

NORMATIVITÀ, SPIRITO, LIBERTÀ. A PARTIRE DA HEGEL

di Sergio Soresi

Abstract. *The starting point of this paper is the conviction that normativity is a notion through which we can fruitfully interrogate Hegel's thought from the background of questions of the contemporary debate on naturalism.*

The thesis I want to argue for is that a material normativity can be found in Hegel's philosophy. This normativity is not reducible to intra-mental relations, such as inferential or semantic relationships, or relations between an abstract concept or model and his object.

In Hegel's philosophy there is an ontological side of normativity that provides an anchor in the world to the activity of thought. In Hegel's perspective, there is a material link between the normativity of thought and objective world. This link highlights the difference between Hegel's way of considering thinking activity and the formalistic conception of thought. Hegel conceives of thought as an activity that regulates and determines itself by itself in thinking the otherness of the object, that is responding to its normative demands. This self-determining and self-regulating capacity of thought is its freedom.

Therefore, if it is possible to acknowledge a social ground of reason and normativity, this self-regulating and self-determining capacity of thought in responding to the normative demands of the world can be seen as Hegel's strategy to solve the problem of cultural and social relativism of the conceptual schemes.

0. Introduzione

Una delle difficoltà del cosiddetto naturalismo forte, e in particolare di quel naturalismo che sostiene il monismo metodologico, secondo il quale ogni forma di conoscenza, comprensione, o può essere ricondotta, perlomeno di principio, a un unico modello

esplicativo, quello fisico-chimico¹, o è illegittima, è che ci sono aspetti caratteristici delle nostre attività mentali che non possono essere afferrati dalle spiegazioni causali delle neuroscienze.

Uno di questi aspetti caratteristici di molte delle nostre pratiche cognitive è che sono strutturate normativamente. Molte delle nostre pratiche cognitive, come pure molti dei nostri comportamenti, cioè, non sono solo descrivibili tramite una spiegazione causale, ma sono pure suscettibili di giustificazione. La spiegazione fisico-chimica di tali pratiche, per quanto completa possa essere, non sembra coprirle interamente. E ciò che di esse rimane scoperto non sembra affatto essere un che di trascurabile, essendo proprio ciò a cui ordinariamente facciamo appello per la loro comprensione. Quando cerchiamo di comprendere un comportamento, nostro o altrui, infatti, non ci rivolgiamo alla catena causale che ne ha permesso lo svolgimento, ma a qualcosa d'altro. Molti dei nostri comportamenti, molte delle nostre pratiche cognitive, in altri termini, non sembrano fondarsi su cause, ma piuttosto su ragioni². Il nostro seguire delle regole, cioè, sembra costituire un dominio *sui generis* non afferrabile dalla spiegazione causale. La normatività implicata nella motivazione di un'azione, p.e., non sembra afferrabile dall'analisi della catena causale che possiamo utilizzare per descrivere la stessa azione. Nel caso di

¹ Con l'espressione «naturalismo forte» intendo in generale il naturalismo scientifico; esso può essere espresso con il famoso detto di Sellars: «la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, di ciò che non è in quanto non è» (W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, Torino 2004, p. 59). Il naturalismo scientifico non coincide necessariamente con il naturalismo riduzionista o fiscalista. Al livello ontologico il fiscalista sostiene che «il mondo non contiene null'altro che quegli enti riconosciuti dalla fisica» (D.M. ARMSTRONG, *Naturalism, Materialism, Positivism, and Pluralism*, in *Nature of Mind and Other Essays*, St. Lucia 1980, pp. 149-165, p. 156). Mentre il sostenitore del riduzionismo è impegnato a sostenere il naturalismo scientifico, il sostenitore del naturalismo scientifico non è impegnato a sostenere le tesi del riduzionismo.

² Cfr. D. DAVIDSON, *È possibile una scienza della razionalità?*, in M. DE CARO, D. MACARTHUR (a cura di), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Roma 2005, pp. 145-163.

quella normatività riguardante la relazione mezzi-fini, che è la normatività strumentale, se dobbiamo aprire il rubinetto della vasca *per* fare un bagno, il «perché» implicato in tale motivazione è un «perché» differente da quello che spiega lo scorrere dell'acqua con l'apertura della valvola del rubinetto. Questa normatività strumentale concerne ciò che si *deve* fare *per* ottenere un certo scopo, ossia che mezzo si *deve* utilizzare *per* un certo fine. Sebbene la stessa conoscenza della catena causale potrebbe essere necessaria per determinare quale sia il mezzo migliore da utilizzare, cercare di passare da una catena di cause fisiche a una ragione di questo tipo, implicherebbe la fallacia naturalistica di voler derivare il *dovere* dall'*essere*³.

La nozione di normatività per tale motivo risulta una di quelle nozioni che sono al centro del dibattito contemporaneo sul naturalismo⁴. Ciononostante, al di là del riferimento generale a una

³ La fallacia naturalistica, altrimenti detta Legge di Hume, denuncia il salto logico tra enunciati di carattere descrittivo a enunciati di carattere prescrittivo. Hume formula tale principio nel *Treatise* in relazione al discorso sulla moralità: «in ogni sistema morale che ho finora incontrato, ho sempre trovato che l'autore procede per un po' nel consueto modo di ragionare, e afferma l'esistenza di Dio o si esprime riguardo alle questioni umane; e poi improvvisamente trovo con una certa sorpresa che, invece delle abituali copule *è* e *non è* incontro soltanto proposizioni connesse con un *deve*, o *non deve*. Questo cambiamento è impercettibile; ma è comunque molto importante. Infatti, dato che questo *deve*, o *non deve*, esprime una certa nuova relazione o affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo è necessario spiegare ciò che sembra del tutto inconcepibile, ossia che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente diverse» (D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. P. Guglielmoni, Milano 2001, Libro III, P. I, I, p. 929).

⁴ Si vedano, p.e., i volumi curati da M. DE CARO e D. MACARTHUR: *La mente e la natura*, cit.; *Naturalism and Normativity*, New York 2010. H. Putnam, p.e., nel saggio che compare nel primo volume citato, sostiene che il naturalismo, nella sua forma non liberalizzata, sembra avere il terrore per il normativo; e paragona tale terrore a quello che animava il positivismo logico a proposito delle entità non osservabili (cfr. H. Putnam, *Contenuto e fascino del "naturalismo"*, in *La mente e la natura*, cit., pp. 45-57, pp. 56-57).

norma vincolante, e a causa della sua applicabilità ai più diversi ambiti della filosofia, quali la filosofia della mente, l'etica, l'epistemologia, la filosofia del linguaggio, la metafisica, essa risulta difficilmente definibile. Tale nozione, cioè, più che indicare un unico tipo di relazione di obbligazione, può indicare diverse forme in cui un qualcosa (un soggetto, un'azione, un concetto, una parola) è vincolato da norme: un vincolo, p.e., come abbiamo visto, può essere pragmatico o tecnico-strumentale, morale, inferenziale, ecc., e l'obbligazione nella scelta dei mezzi in vista di un fine è una relazione indubbiamente differente dalla relazione di obbligazione nei confronti di norme morali, o religiose o da quelle di carattere logico-inferenziale.

Questo contributo muove dalla convinzione che il concetto di normatività sia uno di quei concetti grazie a cui è possibile interrogare proficuamente il discorso hegeliano a partire da questioni relative al dibattito filosofico contemporaneo, e, in particolare, a partire dallo sfondo problematico che tale concetto assume nel dibattito sul naturalismo⁵.

In particolare si vorrebbe qui abbozzare una nozione di normatività, così come essa appare riscontrabile all'interno del discorso hegeliano, cercando di riconoscere in tale nozione qualcosa tramite cui la filosofia hegeliana può sollecitare il dibattito contem-

⁵ Come noto il concetto di normatività è uno dei concetti centrali della cosiddetta *Hegel-Renaissance* d'ambito anglo-americano, sebbene, in tale contesto, esso risulti largamente dipendente dall'impostazione interpretativa kantiana riguardante la genesi, la validità e la trasformazione degli schemi concettuali. Per una panoramica su tale orizzonte interpretativo cfr. *Hegel contemporaneo. La ricezione contemporanea di Hegel in America*, a cura di L. RUGGIU e I. TESTA, Milano 2003; *Hegels Erbe*, herausgegeben von C. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP, Frankfurt am Main 2004; K. DELIGIORGI (ed.), *Hegel: New Directions*, Chesham 2006; J.-M. BUÉE, E. RENAULT, O. TINLAND, D. WITTMANN (eds.), *Hegel pragmatiste?*, Paris 2008. Per una lettura critica degli assunti di questa prospettiva e in direzione di un'ontologia normativa cfr. C. HALBIG, *Pensieri oggettivi*, «Verifiche», XXXVI, 2007 n. 1-4, pp. 33-60; cfr. anche L. SIEP, *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, «Inquiry», 1991, n. 34, pp. 63-76.

poraneo riguardo alla normatività in generale e in particolare nella sua relazione a quell'essere che è l'uomo.

A tal fine sostengo che in Hegel è riscontrabile una 'normatività materiale' che non si riduce a una normatività meramente 'formale', sia che questo suo esser formale venga riferito alle relazioni inframentali – ovvero alle relazioni tra fenomeni mentali, come per esempio le relazioni inferenziali o semantiche –, o alle relazioni tra un concetto astratto o intellettuale rispetto all'oggetto di cui è concetto (§§ 1 e 2).

Per chiarire questa nozione di normatività materiale mi soffermo in primo luogo su quello che può essere indicato il suo lato ontologico prendendo in considerazione prima un esempio ricorrente nei testi e nelle lezioni di Hegel, il caso dell'organismo vivente (§ 3), poi, in relazione all'umano, il caso della struttura dello spirito finito soggettivo, così com'è presentato nell'*Enciclopedia*. Secondo questo lato ontologico della normatività è possibile riconoscere, nella filosofia hegeliana, la presenza nel mondo, in cui il pensiero vive e ha una storia, di elementi che sollecitano istanze normative al pensiero stesso.

In secondo luogo, per cercare di determinare come la normatività dell'attività di pensiero possa non essere una mera normatività astratta, e dunque come possa non riferirsi solamente alle relazioni che un soggetto cosciente impone tra un concetto astratto e la cosa di cui è concetto, considero l'operare del pensiero nel pensare l'alterità dell'oggetto. E in specifico, innanzitutto, indico la possibilità di riconoscere in Hegel, in riferimento alla modalità di pensiero che opera in ogni attività umana, un certo ancoramento della normatività al linguaggio e alle pratiche sociali in generale. A partire poi dalla tesi hegeliana per cui (a) il pensiero non è un'attività (l'attività del pensare) separata dai suoi prodotti (pensieri, idee, rappresentazioni), e (b) dal suo rifiuto di pensare il concettuale come un apparato di caselle con cui ritagliare il reale, cerco di indicare nella possibile (a¹) autoregolamentazione del pensiero, ossia nella sua libertà, e (b¹) nell'articolarsi del concettuale nel pensare quell'alterità che è l'oggetto le condizioni sia per sottrarre la normatività dell'attività del pensiero alla datità risultante dalle diverse pratiche sociali contingenti sia per mantenerne un aggancio materiale. In altre

parole, la stessa autoregolamentazione del pensiero nel suo articolarsi nel pensare l'alterità dell'oggetto, avendo luogo a partire da istanze normative provenienti dal mondo stesso, può essere vista come la strada intrapresa da Hegel per sfuggire al rischio di relativismo socio-culturale implicato dall'ancoramento della normatività al linguaggio e alle pratiche sociali in generale.

1. *Normatività formale e materiale*

Nella teoria hegeliana dello spirito finito soggettivo la nozione di normatività è riscontrabile a due livelli: (a) a un livello inframentale – e che potremmo caratterizzare come descrittivo, in quanto volto a descrivere le relazioni tra i vari fenomeni mentali – e (b) a un livello che riguarda il mentale nel suo complesso – che potremmo caratterizzare come prescrittivo. Livello descrittivo e livello prescrittivo, secondo le stesse condizioni che la teoria deve soddisfare, sono strettamente intrecciati: per dire cos'è lo spirito, si deve dire cosa lo spirito *deve* essere⁶. Al primo livello, quello descrittivo, la normatività, è riscontrabile tra i fenomeni particolari dello spirito finito soggettivo e sembra perlopiù caratterizzabile come quella forma di normatività presente nel dibattito contemporaneo sul naturalismo in filosofia della mente, ossia come la normatività relativa alle relazioni semantiche, alle regole linguistiche, alle relazioni logico-inferenziali dei concetti, ecc. Riguardo al secondo livello, invece, ciò che appare subito evidente è che si ha a che fare con una nozione di normatività non riducibile alla normatività inframentale caratterizzante la letteratura filosofica contemporanea.

Questo secondo tipo di normatività, nella terminologia hegeliana, può essere indicata come la *normatività del concetto*. Il concetto, infatti, nella filosofia hegeliana, è dotato di forza normativa. Tuttavia, l'espressione «normatività del concetto» può risultare equivoca. Per esempio, in una semantica inferenziale, un concetto

⁶ Cfr. C. HALBIG, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 61.

è costituito dalle relazioni inferenziali che intrattiene con altri concetti, e questo vale indubbiamente anche per Hegel: non vi è mai un solo concetto, ma ogni concetto ne implica e ne esclude altri, costituendosi solo come un nucleo di relazioni concettuali. La normatività del concetto nella filosofia hegeliana non si esaurisce in questa forma di normatività; infatti, mentre questo tipo di normatività può essere caratterizzata come *formale*, quella del concetto riguarda pure il contenuto *materiale* dell'oggetto cui il concetto si riferisce⁷.

Questo elemento materiale della normatività, secondo Hegel, è attestato anche nel discorso del senso comune; in esso, infatti, alcuni predicati come quelli di 'buono', 'cattivo', 'vero', 'bello', 'giusto', si possono riferire al particolare contenuto di un concetto sotto il suo rispetto ontologico e non solo gnoseologico; essi infatti «esprimono che la cosa è stata messa a *confronto* col suo universale *concetto* come con un assolutamente presupposto *dover essere*, e che gli *corrisponde*, oppure no»⁸. Certamente la normatività del concetto di «amico» si riferisce alla sua relazione inferenziale con altri concetti, quali quelli di «legame», «affetto», ecc. Tuttavia

⁷ Assumo la coppia concettuale «normatività formale»/«normatività materiale» a partire da uno spunto rintracciabile nella discussione proposta da V. Hösle intorno alla nozione di ragione di R. Brandom: «l'idea che Brandom ha della ragione è incomparabilmente più formale di quella di Hegel: la ragione consiste nella correttezza delle inferenze, mentre il contenuto materiale di concetti e proposizioni non è più soggetto a esame. È connesso a questa differenza il fatto che il concetto, in Brandom, è normativo in un senso molto diverso da quello hegeliano» (V. HÖSLE, *Inferenzialismo in Brandom e olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty e alcune domande per Robert Brandom*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 290-317, p. 311). A partire da queste osservazioni ritengo si possa caratterizzare come formale qualsiasi normatività che non implichi nel vincolo alla norma l'elemento materiale, riguardando solo la correttezza *formale* in rispetto alla norma di ciò a cui si riferisce, mentre, dall'altro lato, che si possa caratterizzare come materiale quella normatività che lo implica.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Neu Herausgegeben von H.-J. Gawoll, Hamburg 1994, s. 97; *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, riv. da C. Cesa, voll. 2, Bari 2004, p. 746.

questa normatività del concetto essendo anche di tipo materiale si riferisce anche alla relazione che il concetto ha con l'oggetto: così un amico è un buon amico o un cattivo amico nella misura in cui corrisponde al concetto di «amico», nella misura in cui le sue azioni concrete, i suoi comportamenti, ecc. corrispondono a come quel concetto indica che un vero amico *dovrebbe* agire e comportarsi. Il concetto di qualcosa, così, nella filosofia hegeliana, appare come una sorta di paradigma cui gli oggetti possono corrispondere in maggiore o minore misura, e la bontà o verità o meno dell'oggetto è determinata dal grado in cui esso corrisponde al paradigma⁹.

Tuttavia come è da intendere questo paradigma? E come è da intendere la sua relazione normativa nei confronti dell'oggetto?

Riprendendo gli scopi di questo contributo alla luce delle determinazioni che si è cercato qui di chiarire, ciò che vorrei tentare di mostrare è che 1) tale paradigma non è un paradigma astratto che si applica dall'esterno come uno stampino sull'oggetto; 2) che le relazioni normative del concetto di qualcosa sono guadagnate dal soggetto conoscente attraverso l'articolarsi del concettuale nel pensare l'alterità dell'oggetto e sono normative in quanto rispondono alle istanze normative mosse dalla costituzione dell'oggetto stesso; e 3) che, infine, mi sembra che per questo motivo tale forma di normatività può essere indicata come un utile antidoto al rischio di relativismo implicato dal formalismo della nozione di normatività soprattutto laddove questa è fortemente vincolata alle pratiche sociali.

2. *La normatività formale dell'intelletto*

Come è da intendere dunque questo paradigma? Il paradigma, sebbene la normatività in questione possa avere contenuto materiale, ovvero riferirsi a un oggetto, può essere ancora solo formale, astratto, cioè far sì riferimento a un contenuto materiale ma

⁹ Cfr. C. HALBIG, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, cit., pp. 181-195.

in maniera formale. In questo caso si avrebbe, da un lato, confinato nella mente del soggetto pensante, il paradigma, dall'altro, separato da esso, l'oggetto di cui è paradigma. Questa separazione è per Hegel particolarmente cara al pensiero intellettuale che dall'alto del suo sapere si prodiga nell'istituzione di sensi che sovradeterminano la realtà a partire da un dover essere astratto che, in quanto tale, duplica il mondo prescrivendo come esso «debba essere ma non è»¹⁰. Il «dover essere» dell'intelletto, cioè, rimane interamente soggettivo in quanto il concetto, il paradigma, non è che un mero prodotto dell'attività del soggetto riflettente, senza alcun aggancio al reale.

La determinazione logica del dover essere afferma che il «dover essere» dice che «quello che deve essere, è e in pari tempo *non è*»¹¹, esso «contiene la determinazione raddoppiata, una volta come determinazione essente in sé; l'altra volta contiene invece la stessa determinazione come un non essere»¹². Nel caso del dover essere dell'intelletto, quindi, la determinazione essente in sé e che è espressa appunto dal dover essere è una determinazione prodotta dalla riflessione soggettiva e separata dal reale. Solo in quanto viene presa per vera dalla riflessione soggettiva, essa è posta da questa come una determinazione essente in sé e quindi fatta valere contro il reale¹³.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Herausgegeben von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1991; § 6 A, s. 39; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte I, Scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino 1981, p. 130.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Neu Herausgegeben von H.-J. Gawoll, Hamburg 1990, s. 130; p. 132.

¹² G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*, Neu Herausgegeben von H.-J. Gawoll, Hamburg 1986, s. 85; *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Trento 2009, p. 102.

¹³ Rispetto a questa forma intellettuale di «dover essere», Hegel nell'annotazione al § 38 dell'*Enciclopedia* contrappone quello che indica come il grande principio dell'empirismo: «quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im*

La normatività di questo «dover essere» dunque, per quanto con essa si voglia indicare come una *cosa* debba essere, è ancora formale in quanto è posta indipendentemente dalla cosa stessa.

3. *Lato ontologico della normatività materiale: l'esempio del vivente*

Cercando di chiarire positivamente la normatività materiale, prenderei ora in considerazione uno degli esempi che spesso ritornano nei testi hegeliani, ovvero quello dell'ente naturale organico.

Il vivente soesso viene assunto da Hegel come paradigma per criticare il modo di procedere analitico proprio dell'empirismo e la sua ontologia. Secondo Hegel, l'uso dell'analisi dell'empirismo conduce a un'ontologia atomista in cui le cose sono riducibili a una molteplicità di proprietà tra loro indifferenti. Tale ontologia si basa sul metodo dell'analisi in quanto attraverso di esso gli individui vengono scomposti in una pluralità di universali, le loro proprietà, che ne costituirebbero la struttura atomica. Gli esempi di Hegel sono famosi: dal chimico che mette un pezzo di carne nell'alambicco e che in diversi modi lo 'tortura', fino a scoprire che è costituito di azoto, carbonio, idrogeno, ecc., alla scomposizione di un oggetto paragonato a una cipolla cui si tolgono le tuniche. L'analisi è volta a ricavare dall'oggetto concreto degli ele-

Grundrisse (1830), cit., § 38 A, s. 65; p. 188). Questo principio è contrapposto al «*dover essere*, di cui si gloria la riflessione e su cui si basa il suo disprezzo per la realtà effettiva e presente in nome di un *al di là* che deve avere la sua sede e la sua esistenza soltanto nell'intelletto» (*ibidem*). Stante a quanto lo stesso Hegel dice al § 6, l'importanza di tale aspetto del grande principio dell'esperienza si riflette nella stessa filosofia speculativa nel riconoscimento della necessità «del suo accordo con la realtà e con l'esperienza» (*ivi*, s. 38; p. 128). Tuttavia, se la necessità di quest'accordo è comune tanto all'empirismo quanto alla filosofia speculativa, la funzione epistemologica a esso conferita è pure ciò a partire da cui le due filosofie si distinguono. Se per l'empirismo tale accordo può valere come garanzia della validità della teoria, per la filosofia speculativa esso può fornire solo un criterio esterno: la giustificazione della teoria non può appoggiarsi su qualcosa d'altro dalla teoria stessa ma le deve essere interna.

menti universali; per far ciò si disgiungono le determinazioni dell'oggetto, le si astrae le une dalle altre conferendo loro la forma dell'universalità. Attraverso l'analisi, dunque, gli oggetti e le loro determinazioni non vengono lasciati quali sono, ma si trasforma il concreto in astratto, ossia l'elemento astratto viene tenuto nel suo isolamento rispetto alle altre determinazioni e dunque come indifferente rispetto a esse.

Se rispetto alla natura inorganica si potrebbe riconoscere una qualche legittimità a questo modo di procedere – posso scomporre il sale da cucina nei suoi elementi, e affermare che è composto da acido cloridrico e sodio -, altrettanto non vale per la natura organica. Il vivente infatti, una volta scomposto nelle sue determinazioni viene perso in quanto vivente, di esso non restano che determinazioni morte. Il problema principale cui il metodo dell'analisi si trova a far fronte, dunque, è quello di come ricomporre in unità le determinazioni astratte ricavate per scomposizione. L'unica unità che è in grado di raggiungere, infatti, è l'unità astratta dell'aggregato, in cui le proprietà, o determinazioni della cosa, sono poste l'una accanto all'altra. Unità, dunque, incapace di essere quell'unità delle differenze che per Hegel costituisce la struttura dell'oggetto¹⁴.

¹⁴ All'interno della prospettiva dell'atomismo ontologico, alla concezione delle cose come indipendenti, auto-sussistenti e indifferenti rispetto alle proprietà, corrisponde (a) al livello naturale, l'idea anatomista dell'organismo come un aggregato di parti indipendenti e (b) al livello spirituale, l'ipostatizzazione delle facoltà poste l'una accanto all'altra. Nella *Scienza della logica* Hegel collega esplicitamente questo modo di trattare lo spirito alla concettualità implicata dalla cosa dalle molte proprietà: «si mostrò nella sfera dell'apparenza, a proposito della cosa dalle molte proprietà, che queste diventano perciò persino delle materie per sé stanti. Considerato dal medesimo punto di vista, lo spirito diventa un aggregato di molte per sé stanti potenze» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), cit, s. 255; p. 907); cfr. anche: «un caso simile di queste materie [le proprietà divenute materie] è nel campo dello spirituale il caso delle *potenze o facoltà dell'anima*. [...] Immaginato quale anima [lo spirito] suol essere preso come una *cosa*. A quel modo che si fa constar l'uomo in generale di anima e corpo, ciascun dei quali val per sé come

L'ente naturale organico, in quanto organismo, nella filosofia hegeliana è già concepito attraverso la nozione di «soggetto», in quanto processo di autodeterminazione¹⁵. Esso, cioè, non è solo un'esistenza immediata, e dunque soggetta a un mutamento dall'esterno, ma è un'esistenza che «procede da sé a partire da un principio interno immutabile, da un'essenza semplice, la quale esiste dapprima semplicemente come seme, ma genera poi da sé differenze che entrano in rapporto con altri enti e vivono dunque un processo continuo di mutamenti [...]. Così l'individuo organico produce se stesso facendo di sé ciò che esso è in sé»¹⁶. Nel caso dell'individuo organico dunque abbiamo un processo in cui le due determinazioni del dover essere, l'essente in sé e l'essere, sono tenute insieme in unità. Il processo si configura come il progressivo manifestarsi di questo in sé: il seme non è la pianta, ma la pianta è già contenuta nel seme sotto forma dell'in sé.

Quest'unione di concetto e realtà, o dover essere ed essere, relativamente al vivente, nella seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività dell'*Enciclopedia* è riarticolata attraverso il concetto di fine, che viene indicato appunto come «il concetto operante, l'universale in sé determinato e determinante»¹⁷, in contrapposizione alla finalità esterna in cui il fine è esteriore al mezzo e a ciò su cui si realizza. Nel vivente, dice Hegel, «il fine è la

un che di per sé stante, così si fa constar l'anima di cosiddette *facoltà dell'anima*, ognuna delle quali ha un'indipendenza per sé stante, ossia è un'attività immediata operante per sé secondo la sua determinatezza. Ci si figura che l'intelletto operi qui e qui invece operi l'immaginazione, che si coltivino ciascun per sé l'intelletto, la memoria ecc., e che si lascino frattanto giacere inattive a mano manca le altre facoltà finché venga il loro turno, o magari anche non venga» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, herausgegeben von H.J. Gawoll, Hamburg 1992, s. 125, pp. 557-58).

¹⁵ Cfr. L. ILLETTERATI, P. GIUSPOLI, G. MENDOLA, *Hegel*, Roma 2010, p. 223.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I, Herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1994, p. 151; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Napoli 2010, p. 49.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 57, s. 81; p. 220.

determinazione e l'attività immanente nella materia, e tutte le membra sono reciprocamente tanto mezzo quanto fine»¹⁸.

Il fine in natura, per Hegel, dunque, non è un fine pensato sul modello dell'intenzionalità o dell'artefatto, ossia un fine posto da un soggetto a un qualcosa di estraneo a esso; esso, piuttosto, è il paradigma di un tipo, genere o specie naturale, cui gli individui di quel genere o specie tendono e in base al quale i diversi elementi o parti che li compongono ricevono unità e si codeterminano. Questo universale, il fine, è ciò che permette di pensare a un qualcosa di naturale non solo come un aggregato di parti, ma come un'unità¹⁹. Esso è un universale attivo all'interno di ciò di cui è l'universale; come si è visto, esso è indicato come «universale in sé determinato e determinante», «attività immanente nella materia» ed è ciò che permette e rende conto dell'unità del vivente. Nel vivente, come si è accennato, le parti e le membra non devono essere considerate solo come parti, poiché esse, le membra, gli organi, sono ciò che sono solo nell'unità dell'organismo e il loro rapporto alle altre membra o organi non è affatto un rapporto di indifferenza, di esteriorità.

Quest'universale corrisponde dunque a un principio di unità, che non è ovviamente racchiuso al solo ambito naturale. Da quanto risulta da quest'esempio, nel suo lato ontologico, la normatività del concetto sul proprio oggetto non è una normatività che si basa sull'applicazione di un modello o di un paradigma a un oggetto cui questo dovrebbe adeguarsi; piuttosto essa si basa sull'attività determinata e determinante immanente al processo che porta l'oggetto a essere quello che esso è: processo che sviluppa e manifesta ciò che l'ente è già in sé.

A partire da quest'esempio vorrei ora passare alla normatività relativa allo spirito finito soggettivo al livello della sua strutturazione.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Cfr. R. STERN, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London and New York 1990, pp. 105-106.

4. *Lo spirito finito soggettivo*

L'istanza di unità che si è visto all'opera nell'esempio dell'organismo naturale, all'interno della sezione dell'*Enciclopedia* dedicata allo spirito soggettivo finito compare come l'istanza di descrivere le differenti facoltà o attività dello spirito in una teoria che mantenga la loro interconnessione²⁰.

Principio ontologico ed epistemologico dello spirito, ossia ciò che individua e ciò che spiega lo spirituale, è, secondo Hegel, la libertà. Lo spirito, cioè, è essenzialmente attività in grado di auto-determinarsi. I fenomeni spirituali, dunque, sono e devono essere spiegati quali manifestazioni o prodotti di un'attività che si auto-determina. È a partire da questo principio che Hegel tratta e ordina nelle loro relazioni reciproche i fenomeni e le attività spirituali del soggetto finito. Relativamente allo spirito finito soggettivo, la disposizione delle varie parti della Psicologia in un unico processo non rappresenta né uno sviluppo temporale, né uno sviluppo trascendentale (indicante le condizioni trascendentali del conoscere, da condizione a condizionato), ma il movimento di progressiva liberazione dello spirito finito soggettivo, dall'elemento di maggior immediatezza, ossia dal momento di

²⁰ Come noto, in polemica con le psicologie di carattere empirico, secondo Hegel una filosofia della spirito soggettivo finito deve muoversi a partire dall'unità dello spirito. Le psicologie empiriche, secondo Hegel, procedono collezionando e ordinando i differenti fenomeni mentali attraverso classificazioni. In questo modo attribuiscono i differenti fenomeni mentali a differenti facoltà, ma questa determinazione e divisione dello spirito in facoltà non è attuata secondo alcun principio unitario. Per una giustificazione della determinazione e della divisione delle diverse facoltà è necessaria innanzitutto una teoria dello spirito soggettivo nella sua unità. Di contro a quest'ipostatizzazione e separazione delle facoltà Hegel rivendica la necessità di spiegare lo spirito nella sua unità vivente, e dunque le attività dello spirito finito nella loro interrelazione (cfr. W.A. DEVRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity. An introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca/London 1988, pp. 22-24).

maggior dipendenza dal dato immediato, a quello di maggior libertà, ossia di maggior indipendenza da esso²¹.

Nel caso particolare dello spirito teoretico, la parte della psicologia, riguardo al suo sviluppo, rappresenta il movimento di progressiva liberazione dello spirito finito soggettivo attraverso le forme in cui la mente conosce ciò che gli è dato appropriandosene: intuizione, rappresentazione, pensiero. Il principio d'ordine che organizza le prestazioni epistemiche trattate nello spirito teoretico è così il principio di progressiva autoderminazione dello spirito – la libertà – declinato come conoscere. In altri termini il principio di autodeterminazione, al livello ontologico esercita sulle attività dello spirito una forza normativa che permette la loro reciproca interconnessione, mentre al livello epistemologico ne permette una spiegazione unitaria.

Quello hegeliano, cioè, è un procedimento descrittivo teleologicamente orientato dal principio d'ordine. In questo senso, sul livello descrittivo agisce un livello prescrittivo o normativo, in cui a fungere da norma che determina il procedimento descrittivo e a conferire a esso unità è il principio d'ordine, ossia il principio di autodeterminazione dello spirito, che, nel caso dello spirito teoretico, è la liberazione del conoscere dall'elemento immediato.

Tuttavia, questo elemento normativo non è, come si è detto, esterno allo spirito; lo spirito, infatti, non è che la sua stessa attività²², è il prodotto di se stesso, «fa di sé ciò che è in sé»²³, e

²¹ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001, pp. 287-288.

²² “Lo spirito è, per sua natura, la sua stessa attività, il risultato della sua attività” (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit.; p. 69). “Esso [lo spirito] avanza contro di sé, consuma la sua esistenza – è vero -, ma consumandola la elabora, e la forma che si è dato diviene, a sua volta, il materiale del lavoro grazie al quale lo spirito si eleva ad una nuova formazione” (ivi.; p. 65).

²³ “Lo spirito per sua natura agisce, fa di sé ciò che è in sé, è il suo stesso agire, operare; così diviene oggetto a sé, ha se stesso davanti a sé come esistenza” (*ibidem*).

questo suo operare non consiste in altro che «nell'oltrepassare l'immediatezza, nel negarla e nel ritornare in sé»²⁴.

Ma che lo spirito sia *in sé* attività autodeterminantesi e che questa autoderminazione sia il principio della sua unità significa pure che esso, nella sua immediatezza, non è tale, non è l'attività di autodeterminazione che esso può essere, così come non è l'unità delle attività in cui questa autodeterminazione si manifesta; esso lo è, ma solo nella forma dell'*in sé*. La stessa unità delle diverse facoltà dello spirito teoretico non è un qualcosa di dato immediatamente con lo spirito, ma un qualcosa che l'attività stessa dello spirito deve guadagnare²⁵.

Nel capitolo della *Scienza della logica* dedicato all'essere determinato, Hegel, dopo aver introdotto la distinzione interna alla determinatezza tra destinazione (*Bestimmung*) e determinatezza in generale (*Bestimmtheit*) come due elementi strutturali del qualcosa²⁶, per la quale la determinazione in generale riguarda la determinazione dell'ente nel rapporto con altro, dunque nel suo lato negativo, mentre la destinazione è la «determinatezza affermativa, come l'essere in sé, a cui il qualcosa nel suo esserci contro il suo

²⁴ Ivi; p. 69.

²⁵ Un esempio lo si può facilmente trovare a proposito della trattazione delle inclinazioni e impulsi nell'annotazione al § 474: In essa, il soggetto appare frammentato in una moltitudine di impulsi e inclinazioni spesso contrapposte, questo li rende ancora privi di un'unità razionale, ovvero di quei rapporti che, subordinando un'inclinazione all'altra, permettono alla volontà del soggetto di non essere frammentata dai suoi diversi impulsi e inclinazioni immediati e di non disperdersi in essi. A tal proposito, molto laconicamente Hegel fa anche un paragone con lo spirito teoretico: «con questi numerosi impulsi ed inclinazioni accade dapprima lo stesso che con le facoltà dell'anima, che devono trovarsi raccolte nello spirito teoretico» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., § 474 A, s. 384; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, p. 346).

²⁶ Cfr. L. LUGARINI, *Orizzonti Hegeliani della comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Milano 1988, pp. 198-201.

intreccio con altro verrebbe determinato, rimane conforme»²⁷, porta l'esempio dell'uomo.

La destinazione (*Bestimmung*) dell'uomo è la ragione pensante (*denkende Vernunft*), ma la sua determinatezza in generale (*Bestimmtheit*) è di essere pensiero (*Denken*). La sua esistenza e realtà è di essere pensiero; il pensiero cioè è quell'elemento costitutivo di quell'ente che è l'uomo come sua determinatezza semplice, ovvero come elemento costitutivo nel rapporto ad altro e che dunque lo distingue dall'animale. L'essere ragione pensante è invece la destinazione dell'uomo, ovvero l'elemento costitutivo dell'uomo che riguarda il suo lato affermativo, e dunque il suo in sé che l'uomo è, ma come *dover essere*²⁸. In quanto tale l'uomo non è ancora pensiero razionale, ma solo pensiero; la razionalità è un qualcosa che deve conquistarsi attraverso un lavoro del pensiero su se stesso e sull'alterità dell'oggetto.

5. *Il caso del pensiero*

A questo punto si vorrebbe cercare di chiarire come questa normatività del concetto, questa volta al livello epistemologico, non si riduca per Hegel a un vincolo prescrittivo astratto, posto dall'esterno sull'oggetto, e dunque non si riduca a uno schema soggettivo attraverso il quale il soggetto conoscente comprende l'oggetto. Per far questo prendo in considerazione un caso più particolare dello spirito soggettivo finito, quello del pensiero.

Ordinariamente, ci rappresentiamo l'io come il luogo o il proprietario di un certo numero di facoltà o capacità distinte tra loro e distinte dall'io stesso. Un io può desiderare, rappresentare, immaginare, ricordare, ecc. Tutte queste attività appartengono o sono svolte da ciò che chiamiamo io. Il pensiero, in questa modalità di concepire l'io, è rappresentato solo come un'attività o facoltà tra le altre. Esso non sarebbe che la facoltà posseduta

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), cit., s. 119; p. 120.

²⁸ *Ibidem*.

dall'io di relazionarsi a quegli enti dotati di uno statuto tutto particolare che sono i pensieri o le idee. A differenza dalle altre attività dell'io (come il desiderare, il sentire, l'intuire, ecc.) il pensiero avrebbe dunque uno statuto tutto particolare in quanto non avrebbe a che fare con particolari, ma sarebbe un'attività in grado di direzionarsi a degli universali. L'oggetto intenzionato dal desiderio di una mela, non è lo stesso oggetto intenzionato dall'attività di pensiero che si chiede che cos'è la mela. Il pensiero, dunque, perlopiù, sarebbe concepito come un aver a che fare con tali oggetti, chiamati universali, pensieri, idee astratte e con le loro relazioni²⁹.

Sebbene Hegel spesso utilizzi una terminologia confacente a questo modello con cui ordinariamente ci rappresentiamo l'io e il pensiero³⁰, si può sostenere che egli rifiuta questo modo di concepire tanto l'io quanto il pensiero.

Per Hegel da un lato (a) non c'è un io separato dalle diverse attività dello spirito e, a loro volta, (b) queste non sono attività isolate, ma momenti e determinazioni gradualmente di un'unica attività; dall'altro lato (c) il pensiero, secondo Hegel, non può essere semplicemente un'attività, per quanto del tutto particolare, tra le altre, ma deve occupare un posto speciale nella costituzione del sé; e, inoltre, (d) i pensieri non sono entità separate dal pensiero che li pensa, cioè non sono delle entità dotate di un qualche statuto speciale e poste in una sorta di teatro interiore a cui un presunto soggetto inframentale si relazionerebbe attraverso quell'attività che è il pensiero. Relativamente alla questione presa in considerazione, vorrei soffermarmi sulle due ultime tesi cercando di fornirne qualche caratterizzazione in positivo.

²⁹ Cfr. H.H. PRICE, *Pensiero ed esperienza*, a cura di D. Pesce, Milano 1964, pp. 334-446. Questo modello viene indicato da Price come il modello classico del pensiero.

³⁰ Si pensi, p.e., a quando Hegel afferma che l'uomo è pensante in quanto l'universale è per lui, mentre l'animale si rapporta solo al singolare, e che questa relazione è ciò che lo distingue dall'animale (cfr., p.e., le aggiunte ai §§ 24 e § 381 dell'*Enciclopedia*).

Innanzitutto, riguardo alla tesi per cui il pensiero non è una facoltà tra le altre e che esso ha un posto speciale nella costituzione del sé, nel modello con cui Hegel concepisce il pensiero quale attività dello spirito finito soggettivo, esso è un'unità che si articola in tre differenti modi:

1. Il pensiero come una modalità inconscia, «una logica inconscia» che attraversa ogni attività umana;
2. Il pensiero come pensiero riflessivo nelle sue differenti forme: intellettuale o speculativo;
3. Il pensiero come le determinazioni di pensiero che intesono tanto il pensiero come attività inconscia (a) quanto il pensiero riflessivo (b), e che si presentano in forma implicita nel pensiero inconscio (a) e in forma sempre più esplicita nel pensiero riflessivo (b).

Relativamente al pensiero come elemento attivo operante a livello inconscio, Hegel non si stanca di ripetere che esso è ciò che distingue l'uomo dall'animale e che esso è implicato in ogni stato o attività dell'uomo. In primo luogo, che il pensiero penetra ogni attività umana significa che il pensiero non è un'attività posta, per un qualche privilegio accordato all'uomo, in aggiunta a un apparato di proprietà e attività che rimane quel che è. Ossia, non è da considerarsi come un qualcosa di calato dall'alto su un organismo per il resto già formato. Questo suo non essere *in aggiunta* indica che sulla sua base si istituisce un altro sé rispetto a quello animale. Che le differenti facoltà o attività siano penetrate da esso, significa che queste ricevono una diversa strutturazione a partire dal pensiero. Come si è visto riguardo alla psicologia, per esempio, le differenti attività dello spirito si strutturano a partire dal principio d'ordine della libertà che, declinato rispetto al conoscere, trova il suo elemento culminante nel pensiero. In secondo luogo, tale pervasività del pensiero in ciò che è umano implica che ogni stato e ogni attività umana è inserito dal pensiero in strutture cognitive che lo rendono umano.

Tuttavia su come ciò accada e in quale misura, Hegel non è affatto chiaro. A volte sembra che il pensiero *attraversi ogni* sensazione, *ogni* sentimento, *ogni* azione, ecc. dell'uomo – p.e. : «l'Io è il *pensiero* come soggetto, e in quanto Io sono al tempo stesso in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, in tutti i miei

stati ecc., il pensiero è presente dappertutto e pervade tutte queste determinazioni come categoria»³¹, altre – tesi meno forte e forse più condivisibile – che il pensiero *può* attraversare le sensazioni, i sentimenti, ecc., e attraversandoli li rende umani.

I sentimenti della morale, del diritto o i sentimenti religiosi, su cui Hegel si concentra, e con i quali esemplifica questa tesi, indubbiamente non esauriscono l'intero campo degli stati mentali dell'essere umano. Per sostenere una tale tesi, perlomeno nella sua versione forte, Hegel avrebbe dovuto mostrare come il pensiero permei anche stati più primitivi quali la paura, lo spavento, il panico, nella loro immediatezza; stati che per quanto *possano* essere permeati dal pensiero, una volta che intervengano in essi elementi mediativi, che li rendono significanti, non è certo evidente che lo siano nella loro immediatezza. Non è affatto balzana l'idea che tali stati, nella loro immediatezza, l'uomo li condivida con gli animali.

Nonostante questa ambiguità a Hegel non sembra servire sostenere la tesi forte. Ciò che gli interessa è sostenere che gli stati, siano questi di sentimento, intuizione, ecc., che riconosciamo come stati umani, sono umani proprio in quanto permeati di pensiero. Il pensiero è ciò che rende umano l'umano. Stati come la paura, lo spavento, il panico, per quanto nella loro immediatezza possono essere stati che condividiamo con esseri non dotati di pensiero, nell'uomo possono divenire fonte di altro, possono cioè essere mediati dal pensiero, soprattutto attraverso pratiche di attenzione e di tipo ripetitivo, e possono essere inseriti in strutture cognitive che li rendono significanti.

6. *L'articolarsi del pensiero*

Venendo alla quarta tesi sopra elencata, ovvero alla tesi per cui per Hegel (d) i pensieri non sono entità mentali separate dal pensiero che li pensa, spesso Hegel descrive l'operazione della

³¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., § 20 A, s. 56; p. 157.

«logica inconscia» che permea ogni contenuto della coscienza come «una rete adamantina in cui noi trasferiamo ogni materiale» e attraverso cui iniziamo a renderci significante tale materiale³². Le forme di pensiero di tale logica, dice Hegel, sono innanzitutto esposte e consegnate al linguaggio umano, come una rete categoriale mobile che ne costituisce la struttura implicita. Nel linguaggio, nella sua semantica e nella sua grammatica, cioè, è presente una metafisica che ci permette di riportarci al mondo in modo sensato.

Come agisce tale rete e il pensiero attraverso di essa?

Hegel contrappone al modello che concepisce il pensiero come un'attività separata o separabile dai suoi prodotti (i pensieri, le idee) e che concepisce i pensieri come enti a sé stanti in uno spazio interiore cui l'attività di pensiero di un soggetto si relaziona, un modello per il quale il prodotto dell'attività del pensiero non è un qualcosa di esterno all'attività che lo produce, ma una determinatezza dell'attività. Il pensiero come prodotto dell'attività del pensare in quanto determinatezza dell'attività è esso stesso attivo – è «un universale attivo», dice Hegel. Sulla base di questo determinarsi immanente del pensiero, esso è caratterizzabile come soggetto³³: il pensiero agisce su di sé; e tale azione lo determina e lo fa essere ciò che esso è. In questo senso, il pensiero non è una mera universalità astratta, ossia non è un universale sempre in istanza di riempimento. Nonostante l'uso ripetuto della metafora della rete categoriale possa risultare per certi aspetti fuorviante, non si tratta, dunque, per Hegel, del cosiddetto modello dello stampino per biscotti secondo il quale i nostri concetti funzio-

³² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Zweiter Teil, *Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen*, Auf der Grundlage der Werke von 1831-1845 neu edierte Ausgabe, Herausgegeben von E. Moldenhauer, K.M. Michel, § 246 Z., ss. 16-23; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia della Natura*, a cura di V. Verra, Torino 2002, pp. 83-90.

³³ «Il pensiero rappresentato come soggetto è pensante, e l'espressione semplice del soggetto esistente come pensante è: *io*» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., § 20, s. 54, ; p. 153).

nano come degli stampini con cui ritagliamo il mondo in fatti conferendo loro delle forme piuttosto che altre. Il fulcro dell'accusa di formalismo che Hegel muove alla concezione della conoscenza kantiana, per lo meno così come Hegel la interpreta, o, forse, meglio ancora, di un certo kantismo, mi sembra risiedere nel dualismo tra soggetto e oggetto in essa implicito. Ovvero, a partire da tale dualismo, nel concepire le categorie come una struttura trascendentale da applicare alla realtà, e la conoscenza che ne risulta come un qualcosa di fisso e statico. La filosofia trascendentale kantiana può apparire come idealismo soggettivo in quanto il dato empirico viene *filtrato* dalle strutture a priori del soggetto, cosa che pone il problema di come queste strutture possano applicarsi *oggettivamente* alla realtà. Il problema più acuto cui un tale modello di concepire il pensiero e la conoscenza si espone è quello dell'idealismo soggettivo, ovvero, usando un'altra terminologia, quello del relativismo delle forme concettuali.

Come si è visto, nel caso del pensiero come logica inconscia, la rete concettuale di una tale logica è concepita come il prodotto di sedimentazioni che coinvolgono tanto il linguaggio quanto le pratiche sociali in senso generale. Essa, essendo la struttura categoriale con cui lo spirito si rapporta tanto a se stesso quanto al mondo, rappresenta la modalità attraverso cui l'uomo si orienta nel mondo³⁴, o meglio, visto che le categorie che intrecciano i fili di tale rete operano al livello inconscio, e dunque non sono esse in possesso dell'uomo, ma – dice Hegel collegandosi alla questione della libertà – è l'uomo ad essere dominato da esse³⁵, è tale rete a conferire orientamento alla vita umana. In questo, lo spirito umano è dominato dalle strutture categoriali che assume attraverso il linguaggio e attraverso le diverse e contingenti pratiche sociali. Apprendendo il linguaggio e muovendosi all'interno di differenti pratiche sociali l'uomo apprende una logica inconscia, una metafisica. Ed essendo il linguaggio e le differenti pratiche che hanno contribuito alla formazione di questa logica o metafi-

³⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, cit., s. 16, cit., p. 16.

³⁵ Cfr. *ivi*, s. 14; p. 14.

sica prodotti essenzialmente sociali, una tale logica o metafisica è fortemente esposta al rischio di essere *solo* una costruzione linguistico-sociale³⁶.

Tuttavia, di contro al modello formale del pensiero e del conoscere, e sulla base della tesi per cui il pensiero non è un'attività separata dai suoi prodotti, ma è un'attività che agisce su di sé, per Hegel il concettuale è frutto dell'articolazione logica dei concetti. Infatti, se, come si è visto, la determinazione generale dell'uomo, per Hegel, è il pensiero, e questo, innanzitutto è attivo sotto forma di una logica inconscia che permea tutto ciò che l'uomo fa suo, il pensiero può pure, muovendo dalla passività che gli è fornita da questa rete categoriale, sviluppare la sua spontaneità riarticolarlo la propria razionalità tanto nella direzione del puro pensiero, confrontandosi attivamente con quelle categorie date, come è il caso della logica, quanto nella direzione del reale.

Il concettuale non è più un qualcosa di astratto e statico che si applica alla cosa, ma deriva dal rapporto che assume nei suoi confronti; il concettuale, cioè, si determina e si articola all'interno del processo con cui pensa l'alterità. Non è uno stampino già

³⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in J. Habermas, *Verità e giustificazione*, trad. it. M. Carpitella, Bari 2001, pp. 181-222, in cui l'autore pur riconoscendo i vantaggi di una lettura intersoggettivista della nozione hegeliana di spirito, ne mostra le insufficienze proprio rispetto alle istanze avanzate dal progetto hegeliano. Una tale lettura infatti, pur alleggerendo l'impegno metafisico richiesto dalla filosofia hegeliana, avvicinandola a prospettive contemporanee quali l'ermeneutica, il pragmatismo, ecc., anche qualora si allargasse la nozione di spirito all'intera comunità degli esseri umani, manterrebbe uno scarto tra il mondo che condividiamo in forma intersoggettiva e il mondo oggettivo cui facciamo fronte. C. Taylor, commentando queste osservazioni di Habermas, riconosce in questo una minaccia di *storicismo* e *relativismo* che, se con essa alcuni oggi non si troverebbero in grosso imbarazzo, di certo non soddisferebbe Hegel (cfr. C. TAYLOR, *Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again"*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 158-163). Per una lettura delle tesi portanti e una critica del costruttivismo sociale cfr. P.A. BOGHOSSIAN, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Roma 2006.

pronto per la sua applicazione a qualcosa d'altro da sé. In altri termini, l'esperienza che il pensiero fa della cosa è sempre esperienza che il pensiero fa di se stesso; nell'esperienza del pensiero con la cosa, sia questa di carattere empirico, logico o spirituale, il pensiero si mette alla prova; in essa il pensiero si determina e si articola, e si determina e si articola a partire dalle istanze normative che gli vengono mosse dalla cosa con cui si confronta. Non si tratta, dunque, dell'applicazione di una struttura categoriale ai fenomeni, che procede con tabelle e incasellamenti, ma dello strutturarsi del concetto nel pensare quell'alterità che è l'oggetto.

Concependo in questo modo il pensiero Hegel sfugge al rischio di fare della normatività del concetto un qualcosa che si applica dall'esterno e permette di pensarla a partire dall'articolarsi del pensiero nei confronti della cosa, ossia a partire dal suo misurarsi con le istanze normative che la cosa stessa gli muove; questo sembra essere ciò che permette di mantenere quell'aggancio materiale che può fornire una possibile risposta all'accusa di relativismo cui le diverse tipologie di normatività formale si espongono³⁷.

³⁷ Che i pensieri e le loro determinazioni non siano delle entità mentali cui un soggetto inframentale si rapporta significa dunque che un pensiero, o una categoria o una determinazione del pensiero, essendo una determinazione o un sistema di determinazioni attive, e non un ente mentale, è un'attività di connessione determinante strutture d'ordine. Spesso Hegel porta come esempio di pensiero di ciò che esiste i generi e le specie. In questa prospettiva generi e specie non sono che strutture normative guadagnate attraverso il confronto del pensiero, in questo caso del pensiero scientifico, con gli enti che appartengono a quel genere e quella specie. Al livello della psicologia, il pensiero di un genere o una specie non è che la struttura d'ordine a cui le determinazioni di pensiero che la costituiscono riportano le immagini e rappresentazioni degli enti di quel genere o specie. Attraverso il pensiero, cioè, la capacità della mente di associare le immagini, confrontandosi con la cosa, assume determinate strutture d'ordine divenendo normativa, ossia le relazioni attraverso cui differenti immagini o rappresentazioni venivano collegate tramite un gioco di associazione, con il determinarsi del pensiero sulla base del suo confronto con la cosa si trasformano in regole di connessione determinanti strutture d'ordine.

7. Conclusioni

Venendo a concludere, mi sembra si possa innanzitutto indicare nella struttura della soggettività, come attività di autodeterminazione, che si esplica a differenti gradi e livelli su un materiale dato, rielaborandolo attivamente, uno dei portati con cui la filosofia hegeliana può stimolare proficuamente il dibattito contemporaneo sul naturalismo. Già alla sua comparsa al livello dell'organismo, infatti, è questa struttura, che fonda l'unità dell'organismo, a far richiedere, per Hegel, una descrizione per l'organismo che non si riduca a quella fisico-chimica³⁸.

Relativamente al normativo, al livello dello spirito, qualora non si voglia commettere quello che Putnam ha indicato come un "tentato suicidio mentale"³⁹, ovvero qualora non si rifiuti o tenti di ridurre il normativo, e, al contempo, si voglia rimanere fedeli all'istanza del naturalismo di non ammettere entità e spiegazioni soprannaturali e occulte, la struttura della soggettività, come elemento caratterizzante lo spirito, ci suggerisce di ammettere che il normativo non è una proprietà data di cui quell'ente che è l'uomo sarebbe dotato, per un qualche oscuro privilegio metafisico, in aggiunta ad altre proprietà condivise con altri enti, ma che è il prodotto in divenire di interazioni ambientali e socio-culturali. E, inoltre, ci suggerisce che questo suo non essere in aggiunta indica

³⁸ Riguardo all'irriducibilità o meno della biologia a spiegazioni di tipo fisico-chimiche, il dibattito è ancora molto acceso, si veda p.e.: E. MAYR, *L'unicità della biologia: sull'autonomia di una disciplina scientifica*, Milano 2005; L. ILLETTERRATI, F. MICHELINI (eds.), *Purposiveness: Teleology Between Nature and Mind*, Frankfurt 2008.

³⁹ «Ma perché non si può eliminare il normativo dal nostro vocabolario? Non potrebbe essere una superstizione che ci siano cose quali le ragioni? Se si abbandonano completamente le nozioni di giustificazione, accettabilità razionale, asseribilità garantita, asseribilità corretta, ecc., si abbandona parimenti la nozione di "verità" [...]. Ma se tutte le nozioni di ragionevolezza, sia epistemiche che (metafisicamente) realiste, sono eliminate, allora cosa sono i nostri enunciati se non semplici rumori? Cosa sono i nostri pensieri se non subvocalizzazioni? L'eliminazione del normativo è un tentato suicidio mentale» (H. Putnam, *Why reason can't be naturalized*, «Synthese», 1982, 52, 2, p. 20).

che sulla sua base si istituisce nel nostro essere organismi animali un altro sé rispetto a quello animale; un sé, dunque, che non ha solo una natura, ma pure una storia, al cui interno l'uomo si cerca, si definisce e si realizza⁴⁰.

Se occorre dunque ammettere, un ancoramento della normatività alle pratiche socio-culturali e alla loro storicità, dall'altro lato, però, un tale ancoramento affetta la normatività della contingenza e della relatività che caratterizzano tali pratiche. Con ciò gli schemi concettuali che si sviluppano a partire da pratiche e culture differenti sono esposti alle obiezioni del relativismo concettuale con il rischio di cadere nel relativismo sulla verità.

Per evitare tale rischio sembra a sua volta necessario soddisfare altre due condizioni generali: innanzitutto ammettere, accanto a questo ancoramento, l'irriducibilità del pensiero al normativo delle pratiche socio-culturali date, ovvero la sua capacità di agire su di esso, di criticarlo e di trasformarlo⁴¹, cosa resa possibile dalla

⁴⁰ Riguardo a Hegel alcuni autori riconoscono nell'abitudine il concetto ponte tra natura e spirito, cfr. I. TESTA, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in M. GINASI - F. GUADALUPE MASI (a cura di), *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Milano 2008, pp. 139-158; M. QUANTE, *Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes. Eine Analyse des § 381 der Enzyklopädie*, in B. MERKER et al. (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, s. 81-101. Di particolare interesse anche i lavori di McDowell sui concetti di *Bildung* e seconda natura: «la nostra *Bildung* realizza alcune delle potenzialità con cui siamo nati; non dobbiamo supporre che introduca una componente non animale nella nostra costituzione. E anche se la struttura dello spazio delle ragioni non può essere ricostruita a partire dai fatti sul nostro coinvolgimento nel regno della legge, può essere l'ambito in cui il significato diviene visibile solo perché i nostri occhi possono essere aperti dalla *Bildung*, che è un elemento della normale maturazione del nostro genere animale» (J. MCDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it. C. Nizzo, Torino 1999, p. 94).

⁴¹ A tal proposito Putnam sottolinea la necessità di riconoscere sia l'immanenza della ragione al contesto in cui viviamo (non c'è ragione al di fuori delle concrete pratiche linguistiche e delle concrete istituzioni), sia la sua trascendenza a esso; trascendenza, concepita da Putnam come un'idea regolativa che usiamo per criticare ogni attività e istituzione. Chi dimentica l'aspetto

capacità di autodeterminazione (o struttura soggettiva) del pensiero, la sua libertà; dall'altro lato però, è necessario sostenere pure un possibile aggancio al reale in virtù del quale la normatività dello spirito non sia solo un mero girare a vuoto dello spirito sullo spirito, senza alcuna presa, o attrito, sulla realtà. A tal proposito, nonostante sia perlopiù indicata come il portato metafisico più pesante della filosofia hegeliana⁴², la teoria del pensiero oggettivo e il modo in cui è concepito il determinarsi dell'attività del pensiero, mi sembra essere ciò che può indicarci la strategia per uscire dalla difficoltà del relativismo sulla verità, ovvero quella di riconoscere la presenza nel mondo, in cui il pensiero vive e ha la sua storia, di elementi che sollecitano istanze normative in risposta alle quali il pensiero può articolare se stesso e la propria normatività.

immanente della ragione rischia di cadere nel razionalismo metafisico; chi dimentica la trascendenza della ragione diviene un relativista culturale e storico (Cfr. H. PUTNAM, *Why reason can't be naturalized?*, cit., pp. 1-8).

⁴² W. JAESCHKE, *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e della sua attualità*, in A. NUZZO (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel*, Roma 1993, pp. 27-52.