa – un modello ideale, un *typus* universale che non sussista separato dai fenomeni, come quello del giudizio determinante kantiano, ma che sussista *nei* fenomeni. In questo senso, le formazioni naturali possono essere considerate come la modifica di un unico organo – l'*Urpflanz* – che esiste nelle sue trasformazioni graduali, le quali avvengono secondo un equilibrio universale tale che all'espansione di una parte corrisponde la contrazione di un'altra, e viceversa⁵⁹³.

Secondo Hegel, per quanto l'impulso unitario nella ricerca naturale goethiana sia encomiabile, la metamorfosi rivela «lo stesso grado di inadeguatezza dialettica che si può caratterizza la vita vegetale» e può dunque essere impiegato come paradigma esplicativo della pianta, ma non della natura in generale⁵⁹⁴. Ciò che manca alla dottrina metamorfica è proprio la *distinzione qualitativa* tra i momenti dialettici che caratterizzano la vita organica, siccome l'impulso alla specificazione e alla differenziazione si perde in un ritmo indifferenziato di espansione e contrazione, in un «fuggevole alito spirituale di forme»⁵⁹⁵: ciò che varia è la forma, la quale si riverbera astrattamente in un contenuto che le è sostanzialmente indifferente. Anzi, è proprio «la paura della differenza che tende a fissarsi nella metamorfosi»⁵⁹⁶. È assente in Goethe la compenetrazione dialettica di forma e contenuto, universale e particolare; più, in generale, la differenziazione che è propria del concetto e solo di quello, non dell'intuizione che ne è lo stadio preliminare e che quello deve “pensare”,

⁵⁹⁰ Per il confronto di Hegel con la dottrina goethiana della metamorfosi si vedano: V. Verra, *Dialettica contro metamorfosi*, in Id., *Su Hegel*, cit., pp. 83-95; L. Illetterati, *Natura e ragione...*, cit., pp. 332-355; più in generale, K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino: Einaudi, 2000, pp. 29-37.

⁵⁹¹ Il testo di riferimento è ovviamente *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, 1^a ed. Gotha: Wilhelm Ettinger, 1790; tr. it. *Metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Milano: Guanda, 1983.

⁵⁹² J.W. Goethe, *Gedenkausgabe, Briefe und Gespräche*, cit., Bd. XVI, p. 841.

⁵⁹³ Quest'idea è espressa magistralmente nella poesia *Athroismòs* (1820): «[...] Tutte le membra si formano secondo leggi eterne / e la forma più strana conserva in segreto il modello originario [...] Così si mostra saldo il processo ordinato di formazione / che si piega al mutamento attraverso l'influenza di esseri operanti dall'esterno / Però nell'interno la forza delle creature più nobili si trova racchiusa in un circolo sacro di formazione vivente / Questi confini non li amplia alcun dio, e la natura li rispetta ed onora [...] Se dunque vedi che a una creatura è stato concesso / un privilegio particolare / devi subito domandarti in che cosa eventualmente / soffra di qualche mancanza e se cerchi con spirito indagatore / troverai subito la chiave per comprendere ogni formazione» (ivi, vol. XVII, pp. 267-269; tr. it. di V. Verra in *Dialettica contro metamorfosi*, cit., p. 88).

⁵⁹⁴ V. Verra, *Dialettica contro metamorfosi*, cit., p. 89.

⁵⁹⁵ *Zus. γ* §345, 1469 (418).

⁵⁹⁶ *Dove*, 29 (252). Cfr. *Zus.* §249, 1194 (110): «Tener ferma l'identità è importante, ma l'altro termine che va tenuto fermo è la distinzione, che è posposta, trascurata, se si parla soltanto di mutamento quantitativo e per questo la semplice rappresentazione della metamorfosi è insufficiente».

rielaborare⁵⁹⁷. Peraltro, se la temporalità dello sviluppo è ammissibile quando si tratti del singolo individuo (es. la farfalla che è prima bruco, poi crisalide, infine farfalla), essa, come visto, è da respingersi del tutto quando si trattati delle metamorfosi intergeneriche.

4. Veniamo quindi alla posizione di Hegel. Una espressione proveniente dal §249 è utile nell'illustrare nel rimarcare la differenza della sua teoria rispetto alla dottrina goethiana: la metamorfosi, vi leggiamo, «spetta soltanto al concetto come tale, poiché il suo mutamento soltanto è sviluppo»⁵⁹⁸. Lo sviluppo della natura, in altri termini, non è uno sviluppo evidente e manifesto, ma rimane in natura come qualcosa di interno e di implicito, che ha nell'esteriorità soltanto la propria estrinsecazione e dunque i risultati del processo dialettico. La legge dello sviluppo è il ritmo della dialettica del concetto, la processualità con cui l'idea si organizza nella sua negazione. È proprio il concetto il soggetto di questo mutamento – mutamento che lo definisce essenzialmente, in quanto il concetto è appunto soggettività, negatività –, non già le formazioni naturali. La natura può essere considerata come un sistema di gradi, a patto che questi siano intesi come gradi logici e non gradi reali o naturali, e che il progresso sia riferito all'elemento razionale e non a quello empirico.

La natura va considerata come un *sistema di gradi* [*System von Stufen*], ciascuno dei quali scaturisce necessariamente dall'altro ed è la verità prossima di quello da cui risulta, ma non nel senso che l'uno grado sia prodotto dall'altro *naturalmente*, bensì in quanto prodotto nell'idea interna che costituisce il fondamento della natura⁵⁹⁹.

Occorre approfondire questa citazione in tutta la sua complessità. In primo luogo, la logica graduale che l'idea di natura esibisce è la medesima che caratterizza l'elemento logico in generale, siccome ciascuna determinazione raggiunge la propria verità, si completa, nella determinazione ad essa conseguente, che ne costituisce la negazione determinata e dialettica. Il momento logico corrispondente ad ogni formazione naturale è “prodotto” nel senso che è dedotto *necessariamente* dal grado logico immediatamente precedente. In secondo luogo, e conseguentemente, va notato che l'incompletezza di ciascun grado non è da intendersi come la privazione delle determinazioni empiriche raggiungibili in gradi più complessi, come voleva l'evoluzionismo, ma è da riferire al concetto, che nei gradi del suo determinarsi non giunge mai a realizzare la sua intrinseca ἐνέργεια; cioè vi si riposa ma non si “appaga”, e procede innanzi: in questo senso, ogni formazione naturale è completa quanto a sé stessa e alla sua specie ed è incompleta rispetto al concetto. In terzo luogo, il carattere di totalità razionale con cui la natura si presenta a un'indagine concettuale non è evidente al livello della natura, dove invece prevale l'esteriorità reciproca, l'indifferenza, la giustapposizione. In altri termini, se nell'idea interna è vigente il sistema, nella sua estrinsecazione è vigente la serie – è

⁵⁹⁷ Cfr. cap. 2, §3.

⁵⁹⁸ *Enz. C.*, §249, 239 (108).

⁵⁹⁹ *Ibidem*, 238-239 (108).

tanto più chiaro l'errore dell'evoluzionismo, quello di non compiere il salto dall'esterno all'interno, dalla serie al sistema. Ciò che manca alla natura, infatti, è *il negativo di sé stessa*, la consapevolezza di sé e della sua *ragione interna*: perciò, lo sviluppo naturale si presenta come ripetizione senza progresso, serie, finché non ne venga individuato il nesso logico interno. Questo punto è messo particolarmente in risalto nelle *Lezioni di filosofia della storia*:

in natura il genere non compie alcun progresso, nello spirito invece ogni mutamento è progresso. Certo anche la serie delle figure naturali costituisce una scala che va dalla luce all'uomo, in modo che ogni gradino successivo è la trasformazione del precedente, un principio superiore che è venuto fuori attraverso il superamento e il tramonto del precedente. Ma nella natura questi due aspetti cadono uno fuori dall'altro e tutti singoli scalini rimangono come esistenti uno accanto all'altro; il passaggio dall'uno all'altro appare soltanto allo spirito che comprende questo nesso. La natura non comprende se stessa e perciò non le è presente il negativo delle sue configurazioni⁶⁰⁰.

Ancora alcune osservazioni sul sistema di gradi. La logica graduale impone che ogni grado venga superato in quello successivo nella misura in cui questo è più adeguato di quello a esprimere la complessità della vita (si pensi per esempio all'animale, che rispetto alla pianta ha la capacità di procacciarsi attivamente il materiale nutritivo e di assimilarlo, ciò che alla pianta è impossibile). La natura umana è la verità di quella animale, questa la verità di quella naturale, questa la verità di quella minerale, questa (la terra) la verità del sistema solare. Il passaggio da un grado all'altro non è da intendersi secondo una linearità inconcussa, ma in base alla continuità del concetto, una continuità bensì unitaria che però si nutre di distinzioni, salti, retroazioni, mescolanze⁶⁰¹. Le funzioni che si esprimono a un livello inferiore vengono rideterminate a un livello superiore, ricomprese in funzione di un'organizzazione interna più complessa. Pare riproporsi qui la situazione teorica che Aristotele ha presentato nel *De anima* con la successione delle anime (vegetativa, sensitiva ed intellettuale), successione che è da intendersi come un riassorbimento della funzione inferiore in quella superiore⁶⁰². La *Aufhebung* del grado precedente non vale come un totale annullamento delle funzioni operanti a quel livello, ma appunto una sua rideterminazione, una conservazione a un livello meno elementare. Così, per esempio, nell'organismo umano permane la funzione di assimilazione della materia inorganica e organica che è propria già dell'organismo animale e, più in generale, nella struttura logica della vita permangono operazioni riferibili a un livello logico precedente, cioè il meccanismo e il

⁶⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1955, pp. 153-154; tr. it. del passo di V. Verra in Id., *Storia e seconda natura in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, cit., p. 279 nt. 140.

⁶⁰¹ Cfr. W. Neuser, *Die Naturphilosophie (§§ 245–376)*, cit., p. 149: «Hegels dialektische Methode hat in ihrer Anwendung die Eigenart, in Stufen fortzuschreiten und dabei auf jeder Stufe eine neue Komplexität zu entfalten. Am Ende der ersten Stufe ist die ursprüngliche Bestimmung ausdifferenziert; von dieser [...] wird am Beginn der zweiten Stufe erneut ausgegangen, um die zweite Stufe als Gegenposition zur ersten weiter ausdifferenzieren». Cfr. anche E.E. Harris, *How final is Hegel's Rejection of Evolution?*, cit., p. 190.

⁶⁰² Cfr. Arist., *De an.*, II, 3, 414b20-415a13. F. Chiereghin ha sostenuto che il modello aristotelico della crescita organica (*per intus susceptionem*, diremmo con Kant nell'*Architettonica*: cfr. *KrV*, A833 B861) è ritrovabile nell'organizzazione concettuale della *Scienza della logica*: cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel...*, cit., p. 25 ss.

chimismo, con la differenza però che questo tipo di rapporti (esteriori) viene rideterminato in funzione dell'autofinalità dell'organismo, cioè dell'autoconservazione⁶⁰³.

Un'indicazione molto importante sul tipo di interazione che sussiste tra i gradi della natura ci proviene dai paragrafi enciclopedici relative al «processo del genere» (§§367-376), il processo logico con cui l'organismo animale, posto nella sua individualità, transita all'universalità del suo genere e, così facendo, congeda il terreno della natura, che concepisce la ripetizione dei particolari ma non la loro inclusione logica nell'universale. Il processo consta di tre momenti logici, α) il genere e la specie, β) il rapporto sessuale e γ) la malattia dell'individuo, che scandiscono tre modi di complessità crescente con cui l'individualità naturale si relaziona alla totalità del processo; tutti e tre sono da Hegel intesi come «diversi modi di morire degli individui viventi»⁶⁰⁴, cioè come diverse modalità con cui la singolarità (naturale) «svanisce» nell'universalità del processo (logico). Ci interessa ora il primo momento, l'articolazione del genere animale nelle singole specie. Ogni specie è da intendersi come la conservazione del «tipo universale dell'animale»⁶⁰⁵ in diverse gradazioni di sviluppo e di esposizione alle circostanze esterne. Le specie si relazionano innanzitutto come individui ostili, che abbassano gli individui delle altre specie a propria natura inorganica, e cioè a mezzo per la propria conservazione, esteriorità da togliere nella conclusione sillogistica della propria soggettività⁶⁰⁶. La vita della natura consiste in questo continuo scambio di determinazioni per cui vicendevolmente le proprie formazioni si contrappongono come organico e inorganico.

Ogni grado è un regno peculiare della natura e tutti sembrano sussistere per sé, ma l'ultimo è l'unità concreta di tutti i precedenti, come in generale ogni successivo ha gli inferiori in sé, anche se se li contrappone come la sua natura inorganica. L'un grado è la forza [*Macht*] dell'altro e questo è reciproco e in ciò consiste il vero senso delle *potenze* [*Potenzen*]. Le potenze opposte all'individuale, al soggettivo, sono l'inorganico – l'inorganico distrugge l'organico; ma altrettanto l'organico è di nuovo la forza che opera contro le sue forze universali, aria, acqua, le quali, per quanto siano lasciate sempre libere, vengono anche trasformate e assimilate⁶⁰⁷.

L'impulso vitale dell'animale, che nelle forme complesse diventa un vero e proprio *Kunsttrieb* – termine che Hegel mutua da Treviranus e con cui intende emendare il *Bildungstrieb* di Blumenbach in relazione alla vita interna dell'organismo⁶⁰⁸ – si esercita infatti indifferentemente contro la materia inorganica e contro gli altri organismi, vegetali e animali, dando luogo ad un conflitto universale che

⁶⁰³ La questione è notata con attenzione in V. Verra, *Dialettica contro metamorfosi*, cit., p. 93.

⁶⁰⁴ *Zus.* §367, 1576 (515).

⁶⁰⁵ *Enz. C.* §368, 367 (515).

⁶⁰⁶ Come abbiamo visto nel cap. 2, §1, la relazione pratica dell'uomo con la natura scaturisce dallo stesso meccanismo.

⁶⁰⁷ *Zus.* §252, 1198 (115).

⁶⁰⁸ Cfr. *ivi*, *Zus.* §368.

non è solo interspecifico ma anche intraspecifico. «Così, abbassando le altre a natura inorganica in un rapporto ostile, la *morte violenta* è il destino naturale degli individui»⁶⁰⁹.

3.3. *Il culmine della natura nello spirito*

Il §251 ripropone la tematica della teleologia: gli esseri naturali non sono fini in sé e per sé, ma sono innervati da una intrinseca negatività che ne causa la transitorietà e il passaggio a uno stadio più alto di realizzazione del concetto. Considerare la natura come una totalità vivente e processuale, come qui è detto, implica la sovrapposizione di due direzioni di sviluppo: con le parole di V. Verra, «è tanto unilaterale considerare un vivente soltanto nella sua funzionalità, finalità rispetto ad un altro, quanto chiuso in se stesso, poiché ogni vivente è invece un processo circolare il cui compimento si ha nel passare in un altro processo circolare in cui viene incluso»⁶¹⁰. Il *voũç* anassagoreo si salda con lo *ζῶον ἔμψυχον ἔννοον* di Platone: la natura è il vivente immortale, la cui universalità si nutre della transitorietà delle sue manifestazioni; è il sistema del tutto, di cui ogni momento è passaggio. Ogni vivente, infatti, tende a un tempo alla propria conservazione e, in quanto momento dello sviluppo, alla conservazione e al compimento dello sviluppo stesso negli ultimi gradi della natura, in particolare nell'organismo animale e nell'uomo, che è «come l'organismo più perfetto della vitalità, il grado supremo dello sviluppo»⁶¹¹. In questo senso, e in questo soltanto, l'essere naturale ha il proprio fine nell'uomo. Grazie a questa mossa teorica, è possibile a Hegel concepire l'essere naturale non come fine ultimo ricorrendo non alla finalità esterna o ad un fondamento morale del mondo, come ha fatto Kant, ma a un fine immanente, a un *voũç* che agisce nel mondo⁶¹².

L'attingimento del più alto grado della natura è per essa un processo complesso di affrancamento dalla singolarità, che qui di seguito proviamo a riassumere. V'è da dire anzitutto che il processo del genere ha come secondo momento, dopo la suddivisione in specie, la riproduzione sessuale, una relazione stavolta affermativa, originata dalla mancanza e cioè da una divisione interna, con cui le individualità del genere si concludono con le altre e riproducono sé stesse in altre individualità, egualmente immediate e transitorie, sottoposte al medesimo processo e dunque al medesimo destino. Una volta compiuta la riproduzione, la singolarità ha esaurito la propria destinazione biologica e, come accade in specie animali come le farfalle, «in quanto non ne hanno un'altra [*scil.* destinazione], con ciò stesso vanno incontro alla morte»⁶¹³. Ciò che manca nella riproduzione sessuale è la capacità

⁶⁰⁹ *Ibidem*, 367 (515).

⁶¹⁰ *Id.*, *Il sistema della vitalità in Hegel*, cit., p. 300 nt. 14.

⁶¹¹ *Zus.* §368, 1582 (519).

⁶¹² Come ben sottolineato *ivi*, a p. 302.

⁶¹³ *Enz. C.*, §370, 370 (532).

dell'individualità di conservarsi nella prole, e ciò che si genera è piuttosto una *cattiva infinità*, una semplice riproduzione lineare: il genere «che si produce attraverso la negazione delle sue differenze non esiste però in sé e per sé, ma soltanto in una serie di viventi singoli»⁶¹⁴.

Il vero e proprio affrancamento dall'immediatezza e dalla singolarità si ha nella malattia dell'organismo⁶¹⁵. L'organismo è in uno stato di malattia quando, leggiamo al §371, si verifica uno squilibrio nella sua organizzazione interna e uno dei suoi sistemi o organi «si fissa per sé e si ostina nella sua particolarità contro l'attività dell'intero», impedendone la «fluidità» e il normale funzionamento⁶¹⁶. La concezione della malattia come *crisi* dell'equilibrio intraorganico, mutuata dalla medicina antica e in particolare da Alcmeone di Crotona e da Ippocrate di Cos, era già stata elaborata nello scritto giovanile sul diritto naturale, in cui, come visto, Hegel se ne era servito per caratterizzare metaforicamente il rapporto tra totalità e parti, filosofia e scienze particolari⁶¹⁷. Più precisamente, la malattia è una condizione in cui l'individualità, non essendo in grado di corrispondere il proprio genere – la propria vita biologica –, sperimenta la propria inadeguatezza rispetto al concetto che essa istanzia: con le parole di Hegel, è uno stato di «sproporzione fra il suo essere e il suo sé»⁶¹⁸. Questo stadio può essere superato attraverso una fase di malattia acuta, in cui l'organismo, attraverso un decorso complessivo del corpo (febbre) con cui la propria attività viene ridestata, supera la particolarizzazione e dà inizio alla guarigione⁶¹⁹. Ciò che invece l'organismo non può superare è la propria, costitutiva, inadeguatezza rispetto all'universale del genere, transitorio com'è, momento di una relazione che a un tempo lo pone e lo trascende.

In generale il superamento e il trascorrere dell'inadeguatezza singola non superano l'inadeguatezza in generale, propria dell'individuo in quanto la sua idea è l'idea *immediata*, egli si trova come animale *all'interno della natura* e la sua soggettività è il concetto soltanto in sé, ma non *per se* stesso. L'universalità interna rimane perciò, contro la singolarità naturale del vivente, la potenza *negativa*, da cui subisce violenza e a cui soccombe, poiché la sua esistenza come tale non ha a sua volta quest'universalità in sé, e quindi non è la sua realtà corrispondente⁶²⁰.

Anche nella sua realizzazione più alta, nella vita organica, la natura è schiava dell'immediatezza sensibile, dell'*in sé*, e non raggiunge mai lo sdoppiamento riflessivo, l'autocoscienza, il *per sé*. L'inadeguatezza rispetto al genere è per l'organismo, dice Hegel con celeberrima espressione, «la sua

⁶¹⁴ *Zus.* §370, 1579 (532). Hegel fa giocare *Begattung*, “accoppiamento”, su *Gattung*, “genere”.

⁶¹⁵ Si vedano, sulla malattia dell'organismo: D. von Engelhardt, *Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit*, in «Sudhoffs Archiv», 59, 1975 (3), pp. 225-246, in part. p. 234 ss. (una breve rassegna bibliografica è ivi, a p. 225 nt. 1); Id., *Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff*, in M.J. Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 423-442.

⁶¹⁶ *Enz. C.*, §371, 371 (533).

⁶¹⁷ Cfr. cap. 2, §2.2.1.

⁶¹⁸ *Zus.* §371, 1596 (534).

⁶¹⁹ Non è da sottovalutare il ruolo del medicinale, evidenziato al §373: un'esteriorità dura ad assimilarsi che, agendo come stimolo, innesca nuovamente nell'organismo la dinamica dell'assimilazione e della soggettivazione che si era bloccata.

⁶²⁰ *Enz. C.*, §374, 374 (545).

malattia originaria e il *germe innato della morte*»⁶²¹. La morte biologica è il momento in cui il processo della vitalità scade in una abitudine priva di processo, l'attività si fossilizza, si intorpidisce: l'organismo cessa l'inquietudine dinamica che costituisce il suo sé, la sua soggettività⁶²². Essa è il destino naturale dell'organismo, poiché non si deve ad altro che all'organismo stesso – che è perituro in quanto è nato –, sia che questa sopravvenga per decorso ordinario della vita, cioè per invecchiamento, sia che accada per influenze esterne, le quali in ogni caso sono riconducibili a un carattere parassitario che l'individualità organica ha rispetto all'esterno: la «necessità della morte non si trova soltanto in cause singole, come in generale niente nell'organico; infatti che l'esterno sia causa dipende a sua volta dall'organismo»⁶²³. La morte è, più in generale, questo movimento logico con cui il singolo essente è posto e, in quanto è un momento unilaterale, perisce. Tutto ciò è naturale, è la regola del processo: «è la sua morte; infatti è soltanto individualità e questa è la sua determinatezza essenziale. Soltanto il genere è in una unità sola l'unità di totalità complete»⁶²⁴.

Perché l'individuo si riscatti dalla sua immediatezza, la vita organica deve logicamente tramontare in quella cosciente, grazie a cui è in grado di trascendere la propria individualità ed assumersi in qualcosa di superiore, di eterno: lo spirito, che qui per la prima volta si produce, “viene fuori”. Il risultato di questa emancipazione dall'immediatezza, che solo l'uomo può compiere, è la *coscienza*: l'uomo «*pensa*, fa suo ogni elemento spaziale e temporale, ha quindi in esso l'universalità, cioè se stesso»⁶²⁵. L'universalità non si dà solamente come qualcosa di esterno alla concrezione individuale, ma rientra in essa sotto forma di *pensiero*. Nel pensiero, nell'autocoscienza, l'essere finito si mostra adeguato al concetto e ha la sua redenzione dall'immediatezza biologica. A questo punto, l'anima è inseparabile dal corpo, l'universale dal particolare, lo spirito dalla sua manifestazione, il concetto dalla sua realtà, che ne è una espressione finalmente adeguata. Ma per accedere a questo livello, quello dello spirito, la natura deve percorrere il proprio sviluppo e la morte della sua forma più alta, l'organismo; licenziandola, la natura riconosce la propria costitutiva inadeguatezza e garantisce all'elemento logico di tornare a sé dalla sua esteriorizzazione e farsi così *universalità concreta*,

⁶²¹ Ivi, §375, 375 (546). Sulla transizione da natura a spirito si vedano: G. Marmasse, *Das Problem des Übergangs von der Natur zum Geist in Hegels Enzyklopädie*, in R. Wahsner, T. Posch (hgg), *Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2002, pp. 142–158; C. Ferrini, *Hegel on Nature and Spirit: some systematic remarks*, cit., p. 138 ss.

⁶²² Cfr. *Zus.* §375, 1609 (547): «Il vivente come singolo muore per abitudine alla vita».

⁶²³ Ivi, *Zus.* §374, 1608 (545).

⁶²⁴ Ivi, *Zus.* §375, 1609 (546).

⁶²⁵ Ivi, *Zus.* §376, 1611 (548). Cfr. C. Ferrini, *Hegel on Nature and Spirit: some systematic remarks*, cit., p. 147: «Moreover, the animal has freedom of self-movement, thus spontaneously determining “its own place”. However, though sensibility and irritability distinguish animals from plants, the animal exhibits merely the transition from one sensation, which occupies the whole of its soul, to another which dominates it equally. It has a psyche without possessing categorial mental processes of which it is aware: it has *Selbstgefühl* but not *Selbstbewußtsein*. Otherwise stated: the main subjective feature that distinguishes humans from animals is [...] the conceptual transformation of a singularity into the individuality of a ‘self’ which is *in itself and for itself universal*».

concetto che ha esistenza in un'oggettività adeguata, spirito. Come il destino dell'organismo è di perire naturalmente, destino della natura è quello di “uccidersi da sé” per fare posto allo spirito.

Al di là di questa morte della natura, da questo morto involucro *viene fuori* [*geht ... hervor*] una natura più bella, lo spirito [...] Il vivente è certo il modo supremo dell'esistenza del concetto nella natura; ma anche qui il concetto è soltanto in sé, poiché la natura esiste soltanto come ente singolo. [...] Il pensiero, come questo universale essente per sé, è ciò che è *immortale*; ciò che è mortale consiste invece nel fatto che l'idea, l'universale non è adeguato a sé. Questo è il *passaggio del naturale nello spirito*, nel vivente la natura si è compiuto e ha concluso la sua pace, in quanto si rovescia in qualcosa di superiore. Lo spirito così è venuto fuori dalla natura. Lo scopo della natura è uccidere se stessa e infrangere la sua corteccia dell'immediato, del sensibile, bruciarsi come la fenice per venir fuori ringiovanita da questa exteriorità⁶²⁶.

Come si vede, al culmine delle proprie possibilità la natura conferma il suo carattere irriducibile, quello di essere una «contraddizione insoluta» la cui unica soluzione è l'autosoppressione in una sfera più alta della realtà. Ritorna qui il tema metafisico che abbiamo analizzato in relazione al §247, e cioè lo statuto della natura come un posto dallo spirito che, in quanto è posto, è a un tempo tolto: la natura, come le sue formazioni, è un che di transitorio, un momento che nello sviluppo del concetto dimora sulla “via del ritorno”. Una volta che la filosofia della natura abbia effettuato quella *innerhalb Versöhnung* di cui si è detto, conservando l'elemento logico nel luogo della sua massima frammentazione, è possibile provvedere alla riconciliazione assoluta, che si dà nell'uomo e precisamente nelle sfere dell'uomo che superano la sua natura. Si ripete quindi la situazione teorica della *Fenomenologia dello spirito*: in quanto già da sempre posto come fine immanente dello sviluppo, come *τέλος*, lo spirito è presente all'inizio, anzi *precede* logicamente la natura, la quale sarebbe un nulla, un *non ens*, se non fosse posta *per* esso. Il “venir fuori” dello spirito dalla natura, che l'esposizione del percorso logico stabilisce, da un punto di vista logico è in realtà da invertire. Lo spirito, ponendo la natura, la *presuppone* a sé e insieme si presuppone – come *τέλος* – in essa. Il prosieguo del passo, su cui chiudiamo questa parte della nostra analisi, lo conferma.

È la potenza dello spirito libero che supera questa negatività; lo spirito è sia prima che dopo la natura, non soltanto l'idea metafisica di essa. Come fine della natura lo spirito è perciò *prima* di essa, essa è venuta fuori da lui: tuttavia non in modo empirico, ma in quanto lo spirito è già sempre contenuto in essa, che essa presuppone a sé. Ma la sua libertà infinita lascia libera la natura e rappresenta l'agire dell'idea di contro ad essa come una necessità interna, come un uomo libero dal mondo è sicuro che il suo agire è l'attività del mondo. Lo spirito quindi, derivando *dapprima* dall'immediato, ma *poi* cogliendosi astrattamente, vuole liberare se stesso, in quanto forma la natura a partire da sé; questo agire dello spirito è la filosofia⁶²⁷.

⁶²⁶ *Zus.* §376, 1611 (548).

⁶²⁷ *Ibidem*, 1611-1612 (549).

4. Nota conclusiva sulla divisione (§252)

In questa nota conclusiva non ci proponiamo di riassumere la divisione dell'idea di natura nelle tre determinazioni della meccanica, della fisica e della fisica organica e di enuclearne i momenti logici fondamentali⁶²⁸. Sia sufficiente ai nostri fini osservare che esse corrispondono ai tre regni della natura (minerale, vegetale e animale) e che, più in generale, configurano tre modalità di complessità crescente con cui in natura viene organizzata logicamente la relazione tra l'unità e la molteplicità⁶²⁹: la *singolarizzazione* (*Vereinzelnung*), cioè la molteplicità senza unità, dove le determinazioni cadono una fuori dell'altra in unità logiche giustapposte (meccanica); la *particolarità* (*Besonderheit*) o *individualità* (*Individualität*), in cui la materia si particolarizza entro unità qualitative, che pur raccogliendo le differenze, si escludono vicendevolmente (fisica); la *soggettività* (*Subjektivität*), in cui le differenze reali sono riportate all'unità per sé dell'organismo, e si dà unità *nella* molteplicità (organica). È pure doveroso notare che ogni determinazione non svanisce nelle determinazioni successive, ma viene conservata e rideterminata⁶³⁰: per esempio, lo spazio e il tempo sono le determinazioni quantitative della materia come pura estrinsecità di cui tratta la meccanica, ma esse, ovviamente, persistono nell'individualità fisica e in quella organica, dove ad essere riassorbito è proprio l'elemento di pura estrinsecità dello spazio-tempo (per l'organismo non esiste in senso stretto un "fuori"). Infine va detto che, sebbene la filosofia della natura cominci, come ogni scienza filosofica e come il conoscere in generale⁶³¹, dalle determinazioni più astratte e semplici, essa, «a differenza della scienza della logica, inizia con la pura quantità (spazio e tempo) e non con il qualitativo; questo perché la natura, a differenza dall'essere logico, non ha quale determinazione l'astrattamente primo e l'immediato, ma già essenzialmente ciò che è mediato in sé, è in modo esterno e come altro»⁶³².

Ciò che ci preme sottolineare è piuttosto il senso filosofico della *suddivisione*, che a tutta prima sembra fare contrasto con il tema hegeliano del movimento del concetto (*Bewegung des Begriffs*). Si potrebbe liquidare la questione sostenendo che l'esigenza di una "suddivisione" veniva a Hegel dall'ordine espositivo, ma non sarebbe una risposta soddisfacente. La divisione dell'idea di natura non va intesa in senso intellettualistico, come si trattasse di una serie di determinazioni rigidamente separate e giustapposte. Si avrebbe così una totalità aggregativa, o una cattiva infinità, non un intero.

⁶²⁸ Per una ricostruzione sintetica ed efficace, si vedano: V. Verra, *La filosofia della natura*, cit., pp. 275-290; G. Marmasse, *La philosophie de la nature dans l'Encyclopédie de Hegel*, cit., pp. 225-235. Si veda anche il più ampio commentario di W. Neuser, *Die Naturphilosophie (§§ 245-376)*, cit., pp. 153-197.

⁶²⁹ Questa tesi è sostenuta da W. Neuser: cfr. *ivi*, p. 150 ss.

⁶³⁰ Cfr. *ivi*, p. 151: «Dabei werden die hier gennanten Bestimmungen auch bei der weiteren Entfaltung der Begriff nicht verschwinden, sondern sie bleiben „aufgehoben“».

⁶³¹ Cfr. *WdL III*, 215 ss. (910 ss.).

⁶³² V. Verra, *La filosofia della natura*, cit., p. 276.

Va piuttosto considerata nella divisione la divaricazione dell'elemento logico, il sistema delle determinazioni che esso necessariamente e unitariamente percorre:

La divisione appare dapprima una sistemazione [*Arrangement*], qualcosa che è portato in ordine in modo esterno. La divisione deve essere il processo del concetto stesso. È il concetto stesso che pone in sé queste differenze, che si determina, si divarica e pone come identici questi distinti. La natura si sviluppa, tuttavia questo sviluppo non è un venir fuori all'infinito, non è una serie di formazioni senza una fine determinata⁶³³.

In natura, infatti, il progresso e la metamorfosi spetta al concetto, come visto, che si determina nelle formazioni naturali secondo un grado di crescente, ma mai totale, adeguatezza dell'oggettività a sé. Il fine del processo è il compimento dello sviluppo nella vita organica, compimento che garantisce l'unità del processo stesso. Cristallizzando questo processo nei suoi momenti fondamentali, otteniamo la suddivisione che abbiamo rapidamente tracciato. Ma all'interno di ciascuna determinazione, come alle spalle di ciascuna figura fenomenologica, va considerata la negatività dell'elemento logico, che procedendo a determinarsi non appaga la sua inquietudine, e avanza. Il movimento non spetta alla riflessione estrinseca e quindi a un'arbitraria disposizione della materia, ma è il movimento dell'oggetto stesso: come è detto nello *Zusatz* al §257, «non siamo noi quindi a passare soggettivamente [*scil.* dallo spazio] al tempo, ma è lo spazio stesso a passare [*übergehen*]. Nella rappresentazione spazio e tempo sono ampiamente separati, e vi abbiamo lo spazio e poi *anche* il tempo ed è questo “anche” contro cui combatte la filosofia»⁶³⁴. La filosofia deve dare conto del passaggio non come giustapposizione arbitraria, ma come deduzione logica, cioè come la relazione per cui una determinazione (p. es. il tempo) viene derivata logicamente a partire da un'altra determinazione (p. es. lo spazio), come sua opposizione, ed entrambe pervengono alla propria verità in una terza (p. es. la materia, che è unità raccolta della temporalizzazione dello spazio).

Solo se è soddisfatta questa fondamentale condizione, lo sviluppo non perde mai il proprio carattere di necessità. Il progresso logico va inteso come questo movimento doppio di esposizione e ritorno – espansione e contrazione, diremmo con Goethe – con cui il concetto si sedimenta in alcune formazioni e subito le toglie. La dialettica della natura è, in altri termini, la stessa dialettica del conoscere.

Il conoscere è la dialettica del concetto, questo non può accontentarsi di tali elementi inorganici, questo terreno gli è inadeguato, e così esso infrange la limitazione della sua sfera e dà vita alla dialettica. L'idea è la totalità, ma al tempo stesso il superamento e il ritorno alla verità più prossima, il risultato, risultato che è appunto la sfera più prossima. Questa è la necessità del passaggio, che è la vita eterna di ogni sfera per sé. Come in ogni goccia d'acqua appare l'immagine del sole, così in ogni sfera appare l'immagine del concetto⁶³⁵.

⁶³³ *Dove*, 26-27 (250). Cfr. *Zus.* §252.

⁶³⁴ *Ivi*, *Zus.* §257, 1202 (123).

⁶³⁵ *Vorl.* 1823/24, 529 (56).

Conclusioni

Al termine dell'elaborato occorre a nostro avviso guardare retrospettivamente al percorso intrapreso, per ricapitolarne gli snodi concettuali e trarne alcune conclusioni.

Il capitolo 1 è stato dedicato allo sviluppo del binomio sistematico fondamentale: natura e spirito. Lo abbiamo fatto a partire da un commento alle prime pagine dell'edizione con *Zusätze* della *Naturphilosophie* enciclopedica unitamente al testo delle introduzioni ai corsi berlinesi di filosofia della natura, dove vengono definiti lo statuto della filosofia della natura, la sua collocazione sistematica e la natura del suo oggetto. Precisamente, si è visto che l'assunzione della stessa nel novero delle scienze filosofiche, cioè nel dominio del concetto, è di fondamentale importanza perché siano garantite la completezza del sistema hegeliano e l'attendibilità della identità da lui posta tra l'essere e il pensabile. In questo senso, abbiamo visto come occorra per Hegel smarcarla dalle trattazioni di ispirazioni schellinghiano-romantica, che l'hanno deformata in un formalismo privo di concetto e l'hanno screditata al punto che è messo in dubbio il suo statuto di scienza. Il lavoro di riappropriazione della natura all'elemento logico è descritto da Hegel, a partire dalle bozze sistematiche jenesi, come un "portare alla luce il nascosto", difficile compito che spetta allo spirito pensante; un rinvenimento della sua struttura interna e non manifesta che faccia della natura non il luogo della disgregazione e della varietà multiforme, né tantomeno un enigma, ma alcunché di intelligibile, dotato di una struttura razionalmente concepibile. In questo senso, abbiamo visto come la natura, quanto al suo statuto ontologico, non sia una datità irrelata ma sia logicamente dipendente dallo spirito, che nell'attività della propria autoproduzione trascorre in modo essenziale presso il proprio altro, lo pone e lo riacquisisce a sé, attraverso un processo dialettico che Hegel interpreta come di reciproca liberazione. La lettura del frammento *Das Wesen des Geistes...* (1803) è risultato di grande importanza nella caratterizzazione di questa dialettica come necessaria all'autoposizione dello spirito, per quanto a quest'altezza manchi la definizione di un processo triadico articolato in idea, natura e spirito, che sarà raggiunto soltanto nell'*Enciclopedia filosofica* di Norimberga (1808-09) e, in modo definitivo, nelle *Encyclopedie* di Heidelberg (1817) e Berlino (1827, 1830).

Il capitolo si conclude con alcune osservazioni preliminari sui "modi di considerare" la natura, la cui trattazione abbiamo accostato da un lato alla dialettica fenomenologica delle figure della coscienza, dall'altro ai paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia*, dove la filosofia è definita come una rideterminazione riflessiva degli atteggiamenti ordinari della coscienza e come un portare a verità, in forma concettuale, le rappresentazioni. Ci preme qui richiamare tre punti: a) attraverso la riflessione sui modi irreflessi della coscienza, sulle loro aporie così come sui loro presupposti impliciti, la

Naturphilosophie riceve una giustificazione (*Rechtfertigung*) epistemologica che costituisce una via di accesso alternativa, ma non sostitutiva, alla sua fondazione (*Gründung*) nell'elemento logico; b) l'insufficienza intrinseca delle *Betrachtungsweisen* dipende da una errata concezione del rapporto tra uomo e natura come tra termini esteriori ed irriducibili, posti in opposizione e non in relazione, risultando nell'assoggettamento dell'oggetto e dunque nel dominio dell'uomo sulla natura; c) i "modi di considerare" la natura sono propri dell'uomo in quanto tale, poiché definiscono tre modalità originarie della propria relazione con l'esteriorità naturale, ma ricevono da Hegel una connotazione storica che ne fa paradigmi interpretativi di determinate figure di civiltà.

Il capitolo 2 è dedicato all'analisi approfondita delle *Betrachtungsweisen* e dei mondi concettuali in esse implicati, per la ricostruzione dei quali abbiamo attinto ad altri luoghi dell'opera hegeliana. In particolare, il rapporto pratico configura un utilizzo strumentale dell'essere naturale, che viene impiegato come mezzo per la soddisfazione dei bisogni umani. Hegel definisce questa modalità relazionale "teleologia", o "finalità esterna", ed intende sostituire a questa la "finalità interna" come paradigma per la comprensione del vivente. Allo sfondo di questa operazione sta un complesso utilizzo di Kant ed Aristotele, così riassumibile: se è vero che Kant ha ridestato una concezione speculativa del vivente attraverso il riconoscimento dell'irriducibilità della finalità organica a quella meccanica, è pur vero che egli, coerentemente con i presupposti del suo pensiero, ha limitato tale "forza formatrice" a una condizione soggettiva della conoscenza e l'ha riferita a un fondamento morale del mondo, privandosi con ciò dell'elemento più vero della propria ricerca: l'idea, che nella vita riconosce la propria prima e immediata manifestazione. Occorre dunque tornare ad Aristotele, alla sua comprensione dell'essere naturale come essere che opera istintivamente in funzione di un fine immanente, e rielaborare la sua nozione di ἐντελέχεια come l'universale logico della vita, che agisce all'interno delle sue specificazioni in modo tale che ogni momento del processo sia posto in vista della conservazione e della realizzazione della totalità del processo. L'organismo animale, culmine della *scala naturae*, è l'istanziamento concreto di questa processualità circolare, che secondo Hegel prefigura a livello elementare quella dello spirito: l'organismo è soggettività, che permane nell'alterità e torna a sé dalla negazione, in essa producendosi e conservandosi. Qui sta il punto: la relazione che l'organismo configura con l'esteriorità è negativo, poiché questa retrocede a materia da assimilare in vista della produzione del sé. Nel rapporto pratico con la natura, allora, vediamo che l'uomo si comporta secondo questa stessa logica negativa nei confronti dell'esteriorità, cioè si comporta *in modo animale*, pur esprimendo la sua naturalità nelle più alte potenzialità e strategie (tecnica). Diversamente dall'animale, l'uomo può mediare la dialettica del bisogno attraverso a) il lavoro, b) il riconoscimento di un'alterità inassimilabile, cioè di un'altra autocoscienza, conseguentemente c) l'instaurazione di una autocoscienza universale, cioè di una società etica non

conflittuale. Soprattutto, l'uomo può, in quanto spirito, imprimere l'eternità nella ripetizione indefinita e indifferente di stati in cui vive l'animale. Tuttavia, tutto questo si ottiene a un livello superiore di relazione, non nella sfera naturale della soddisfazione dei bisogni. Perché l'oggetto del rapporto, la natura, sia riscattato da questa considerazione unilaterale, occorre sospendere il desiderio di consumo ed accedere a una comprensione disinteressata dell'oggetto.

È questo l'intento originario del rapporto teoretico, quello proprio delle scienze naturali. Abbiamo visto che il confronto con le scienze è un motivo trasversale all'opera di Hegel, il quale entrò in un dialogo in costante aggiornamento con le scienze del suo tempo. Con estrema sintesi, si può affermare che quello delle scienze è un lavoro necessario ma non autosufficiente, preliminare a una rideterminazione del proprio materiale che la filosofia può e deve mettere in atto. La filosofia della natura, infatti, riceve il proprio contenuto dalle scienze empiriche – in ciò sta la garanzia del suo *inveramento* nel mondo del *Dasein*, ma anche la sua stretta dipendenza dalle stesse scienze – ed opera rispetto a queste un rimaneggiamento delle categorie e dei presupposti metafisici, in modo tale che le scienze vengano integrate nella filosofia e guadagnino così il grado massimo di scientificità, quello del concetto. Questa rideterminazione, che Hegel mette a punto già nello scritto jense sul diritto naturale per poi completarla nell'*Enciclopedia*, consiste soprattutto in un riorientamento del rapporto tra universale e particolare, legge e fenomeno, concetto e oggetto, in modo tale che questo, l'oggetto, non sia l'istanziamento puramente formale di una legge, ma sia dedotto in modo logico e necessario dallo sviluppo concettuale complessivo: il movimento del concetto, secondo Hegel, deve farsi uno col movimento dell'oggetto perché venga mostrata la sua intelligibilità. Il limite delle scienze è infatti, oltre che l'arbitrarietà dei presupposti, principalmente la reciproca separazione tra particolare e universale, soggetto e oggetto; conseguentemente, l'assenza di necessità nel rapporto che viene istituito tra l'uno e l'altro, così come tra i particolari stessi dell'esperienza. Il tentativo di mediare la distanza tra soggetto e oggetto – ciò che fa delle scienze modi dell'intelletto, non della ragione – con le infinite trovate di cui dà prova la ragione osservatrice (la descrizione, la classificazione, l'esperimento) non ne eliminano la fondamentale contraddizione, che è la stessa del modo teoretico e dunque delle scienze in generale: quella di trovare nell'oggetto nient'altro che le forme del soggetto. Anche il teoretico, come il pratico, si risolve in un assoggettamento dell'oggetto.

L'intuizione vivente della natura – dietro cui troviamo Goethe, i *Naturphilosophen* romantici e la temperie culturale gravitante intorno a Jacobi e Hölderlin, aderita peraltro dal giovane Hegel – tenta di riscattare la natura dalla frammentazione “elementare” in cui l'hanno gettata le scienze, accede all'unità della totalità natura e alla sua vita, ma il tutto vivente è qui *sentito* in una specie di esorbitazione della soggettività, e non razionalmente dedotto e giustificato: il tutto non è stato

razionalmente mediato con le parti, e la sua unità è stata conclusa unilateralmente. Sta alla filosofia raccogliere l'intero che questa figura ha intuito e portarlo a verità in forma concettuale, pensare il concetto della vita naturale o, piuttosto, *pensare la vita come concetto*. Da una parte, questo è possibile perché la vita naturale, in quanto processualità circolare e autofinalistica, presenta la medesima forma del concetto è ad esso permeabile: l'interno della natura non è un al di là per il pensiero, che anzi vi rinvia se stesso. D'altra parte, il pensiero può cogliere la vita perché capace di rompere la non contraddittorietà dell'intelletto e farsi pensiero della contraddizione, pensiero vivente. La *comprensione* concettuale della natura comporta infine, rispetto alle figure precedenti, il ristabilimento dell'equilibrio tra soggetto e oggetto, la liberazione (seppur parziale) della natura dalla sua contingenza e la sua introduzione nella libertà del concetto.

Una volta poste queste premesse, il capitolo 3 è stato dedicato all'esposizione del concetto di natura, per come Hegel lo presenta nei §§247-252. Si tratta del cuore teorico della *Naturphilosophie*, il suo impianto fondamentale. In primo luogo, abbiamo analizzato la definizione hegeliana della natura come luogo dell'alterità e dell'esteriorità rispetto all'idea (§247). La natura è l'altro dell'idea, il suo negativo, il che rimanda alla chiusura della logica e alla "decisione" dell'idea di licenziarsi da sé e disperdersi nel dominio dell'esteriorità, così come alla matrice metafisica e teologica della *Naturphilosophie* hegeliana. La natura è il negativo dell'idea, *prius* metafisico, e ha lo statuto di un che di posto da Dio, di una negazione che deve essere a sua volta negata perché sia possibile il ritorno di Dio a se stesso come spirito, come uomo: da questo punto di vista, la riconciliazione immanente che la filosofia compie liberando in essa l'elemento logico è funzionale alla riconciliazione assoluta che si dà nel Figlio, nell'uomo. Questo discorso si lega alla ricezione hegeliana del *Timeo*, in cui egli vede tematizzata la creazione del mondo non come evento temporale, ma come posizione logica già da sempre in atto, in particolare come la dotazione del generato di un ordine razionale e intelligibile. La natura è poi il luogo dell'esteriorità a) perché l'elemento logico vi si dà come un interno, che essa disperde in una inesauribile trama di contingenze esterne, b) perché i suoi membri sono l'uno esterno all'altro, giustapposti in una serie e reciprocamente indifferenti: solo il concetto può configurare il nesso interno e sistematico che pone ciascun membro come momento del processo della totalità.

In secondo luogo, abbiamo sviluppato la "chiave di lettura" della *Naturphilosophie* hegeliana, cioè i §§248 e 250. Sinteticamente, la natura è il luogo della *necessità* e della *contingenza*, ove la necessità è da intendersi come la necessità meccanica e naturale (la categoria logica della necessità *accidentale*). La sua riappropriazione al concetto comporta una necessitazione del contingente, ma tale necessitazione non è ultimativa, poiché la natura conserva un carattere di irriducibilità al concetto: l'elemento logico costituisce l'impalcatura concettuale dell'essere naturale, la sua struttura

fondamentale, ma la regolarità che esso individua si espone sempre all'eccezione, all'irregolarità (mostri, anomalie), alla varietà inesauribile ed imprevedibile delle circostanze. (Anche in questo caso, agisce un'impalcatura teorica che deriva a Hegel da Platone e soprattutto da Aristotele attraverso la mediazione scolastica). Questo stabilisce in modo inequivocabile il limite della filosofia della sua natura, cioè la portata del suo compito, così come il carattere "contraddittorio" e "impotente" della natura rispetto all'elemento razionale, che sta in essa come nel negativo di se stesso e non vi può mai giungere alla sua realizzazione adeguata, alla trasparenza completa. La filosofia della natura non pretende dedurre l'interezza dell'essere naturale, né potrebbe farlo: ciò che si può rinvenire, *dappertutto*, in natura non è la pienezza del concetto ma le sue *tracce*. Conseguentemente, l'uomo sta infinitamente più in alto della natura perché esso, ed esso soltanto, è un medio adeguato dello spirito, dell'eterno: per questo la natura va considerata divina nella misura in cui è l'Altro di Dio, ma non va divinizzata e soprattutto non va innalzata al di sopra dell'uomo, in cui sta la vera libertà.

Infine, dopo una sommaria ricostruzione del dibattito settecentesco sulla continuità o sulla discontinuità in natura, abbiamo analizzato le critiche di Hegel alla dottrina dell'evoluzione e delle metamorfosi e abbiamo analizzato la sua concezione della natura come sistema graduale (§249), in cui la metamorfosi spetta non all'elemento empirico ma al concetto, che progredisce secondo gradi di crescente complessità e adeguatezza a sé, transitando da una determinazione all'altra – il passaggio è un superamento dialettico, non una soppressione – in una costitutiva tensione alla propria realizzazione. Il suo è un progresso continuo ma non lineare, animato dall'energia dialettica che costituisce il concetto e che diventa il movimento stesso dell'oggetto, di modo che il passaggio da un grado all'altro non sia un affiancamento arbitrario ma una deduzione logica, necessaria. (Eguale la divisione dell'oggetto della trattazione, su cui abbiamo concluso, è ammissibile nella misura in cui esprime la divaricazione del concetto in sé stesso, la sclerotizzazione provvisoria del suo movimento ma non il prodotto di una partizione soggettiva e arbitraria). Il sistema di gradi ha il suo vertice nell'organismo animale, in cui la vita naturale raggiunge la massima complessità della propria organizzazione concettuale, la *soggettività*. Nella morte biologica, suo destino naturale, l'organismo, schiavo com'è dell'immediatezza sensibile e del processo indistinto della vita, rivela l'inadeguatezza da cui è inguaribile, quella rispetto all'universale. La piena adeguatezza si raggiunge con l'autocoscienza, ma questo livello è inattingibile per la natura, che ha nell'immediatezza e nell'esteriorità al concetto il suo invalicabile limite. Il suo contraddittorio destino è, dunque, quello di togliersi da sé perché sorga "una creatura più bella", lo spirito. A questo punto, lo spirito è sulla via metafisica del ritorno dalla negazione.

Veniamo con ciò alle conclusioni. Crediamo sia possibile individuare all'interno dell'elaborato, come anticipato nell'introduzione, due linee fondamentali, logicamente intrecciate.

La prima linea teorica riguarda la relazione tra natura e spirito. Tale relazione è essenziale tanto all'uno quanto all'altro membro, da una parte perché lo spirito deve necessariamente trascorrere presso la sua negazione per acquisirsi alla propria identità (speculativa e dialettica, non statica e autoreferenziale), d'altra parte perché ciò che la natura è, lo è per lo spirito pensante, per un soggetto che conosce e che ne produce la sua intelligibilità. Da questo punto di vista, essa rivela una specie di sudditanza ontologica rispetto al pensiero, perché senza che questo ne produca una comprensione razionale la natura versa in una condizione di disgregazione, irregolarità, indistinzione. Il rinvenimento della struttura concettuale interna della natura, che questa tende ad occultare e a disperdere, è da intendersi però come un coglimento del movimento logico che l'essere naturale compie in se stesso, non come un assoggettamento – pratico o teoretico – al soggetto empirico né tantomeno come un'intuizione del tutto. Il lavoro del concetto penetra l'essere naturale e trova che un nesso razionale agisce al suo interno e che è possibile produrne una comprensione unitaria e graduale che sviluppi le forme più concrete a partire da quelle più astratte. La concettualizzazione della natura è per Hegel una pratica di liberazione della natura dalla sua immediatezza ed è intesa come la riconciliazione che l'elemento logico porta in atto nel terreno ad esso più refrattario, perché sia garantita la possibilità del completamento dello sviluppo logico (la natura è infatti destinata a togliersi da sé per fare posto alla sua verità, l'uomo). Da questo punto di vista, i limiti dell'atteggiamento ordinario dell'uomo derivano da un'errata concezione del *rapporto*, inteso come *separazione* e non come *relazione*. Nella comprensione filosofica, invece, ciò che innanzitutto scompare è la rigida divisione tra pensiero ed essere, tra soggetto e oggetto.

La seconda linea teorica riguarda il modo effettivo con cui la comprensione filosofica si attua in natura. Essa si esercita su un oggetto che manifesta il grado massimo di estraneità e refrattarietà al concetto: caratteristiche risultanti dalla posizione metafisica della natura come altro dell'idea. Infatti, l'essere della natura va collocato nell'equilibrio che intercorre tra l'irriducibile alterità all'elemento logico e la permeabilità ad esso, cosicché ne sia preservato il carattere di estraneità all'idea senza per questo derivarne la sua totale irrazionalità. La necessitazione del contingente che la comprensione concettuale produce, difatti, la sua deduzione logica, è per forza di cose non definitiva, esposta al fallimento, poiché la varietà di contingenze a cui la natura costantemente espone se stessa è inesauribile dal concetto. Per esempio: l'organismo si espone a un complesso groviglio di circostanze esteriori che una comprensione filosofica non può del tutto “mettere in conto”; la natura, in quanto tecnica che opera in vista di un fine, si sbaglia e genera in continuità anomalie e “mostri”; la scala

della natura mostra un gran numero di casi limiti e di determinazioni ibride. L'impotenza della natura rispetto al logico segna anche, per esplicita ammissione di Hegel, i confini della filosofia. L'accusa invalsa in molti critici, a cominciare dal richiamato sig. Krug, secondo cui Hegel vorrebbe dedurre *integralmente* l'essere naturale a partire da pure determinazioni di pensiero, non è valida.

L'esteriorità naturale all'idea, poi, è una categoria vantaggiosa se connessa con un altro punto che abbiamo esaminato, cioè il lavoro delle scienze. Le scienze, infatti, producono una precomprensione della natura, una sua prima organizzazione, che finisce nelle mani della filosofia e viene da questa rideterminata "speculativamente". Proprio nell'irriducibilità dell'essere naturale all'elemento logico si può individuare lo spazio logico in cui le scienze possono e devono operare: esse sono chiamate a mediare l'area liminale tra la regolarità e l'imprevisto perché l'imprevisto venga, fintantoché è possibile, riassorbito in una legge. Il processo di comprensione dell'esperienza sembra dunque articolarsi come segue: esperienza – spiegazione (precomprensione) scientifica – comprensione filosofica. In questo modo, sono contemporaneamente garantiti l'inveramento nell'esperienza, che è il presupposto della filosofia e l'antidoto alle deduzioni aprioristiche del reale, e la necessità del concetto. Il fisico e il filosofo vedono così ripristinato, coerentemente con gli auspici di Hegel e di Michelet, il sodalizio aristotelico: la fisica viene veramente riassorbita nella filosofia come *fisica razionale* ed è intenta insieme a quella ad una comprensione complessiva del mondo naturale.

Dalla notevole importanza giocata dal primo tema, quello della relazione tra natura e spirito, in funzione del secondo, siamo stati indotti a riservarvi una trattazione autonoma nel primo capitolo e ad assumerlo come sottotesto nell'analisi delle *Betrachtungsweisen*. Il punto di saldatura tra i due momenti sta nella definizione hegeliana della comprensione filosofica come pensiero del vivente e rinvenimento dell'interno della natura, della sua concettualità non manifesta.

Abbiamo trovato che la determinazione hegeliana della natura è intrinsecamente connessa alla sua collocazione sistematica e ai rapporti logici che la *Naturphilosophie* intrattiene con le altre parti del sistema. Conseguentemente, abbiamo creduto che il modo più opportuno per cogliere nella sua interezza il problema hegeliano della natura fosse quello di ritrovare radunati nella sistemazione enciclopedica i momenti principali di uno sviluppo teorico cominciato a Jena e disseminato di episodi significativi lungo la trentennale elaborazione filosofica di Hegel. A livello metodologico, pertanto, abbiamo seguito l'esposizione enciclopedica e, seppure in virtù di un riordinamento del materiale, gli *Zusätze* di Michelet unitamente ai testi delle introduzioni ai corsi berlinesi di filosofia della natura, che registrano variazioni molto interessanti rispondenti a un'elaborazione teorica sempre in corso. Il ricorso ad altri luoghi dell'opera hegeliana (principalmente gli scritti giovanili, gli scritti di Jena, la *Fenomenologia dello spirito*, la *Scienza della logica*, l'*Estetica*, le *Lezioni di storia della filosofia*) è

stato volto all'individuazione di momenti nevralgici nello sviluppo di determinate costellazioni concettuali, senza la pretesa di appiattare le diverse fasi della pratica teorica hegeliana su un'intensa e irreale continuità (come abbiamo più volte notato, negli scritti di Jena non è presente la tripartizione sistematica e nella *Fenomenologia* è presentato il punto di vista della coscienza; tutto questo scompare nello sviluppo del sistema, per quanto il punto di vista coscienziale ritorni, sotto altre spoglie, nei comportamenti ordinari dell'uomo con la natura). Inoltre, si è ritenuta imprescindibile una spiegazione delle fonti hegeliane e del loro utilizzo, giudicando anche, talora, la parzialità o l'imparzialità della ricezione: in questione sono stati principalmente gli scritti fisici e biologici di Aristotele, la *Critica della capacità di giudizio* di Kant, il *Timeo* di Platone e, in misura minore, gli scritti naturalistici di Goethe.

Intendiamo concludere con il brano che Michelet ha inserito al termine della *Naturphilosophie*, a nostro avviso di grande utilità nel ricapitolare, attraverso le parole di Hegel, il percorso intrapreso.

In tal modo abbiamo condotta la nostra considerazione della natura fino al suo limite. Lo spirito che ha colto se stesso vuole conoscersi anche nella natura, superare nuovamente la perdita di sé. Soltanto questa conciliazione dello spirito con la natura e con la realtà è la sua vera liberazione [...]. Questa liberazione dalla natura e dalla sua necessità è il concetto della filosofia della natura. Le figure della natura sono soltanto figure del concetto, tuttavia nell'elemento dell'esteriorità le cui forme, certo, come i gradi della natura sono fondate nel concetto; ma [...] è ancor sempre non l'essere presso di sé del concetto come concetto. La difficoltà della natura consiste precisamente nel fatto che da un lato il materiale è così spettrale rispetto all'unità del concetto e poi che lo spirito deve fare i conti con il dettaglio da cui viene messo in questione, un dettaglio che è un sempre maggiore accumularsi di dettagli. Ma ciononostante *la ragione deve confidare in se stessa, convinta che nella natura il concetto parla al concetto* e la vera figura del concetto, che si trova nascosta sotto l'estrinsecità reciproca delle figure infinitamente numerose, le si mostrerà. [...] Lo scopo di queste lezioni è dare un'immagine della natura per soggiogare questo Proteo, trovare in questa esteriorità soltanto lo specchio di noi stessi, vedere nella natura un libero riflesso dello spirito, conoscere Dio non nella considerazione dello spirito, ma nella sua esistenza immediata⁶³⁶.

⁶³⁶ Zus. §376, 1612 (549); corsivo nostro.

Bibliografia

A. Fonti primarie

Opere di Hegel

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der «Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften» in Verbindung mit der «Deutschen Forschungsgemeinschaft», 30 Bd., Hamburg: Meiner, 1968 –. Vi abbiamo consultato:

- *FS I: Frühe Schriften I*, GW 1, hrsg. von F. Nicolin u. G. Schüler, 1989; tr. it. in *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli: Orthotes, 2015, pp. 23-415.
- *Diff.: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in GW 4, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner u. O. Poggeler, 1968, pp. 1-92; tr. it. in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano: Mursia, 1971, pp. 3-120.
- *DN: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, ivi, pp. 417-485; tr. it. in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari: Laterza, 1962, pp. 3-125.
- *Entwürfe: Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, GW 5, hrsg. von M. Baum u. K.R. Meist, 1998; in part. *Idee des absoluten Wesens*, pp. 262-265; *System der Sittlichkeit*, pp. 277-362 (tr. it. *Sistema dell'eticità*, a cura di A. Tassi, Brescia: Morcelliana, 2016); *Das Wesen des Geistes*, pp. 370-373.
- *JS I: Jenaer Systementwürfe I*, GW 6, hrsg. von K. Düsing u. H. Kimmerle, 1975; tr. it. delle pp. 265-331: *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari: Laterza, 1984, pp. 3-65.
- *JS II: Jenaer Systementwürfe II*, GW 7, hrsg. von R.-P. Horstmann u. J.H. Trede, 1971; tr. it. pp. 3-178: *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Trento: Verifiche, 1982.
- *JS III: Jenaer Systementwürfe III*, GW 8, hrsg. von R.-P. Horstmann, 1978; tr. it. pp. 3-184: *La filosofia della natura. Quaderno jenese 1805-06*, a cura di A. Tassi, Milano: Guerini Associati, 1994.ì; tr. it. pp. 185-287: *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 69-175.

- *PhG: Phänomenologie des Geistes*, GW 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, 1980; tr. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino: Einaudi, 2008.
- *WdL II: Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, GW 11, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, 1978, pp. 233-409: *Die Lehre vom Wesen*; tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, vol 2, Bari: Laterza, 1968, pp. 433-646.
- *WdL III: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, GW 12, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, 1981; tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. 2, pp. 647-957.
- *Zum M.: Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, ivi, pp. 259-298; tr. it. di L. Illetterati, *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, Trento: Verifiche, 1996.
- *Enz. A: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, GW 13, hrsg. von W. Bonsiepen u. K. Grotzsch, 2001; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Trento: Verifiche, 1987.
- *Über Solger's Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in GW 16, *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, hrsg. von F. Hogemann, 2001, pp. 77-128; tr. it. *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di G. Pinna, Napoli: Liguori, 1990, pp. 45-112.
- *Enz. C: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, GW 20, hrsg. von W. Bonsiepen u. H.C. Lucas, 1992; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di B. Croce, Bari-Roma: Laterza, 2002. Per la traduzione della *Naturphilosophie* (§§245-376) ci siamo avvalsi della traduzione di V. Verra in *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Napoli-Salerno: Orthotes, 2023.
- *WdL I: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, GW 21, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, 1985; tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. 1.
- *Vorl. 1819/20: Wintersemester 1819/20. Nachschrift Johann Rudolf Ringier mit Varianten aus der Nachschrift Gottfried Bernhardy in Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Nachschriften zu den Kollegien den Jahre 1819/20, 1821/22, 1823/24*, GW 24.1, hrsg. von W. Bonsiepen, 2012, pp. 3-181.
- *Vorl. 1821/22: Wintersemester 1821/22. Nachschrift Boris von Uexküll mit Varianten aus zwei anonymen Nachschriften*, ivi, pp. 183-470; tr. it. *Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22*, a cura di M. Del Vecchio, Milano: Franco Angeli, 2008.

- *Vorl. 1823/24: Wintersemester 1823/24. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim mit varianten aus der Nachschrift Romuald Hube*, ivi, pp. 471-752; tr. it. *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, a cura di M. Del Vecchio, Milano: Franco Angeli, 2009.
- *Vorl. 1825/26: Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Nachschriften zu den Kollegien den Jahre 1825/26 und 1828*, GW 24.2, hrsg. von N. Hebing unt. Mitarbeit von W. Bonsiepen, 2014: *Nachschrift Moritz Eduard Pinder mit Varianten aus der Nachschrift Heinrich Wilhelm Dove*, pp. 755-932.
- *Zus.: Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Sekundäre Überlieferung* (d.h. *Zusätze aus Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Zweiter Theil*, hrsg. von C.L. Michelet, Berlin: Duncker und Humblot, 1842), GW 24.3, hrsg. von N. Hebing, 2016; tr. it. *Filosofia della natura*, cit.

Ält.: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus in Werke, Bd. 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Surkhamp, 1979, pp. 234-237; tr. it. *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Pisa: ETS, 2007.

Äst: Ästhetik, 2 Bd., hrsg. von F. Bassenge mit einer Einführung von G. Lukàcs, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt GmbH, 1955; tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro: *Estetica*, a cura di N. Merker, Torino: Einaudi, 1967.

Briefe I: Briefe von und an Hegel, Bd. 1: 1785-1812, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1969; tr. it. *Epistolario I*, a cura di P. Manganaro, Napoli: Guida, 1983.

Bern.: Die Vorlesung von 1819/20 (Nachschrift von Gottfried Bernhardy), *Naturphilosophie*, Bd. 1, hrsg. von M. Gies in Verbindung mit K-H. Ilting, Napoli: Bibliopolis 1982; tr. it. *Filosofia della natura. La lezione del 1819-20*, a cura di M. Del Vecchio, Milano: FrancoAngeli, 2007.

Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1955.

Diss.: Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen, hrsg. von W. Neuser, Weinheim: Acta Humanoria, 1986; tr. it. *Le orbite die pianeti*, a cura di A. Negri, Bari: Laterza, 1984.

Dove: Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove in Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripten, Bd. 17, hrsg. von K. Bal u. G. Marmasse u. T. Posch u. K. Vieweg, Hamburg: Meiner, 2007; tr. it. della *Einleitung* in *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, cit., *Appendice* (pp. 235-255).

Enz. 30: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Mit den mündlichen Zusätzen, in *Werke*, Bd 8-10, Frankfurt. a.M.: Surkhamp, 1970, tr. it: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: Utet, 1981; *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino: Utet, 2002; *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino: Utet, 2000.

Hegel's Philosophy of Nature, translated by A. V. Miller, with a foreword by J. N. Findlay, Oxford: Clarendon Press, 1970.

Leçons sur Platon 1825-1826. Texte inédit présenté en bilingue; introduction, édition, traduction et notes par J-L. Vieillard-Baron, Paris: Aubier-Montaigne, 1976; tr. it. *Lezioni su Platone 1825-26*, Milano: Guerini e Associati, 1995.

Nohl: Hegels theologische jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen: Mohr, 1907; tr. it. *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro ed E. Mirri, Napoli: Guida, 1972.

Petry: Philosophy of Nature, with by. M. Petry, London and New York: Allen and Unwin, 1970; reprinted by London and New York: Routledge 2002.

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von G. Lasson, Leipzig: Meiner, 1913; tr. it. *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. Cesa, Torino: Einaudi, 1972.

Prop.; Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht, 1808-1816 in Sämtliche Werke, Bd. XXI, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner: Leipzig, 1938; tr. it. *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze: La Nuova Italia, 1977.

Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801/1802). Zusammenfassende Vorlesungen von I.P.V. Troxler, hrsg. von K. Düsing, Köln: Dinter, 1988.

VGPh I, II, III: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erste Theil, Zweiter Theil, Dritter Theil in Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten Werke, 2 verbesserte Aufl., Bd. XIII-XV, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin: Duncker und Humblot, 1840-1844; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna: *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., Firenze: La Nuova Italia, 1964 ss.

VGPh 1825/26 (I, II, III, IV): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripten, Bd. 6-9, hrsg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1986-1996; tr. it. parziale: *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, a cura di R. Bordoli, Bari-Roma: Laterza, 2013, VI rist. 2022.

Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. von G. Lasson, Hamburg: Meiner, 1966; tr. it. delle pp. 1-134: *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Bari: Laterza, 1970.

Opere di altri autori

Aa. Vv., *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. Vimercati, Milano: Bompiani, 2015.

Anonimo, *Entwurf einer nach der mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten allgemeinen Naturgeschichte* (1780), riportato in A. Thielenmann, *Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert*, in «Zoologische Annalen», III, 1910, pp. 188-230.

Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino: UTET, 1996.

Bacon F., *The works of Francis Bacon*, 7 voll., London, 1889-1892.

Buffon C., *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749), tr. it. *Storia naturale, generale e particolare*, a cura di M. Renzoni, Torino: Bollati Boringhieri, 1959.

Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29), 3 Bd., tr. it. di E. Arnauld, *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., Firenze: La Nuova Italia, 1967.

Goethe J.W., *Gedenkausgabe, Briefe und Gespräche*, hrsg. von E. Beutler, 26 Bd., Zürich: Artemis, 1948 ss.

–, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, 1^a ed. Gotha: Wilhelm Ettinger, 1790; tr. it. *Metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Milano: Guanda, 1983.

–, *Allerdings. Dem Physiker in Werke. Berliner Ausgabe*, Bd. 1, hrsg. von S. Seidel, Berlin: Aufbau, 1960, pp. 554-555; tr. it. in *Tutte le poesie*, Milano: Mondadori, 1989, pp. 1030-1031.

–, *Studie nach Spinoza* ivi, Bd. 18, pp. 141-143; tr. it. in *Metamorfosi delle piante*, cit., pp. 123-125.

–, *Naturlehre*, in *Die Schriften zur Naturwissenschaft* (Leopoldina Ausgabe), Bd. XI, bearbeitet von D. Kuhn u. W. von Engelhardt, Weimar: Böhlau, 1970, pp. 27-32; tr. it. *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Torino: UTET, 1958, pp. 21-27.

Herder J.G., *Kritische Wälder. Viertes Wäldchen*, in *Sämtliche Werke*, Berlin 1878, rist. a c. di B. Suphan, Hildesheim: Olms, 1994.

Hölderlin F., *Der Rhein*, in *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, hrsg. von F. Beissner, Stuttgart: Kohlhammer, 1943-1985, Bd. II, 1; tr. it. di G. Vigolo, *Il Reno*, in *Poesie*, Torino: Einaudi, 1963, p. 143 ss.

–, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, ivi, Bd. III; tr. it. *Iperione o l'eremita in Grecia*, a cura di L. Balpiani, Milano: Bompiani, 2015.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. Ausgabe Bd. III, 2 Aufl., Berlin: Reimer, 1912; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza, 1983.

–, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak. Ausgabe Bd IV, 2 Aufl., Berlin: Reimer, 1911; tr. it. di L. Galvani, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Urbino: Cappelli, 1959.

KU: –, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. Ausgabe Bd. V, 2 Aufl., Berlin: Reimer, 1913, pp. 165-485; tr. it. *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano: Rizzoli, 2020.

–, *Werke in zwölf Bänden*, 12 Bd., Frankfurt a.M.: Surkhamp, 1977.

–, *Epistolario filosofico 1761-1800*, a cura di O. Meo, Genova, Il melangolo, 1990.

Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, 2 Beide, Tübingen: Mohr, 1921-1924; tr. it. (condotta sulla 2^a ed. 1961) di R. Pettoello, *Da Kant a Hegel*, 2 voll., Brescia: Morcelliana, 2021.

Leibniz G.W., *Über das Kontinuitätsprinzip. (Aus einem Briefe von Leibniz an Varignon)*, in *Philosophische Werke*, hrsg. von A. Buchenau u. E. Cassirer, Bd. II, 2. Aufl., Leipzig: Meiner, 1924, pp. 75-78; tr. it. in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino: Utet, 1968, vol. II, pp. 767-770.

–, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Paris: Flammarion, 1921.

–, *Monadologie*, in *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Discours de métaphysique; Monadologie; Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, hrsg. von U.J. Schneider, Hamburg: Meiner, 2002; tr. it. *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Milano: Bompiani, 2001.

Lafargue P., *Das Recht auf Faulheit und persönlichen Erinnerungen an Karl Marx*, Frankfurt-Wien: Europäische Verlagsanstalt, 1966.

Linnaeus Carolus, *Philosophia Botanica in qua explicantur fundamenta botanica cum definitionibus partium, exemplis terminorum, observationibus rariorum*, 1a ed., Stockholm: Kiesewetter – Amsterdam: Chatelain, 1751.

Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, collated and annotated by A. Campbell Fraser, New York: Dover, 1959; tr. it. *Saggi sull'intelletto umano*, a cura di C. Pellizzi, Bari: Laterza, 1972.

Michelet K.L., *Vorrede a G.W.F. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe...*, cit., Bd. VII: *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Theil*, hrsg. von K.L. Michelet, Berlin: Duncker & Humblot, 1842, pp. V-XXVI; tr. it. *Filosofia della natura*, cit., pp. 71-85.

Platone, *Timeo*, con una introduzione di F. Ferrari, testo, traduzione e commento di F.M. Petrucci, Milano: Mondadori, 2022.

Rosenkranz K., *Hegels Leben*, Berlin: Dunckler und Humblot, 1844; tr. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Firenze: Vallecchi editore, 1966; tr. it. pp. 431-566: *Aforismi jenensi: Hegels Wastebook, 1803-1806*, a cura di C. Vittone, Milano: Feltrinelli, 1981.

Rousseau J.J., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond, Paris: Bibliothèque de la pléiade, 1964 ss.; tr. it. di A. Canobbio, *Le fantasticherie di un passeggiatore solitario*, Milano: SE, 2023.

Schelling F.W.J., *Vorrede a Victour Cousin über französische und deutsche Philosophie*, Stuttgart-Tübingen: Cotta, 1834.

–, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in *Schellings Werke*, Bd. 5, hrsg. von M. Schröter, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1958; tr. it. *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'impianto filosofico*, a cura di G. Durante, Firenze: Sansoni, 1950.

Schleiden M.J., *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft: zum Verhältnis der physikalischen Naturwissenschaft zur spekulativen Naturphilosophie (1844)*, hrsg. von O. Breidbach, Weinheim: VCH, 1988.

Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, Prima Parte, Bologna: Ed. Studio Domenicano, 2014.

von Zach F.X., *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*, Bd. 5, April 1802, Gotha, pp. 333–342.

B. Letteratura secondaria

Achella S., *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna: il Mulino, 2019.

Amoroso L., *Introduzione a G. W. F. Hegel (?), F. W. J. Schelling (?), F. Hölderlin (?), Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Pisa: Ets, 2007, pp. 7-15.

- Baltes M., *Die Weltentstehung des Platonische Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 Bd., Leiden: Brill, 1976-1978.
- Barbagallo E., *Alterità e autodeterminazione del vivente nel pensiero di Hegel. La dialettica e la finalità interna*, in «ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano», 65, 2012 (2).
- Barsanti G., *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Firenze: Sansoni, 1992
- Beierwaltes W., *Platonismo e idealismo*, Bologna: il Mulino, 1987.
- , Movia G. (a cura di), *Hegel e il neoplatonismo*, Atti del Convegno internazionale di Cagliari (16-17 aprile 1996), Cagliari: Edizioni AV, 1999.
- , *Hegel e Plotino*, ivi, pp. 27-47.
- Bodei R., *Prefazione a G.W.F. Hegel, Diario di viaggio sulle Alpi Bernesi*, tr. it. di T. Cavallo, Como-Pavia: Ibis, 2000, pp. 9-33.
- Bonsiepen W., *Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie*, in R.P. Horstmann u. M.J. Petry (hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart: Klett Cotta, 1986, pp. 151-171.
- , *Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie*, in «Philosophische Rundschau», XXXV, 1988 (3), pp. 214–239.
- , *Hegels Vorlesungen über Naturphilosophie*, «Hegel-Studien», 26, 1991, pp. 40–54.
- Brandom R., *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXIII, 2007 (1), pp. 127–150
- Breidbach O., *Das organische in Hegels Denken. Studien Zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1982.
- , *Evolutions-konzeptionen in der frühen Romantik*, in «Philosophia naturalis», 23, 1986, pp. 321-336.
- Buchdal G., *Hegels Naturphilosophie und die Struktur der Naturwissenschaften*, in «Ratio», 15, 1973 (1), pp. 1-27.
- , *Hegel on the Interaction between Science and Philosophy*, in M.J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1993, pp. 61-71.

- Burbidge J.W., *The Necessity of Contingency*, in W.E. Steinkraus, K.L. Schmitz (edd.), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Sussex: Harvester Press, 1980, pp. 201-218.
- Burger P., Gloy K. (hrsg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1993.
- Cantillo G., *Introduzione a G.W.F. Hegel, Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari: Laterza, 1984, pp. VII-XXXI.
- Chiereghin F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento: Verifiche, 1980.
- , *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant* in «Verifiche», 19, 1990 (1), pp. 127-229.
- (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento: Verifiche, 1995.
- , *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2008.
- , *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma: Carocci, 2011.
- Chiurazzi G., *Teorie del giudizio*, Roma: Aracne, 2005.
- Corti L., Schüle J-G. (edd.), *Life, Organisms, and Human Nature. New Perspectives on Classical German Philosophy*, Basel: Springer, 2023.
- Croce B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggi filosofici*, III, Bari: Laterza, 1927.
- Dahlstrom D.O., *Hegel's Appropriation of Kant's Account of Teleology in Nature*, in Houlgate S. (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 167-188.
- De Cieri A., *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Napoli: Luciano editore, 2002.
- Del Vecchio M., *Introduzione a G.W.F. Hegel, Filosofia della natura. Lezioni del 1821-22*, cit., pp. 9-14.
- Deranty J-P., *Théorie de la valeur, travail et reconnaissance: l'ontologie sociale dans les écrits d'Iéna*, in J.-M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon: EDS Éditions, 2015, pp. 195-215.
- Di Tommaso G.V., *Il concetto di operare umano nel pensiero jenense di Hegel*, Bari: Zonno, 1982.
- Engelhardt von D., *Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit*, in «Sudhoffs Archiv», 59, 1975 (3), pp. 225-246.

- , *Hegel und die Chemie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, Wiesbaden: Pressler, 1976.
- , *Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie*, in *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, cit., pp. 121-137.
- , *L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo*, in «Intersezioni», VI, 1986, pp. 259-273.
- , *Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff*, in M.J. Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987, pp. 423-442.
- Farina M., *L'estetica del giovane Hegel*, in «Annali del dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze», XVII, 2011, pp. 61-94.
- , *Critica, simbolo e storia. La determinazione hegeliana dell'estetica*, Pisa: ETS, 2015.
- Ferrarin A., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema* in «Teoria», 7, 1987 (1), pp. 139-59.
- , *Hegel and Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ferrari F., *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su «materia» e «spazio» nell'ontologia del mondo fenomenico*, in «Quaestio», 7 (2007), pp. 3-23.
- , *Introduzione a Platone, Timeo*, cit., pp. XIII-CXLVIII.
- Ferrini C., *Nuove fonti per la filosofia della natura del primo Hegel: dal «Catalogue de la Bibliothèque de Tschugg» a Berna*, in «Rivista di storia della filosofia», 48, 1993 (4), 717-760.
- , *On Newton's Demonstration of Kepler's Second Law in Hegel's De orbitis planetarum (1801)*, in «Philosophia naturalis», XXXI, 1994 (1), pp. 150-170.
- , *Guida al De orbitis planetarum di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni. La pars destruens: confutazione dei fondamenti della meccanica celeste di Newton e dei suoi presupposti filosofici*, Berna: Paul Haupt, 1995.
- , *Being and truth in Hegel's Philosophy of Nature*, in «Hegel-Studien», 37, 2002, pp. 69-90.
- , *Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, Napoli: La Città del Sole, 2003.
- , *Reason Observing Nature*, in K.R. Westphal (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 92-135.

–, *Animalità dello spirito, contraddizione e riconoscimento in Hegel critico di Hobbes*, in «Archivio di Filosofia», 77, 2009 (2), pp. 131-143.

–, *Hegel on Nature and Spirit: some systematic remarks*, in «Hegel-Studien», 46, 2012, pp. 117-150.

–, *From Disparagement to Appreciation: Shifting Paradigms and interdisciplinary Openings in interpreting Hegel's Philosophy of Nature*, in «Esercizi Filosofici», 9, 2014 (1), pp. 1-13.

Findlay J.N., *The Hegelian Treatment of Biology and Life*, in R.S. Cohen and M.W. Wartofsky (edd.), *Hegel and the sciences*, Dordrecht: Boston Studies in the Philosophy of science, vol. 64, 1980, pp. 87-100.

Fischbach F., *La "philosophie du travail" de Hegel. Le travail dans les esquisses hégéliennes de système à Iéna (1802-1806)*, in J.-M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon: EDS Éditions, 2015, pp. 179-194.

Frank M., *Das Problem 'Zeit' in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München: Winkler, 1972.

Fulda H.F., Hortsman R.-P. (hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart: Klein Cotta, 1990.

Furlotte W., *The Problem of Nature in Hegel's Final System*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Gaiser K., *Die Ursprünge des idealistischen Naturbegriffs bei Platon*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 5-32.

Gentry G., *The concept of life in German Idealism and its Aristotelian roots*, in «Journal of the History of Philosophy», 61, 2023 (3), pp. 473-498.

Giacomoni P., *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli: Guida, 1993.

–, *Il nuovo laboratorio della natura. La montagna e l'immagine del mondo dal Rinascimento al Romanticismo*, Milano: FrancoAngeli, 2019.

Gies M., *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 65-88.

Giovanni di G., *The Category of Contingency in Hegel's Logic*, in W.E. Steinkraus, K.L. Schmitz (edd.), *Art and Logic*, cit., pp. 179-200

- Halfwassen J., *Die Rezeption des Neoplatonismus beim Frankfurter Hegel. Neue Quellen und Perspektiven*, in *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, hrsg. von M. Bondeli u. H. Linneweber-Lammerskitten, München: Fink, 1999, pp. 105-126.
- Harris E.E., *Hegel and the Natural Sciences*, in F.G. Weiss (ed.), *Beyond Epistemology. New studies in the philosophy of Hegel*, The Hague: Nijhoff, 1974, pp. 129-153.
- , *How final is Hegel's Rejection of Evolution?*, in S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, cit.,
- Henrich D., *Hegels Theorie über den Zufall*, «Kant-Studien», 50, 1959, pp. 131-148.
- , *Kunst und Natur in der idealistischen Ästhetik*, in *Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik*, Bd. I, München: Fink, 1964, pp. 128-134.
- Hyppolite J., *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit»*, Paris: Aubier, 1946; tr. it. di G.A. De Toni, Firenze: La Nuova Italia, 1972.
- Houlgate S. (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press, 1998.
- , *Introduction*, ivi, pp. xi-xxvii.
- Hösle V., *Hegels 'Naturphilosophie' und Platons 'Timaios' – ein Strukturvergleich*, in «Philosophia Naturalis», 21, 1984 (1), pp. 64-100.
- , *Raum, Zeit, Bewegung*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 247-292.
- , *Pflanze und Tier*, ivi, pp. 377-422.
- Illetterati L., *Vita e organismo nella filosofia della natura di Hegel*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 337-427.
- , *Natura e ragione, Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento: Verifiche, 1995.
- , *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel*, in «Verifiche», vol. 34, 2005, pp. 241-245.
- , *Hegel e la grammatica del vivente*, in «Il pensiero. Rivista di filosofia», LV, 2016 (2), pp. 59-95.
- , P. Giuspoli, G. Mendola, *Hegel*, Roma: Carocci, 2020
- , P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Roma: Carocci, 2020.
- Ilting K.-H., *Il concetto hegeliano di filosofia della natura*, in «Giornale di metafisica», 4, 1982, pp. 297-306.

–, *Hegels Philosophie des Organischen*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 349-376.

Jaeschke W., *Hegel-Handbuch. Leben – Werke – Schule*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 2010.

Jamme C., «Jedes Lieblose ist Gewalt». *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung in Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, hrsg. von C. Jamme und H. Schneider, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 1990, pp. 130-170.

Kalenberg T., *Die Befreiung der Natur: Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*. «Hegel-Deutungen», Bd. 5, Hamburg: Meiner, 1997.

Kerstein G., «Encheiresis (naturae)», in J. Ritter (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel: Schwabe, 1972, p. 480.

Kimmerle H., *Das Problem des Abgeschlossenheit des Denkens, Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800 – 1804*, «Hegel-Studien», 8, 1982.

Kisner W., *A Species-Based Environmental Ethic in Hegel's Logic of Life*, in «The Owl of Minerva», 40, 2008–09 (1), pp. 1–68.

Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris: Aubier, 1946; tr. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito»*, Firenze: La Nuova Italia, 1972.

Lacroix P., *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris: Puf, 1997.

Lardic J.-M., *La Contingence chez Hegel*, in Id., *Hegel: Comment le sens commun comprend la philosophie*, Arles: Actes Sud, 1989, pp. 63–107.

Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being*, tr. it. *La grande catena dell'essere*, a cura di L. Formigari, Milano: Feltrinelli, 1966.

Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino: Einaudi, 2000.

Maier A., *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1966; trad. it. di M. Parodi e A. Zoerle, *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, con una prefazione di M. Del Pra, Milano: Jaca Book, 1984.

- Manfrini L., *Natura non facit saltus? Evoluzione, emanazione e metamorfosi in un paragrafo hegeliano*, intervento presentato al convegno “L'enigma della natura. Un confronto tra secoli e teorie”, Università degli Studi di Milano, 17-19 dicembre.
- Marmasse G., *Das Problem des Übergangs von der Natur zum Geist in Hegels Enzyklopädie*, in R. Wahsner, T. Posch (hrsgg.), *Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie*. Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2002, pp. 142–158.
- , *La philosophie de la nature dans l'Encyclopédie de Hegel*, in «Archives de Philosophie», 66, 2003 (2), pp. 211-236.
- Martin C., *Three Attitudes Towards Nature*, in «Hegel Bulletin», 43, 2022 (1), pp. 1-25.
- McMullin E., *Philosophies of nature*, in «Hegel Bulletin», 43, 1969 (1), 29-74.
- Menegoni F., *La metafisica della soggettività in G.W.F. Hegel, Logica e Metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, pp. 501-522.
- Mirri E., *Introduzione a G.W.F. Hegel, Frammento di sistema in Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 483-495.
- Moretto A., *Hegel e la “matematica dell' infinito”*, Trento: Verifiche, 1984.
- , *La dottrina dello spazio e del tempo e la meccanica della filosofia della natura*, in Aa. Vv., *Filosofia e scienze filosofiche nell' «Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 249-336.
- Muratori C., *The First German Philosopher: The xMysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Berlin and New York: Springer, 2016.
- Mure G.R.G., *Hegel: How, and How Far, is Philosophy Possible?* in F. Weiss (ed.), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, The Hague: Nijhoff, 1974, pp. 1-29.
- Nadler K., *Die Entwicklung des Naturbegriffs in Hegels Philosophie*, in «Zeitschrift für Deutsche Geisteswissenschaft», I, 1938 (2), pp. 129–142.
- Nasti De Vincentis M., *Newton contra Keplerum apud Hegel: contradiction ou incommensurabilité?*, D. Costantini, M.C. Galavotti (a cura di), Atti del Congresso “Nuovi problemi della logica e della filosofia della scienza”, Bologna, 1991.
- Neuser W., *Einleitung a G.W.F. Hegel, Dissertatio philosophica de orbitis planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*, hrsg. von W. Neuser, Weinheim: Acta Humanoria, 1986.

- , *Die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegel privater Bibliothek*, in Petry M.J. (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 479-499.
- , *Sekundärliteratur zu Hegels Naturphilosophie (1802-1985)*, ivi, pp. 501-537.
- , *Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie auf die Systembildung bei Hegel*, in P. Burger, K. Gloy (hrsg.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, cit.
- , *Die Naturphilosophie (§§ 245–376)*, in Aa. Vv, *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt am Main: Surkhamp, 2000, pp. 139–168.
- Petry M.J., *Hegels Naturphilosophie. Die Notwendigkeit einer Neubewertung*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, 1981 (3-4), p. 618.)
- (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987.
- (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1993.
- u. R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart: Klett Cotta, 1986.
- Pinkard T., *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, New York: Oxford University Press, 2012.
- Planty-Bonjour G., *Introduction a G.W.F. Hegel, La première philosophie de l'esprit*, Paris: Presses universitaires de France, 1969, pp. 5-48.
- Pleines J.-E. (ed.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- Poggi S., *Il genio e l'unità della natura. La scienza nella Germania romantica (1790-1830)*, Bologna: il Mulino, 2000.
- Popper K., *The Open Society and its Enemies*, 2 voll, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Posch T., *Hegel and the Sciences*, in S. Houlgate, M. Baur (edd.), *A Companion to Hegel*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 177–202.
- Quante M., *Hegel und die Bioethik*, in O. Breidbach, D. von Engelhardt (hrsgg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Berlin: VWB, 2001, pp. 261–275.
- Rametta G., *Linguaggio in L. Illetterati*, P. Giuspoli, *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, cit., pp. 269-292.

- Rand S., *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, in «The Review of Metaphysics», 61, 2007 (2), pp. 379-400.
- , *Hegel's Philosophy of Nature*, in D. Moyer (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 384-406.
- Reale G., *Proclo nella interpretazione e nella ricezione dello Hegel*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e il neoplatonismo*, cit., pp. 49-90.
- Renault E., *Les transformations de l'idée de Naturphilosophie à Iéna entre 1801 et 1806*, in J.M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon: EDS Éditions, 2015, pp. 81-100.
- Schnädelbach H., *Philosophie als Spekulative Wissenschaft (§§1-83)* in Aa. Vv., H. Schnädelbach (hrsg.), *Hegels 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften' (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt am Main: Surkhamp, 2000, pp. 21-86.
- Stone A., *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State of New York University Press, 2005.
- Tedesco S., *Herder e la questione dell'Einfühlung. Estetica e teoria della conoscenza fra Mitfühlen e Familiengefühl*, in «Rivista di estetica», 48, 2011, pp. 203-215.
- Testa I., *Selbstbewußtsein und zweite Natur*, in K. Vieweg, W. Welsch (hrsgg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a.M.: Surkhamp, 2010, pp. 286–307.
- , *La genèse naturelle de la conscience et la reconnaissance*, in J.-M. Buée, E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon: EDS Éditions, 2015, pp. 143-156.
- Tewes C., Vieweg K. (hrsgg.), *Natur und Geist. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung*, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- Vegetti M., *Il pensiero ippocratico*, i.e. “Introduzione” a *Opere di Ippocrate*, a cura di M. Vegetti, Torino: UTET, 1996, pp. 9-59.
- Verra V., *Storia e seconda natura in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna: il Mulino, 2007, pp. 65-82.
- , *Dialettica contro metamorfosi*, ivi, pp. 83-95.
- , *La razionalità della teleologia hegeliana*, ivi, pp. 165-195.
- , *Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo in Hegel*, ivi, pp. 217-234.
- , *La filosofia della natura*, ivi, pp. 249-290.

- , *Il sistema della vitalità in Hegel*, ivi, pp. 291-303.
- , *L'arte e la vita nell'estetica hegeliana*, ivi, pp. 305-320.
- , *Motivi della critica hegeliana a Plotino*, ivi, pp. 371-383.
- , *Introduzione a G.W.F. Hegel, Filosofia della natura*, cit., pp. 13-57.
- Vieillard-Baron J-L, *L'interprétation hégélienne du «Timée», ou La philosophie de la nature*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 821, 1976 (3), pp. 376-395.
- Vieweg K. (hrsg.). *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München: Fink, 1998.
- Wandschneider D., *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmung der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982.
- , *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie*, in M.J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 33-64.
- Webb T.R., *The problem of empirical knowledge in Hegel's philosophy of nature*, in «Hegel-Studien», 15, 1980, pp. 171-186.
- Weiss F.G. (ed.), *Beyond Epistemology. New Studies in the Philosophy of Hegel*, The Hague: Nijhoff, 1974.
- Westphal K.R., *Hegel Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Dordrecht: Kluwer, 1989.
- , *Philosophizing about nature: Hegel's Philosophical Project*, in F.C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and to the Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 281-310.
- Ziche P., *Natuforschung in Jena zur Zeit Hegels. Materialien zum Hintergrund der spekulativen Naturphilosophie*, in «Hegel-Studien», 32, 1997, pp. 9-40.