

# Identità del soggetto e rapporto percettivo.

## L'interpretazione hegeliana del *De anima* di Aristotele

Filippo Bortolato

Università di Padova

**ABSTRACT:** This paper deals with the interpretation that Hegel gave of *De anima* and the consequences this reading brings to the Hegelian anthropology. The charge against empiricist epistemology and its description of the soul puts forward the problem about the sensation, which Empiricism has characterized as passive determination made by the causal action of the things on the subject. In opposition to this account of the sensation, Hegel reexamined the Aristotelian theory of sensibility in its presuppositions: the ideas of compensative alteration and identity of potential conditions which depend on the concept of life as entelechy. He accounted for such concepts in his own fashion and argued that our sensation already has an unitary relation with the subject, and by means of it the perception is reduced in an unitary structure.

**KEYWORDS:** empiricism, sensation, entelechy, perception.

### 1. Introduzione

Il presente saggio si divide in due parti: anzitutto, intendo porre in relazione il giudizio che Hegel dà del *De anima* di Aristotele con le critiche mosse all'empirismo nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Poi cercherò di mostrare il modo in cui la trattazione aristotelica viene rielaborata e collocata entro la strategia argomentativa che Hegel sviluppa nella sezione *Spirito soggettivo* dell'*Enciclopedia*, con particolare riferimento all'*Antropologia*.

Mi concentrerò in particolare sulla descrizione della percezione quale elemento caratteristico, e per Hegel problematico, dell'empirismo. Infatti, nessun tentativo di discriminare ciò che c'è e di spiegare come il nostro pensiero accede al mondo può ignorarla, per il fatto che essa fa da tramite tra l'attestazione di oggetti presenti ai sensi o, più in generale, di stati che riguardano l'esistenza del soggetto, e la definizione concettuale di tali oggetti e stati. È quindi naturale che in un confronto con la tradizione empirista Hegel si interessi al tema della percezione, tanto da farne il centro del confronto critico che ha luogo sia



nell'*Enciclopedia* che nelle *Lezioni di storia della filosofia* dedicate ad Aristotele. Una lettura che coinvolge questioni tanto impegnative può apparire faticosa, sicché è opportuno anticipare nel modo più conciso possibile la mia ipotesi circa l'intento di Hegel ed indicare poi per sommi capi i momenti di questa ricerca.

Considerando i giudizi che Hegel dà dell'empirismo nell'*Enciclopedia*, mi pare che il problema si possa circoscrivere alla dinamica di funzionamento che si è attribuita alla percezione: se questa viene definita come una passiva ricezione di impressioni, e se l'impressione è un'azione che gli oggetti esercitano causalmente sui nostri sensi, allora la percezione si qualifica sì come il vettore di contenuti per il pensiero, ma tali contenuti si attestano solo come presenze singole attraverso l'azione causale. Questo si deve al fatto che l'impressione così definita non gode di alcuna struttura concettuale per sé stessa, non costituisce alcuna relazione tra le azioni di stimolo che il loro semplice susseguirsi; e quindi viene naturale distinguere la percezione dall'attività del pensiero, la quale opererebbe in modo differente introducendo relazioni tra i contenuti dati e riducendoli in questo modo ad unità.

Ciò premesso, quando Hegel interpreta il *De anima* di Aristotele mi pare che lo scopo sia quello di ridiscutere le teorie tradizionali della percezione, così da attenuare la contrapposizione che caratterizza ricettività e spontaneità, la quale tuttavia non scompare del tutto. Infatti, se si vuole mantenere una concezione significativa del conoscere è impossibile rifiutare la constatazione che la realtà esterna ci vincola resistendo all'attività di organizzazione concettuale; né Hegel intende spingersi su una via che neghi questa evidenza. Piuttosto, la posizione che mi pare caratterizzi il suo impegno costruttivo è stabilire una diversa ripartizione delle caratteristiche che definiscono la percezione umana. Infatti, sebbene l'attestazione che qualcosa attualmente esiste dipenda dall'affezione causale, Hegel attribuisce alla costituzione del soggetto la capacità di unificare gli stimoli e di discernarli secondo il loro contenuto, mentre l'empirismo ha sempre vincolato tali capacità alle impressioni. In altri termini, intendo sostenere che attraverso una nuova lettura del *De anima* Hegel tenta di ridisegnare la percezione attraverso quella che potremmo definire una migrazione di proprietà: né la consapevolezza della percezione, né l'unità dell'oggetto percepito per Hegel dipendono dall'azione causale esercitata da qualcosa di esterno, ma sono proprietà correlate all'intrinseca natura del soggetto umano. Il sottrarre all'azione causale queste proprietà della percezione significa sostenere che esse non rispondono alla dinamica passiva dell'impressione, sicché sarà possibile di conseguenza interpretarle come le attività

spontanee caratterizzanti il soggetto pensante come tale. Qualora l'interpretazione di Aristotele servisse a realizzare tale riorganizzazione e la tesi proposta da Hegel nell'*Antropologia* fosse questa, allora Hegel sosterebbe che già nella sensibilità sono definite delle forme di unificazione delle impressioni, e quindi la sua posizione filosofica potrebbe dirsi concettualista.

Nello svolgimento cercherò anzitutto di evidenziare la correlazione tra i limiti della psicologia empirica e le premesse epistemologiche dell'empirismo che Hegel evidenzia nell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni di storia della filosofia*: la scomposizione dello spirito in attività distinte dipende dalla stessa dinamica che l'empirismo assume come caratteristica della percezione. A partire da tali indicazioni confronterò poi alcuni passi delle *Lezioni di storia della filosofia* con il *De anima* ed esaminerò gli argomenti che riguardano la sensazione. Lo scopo sarà individuare quali concetti sono sottesi alla teoria di Aristotele e il modo in cui sono stati rielaborati da Hegel, affinché diventino evidenti tanto la strategia interpretativa che è stata messa in atto nelle *Lezioni*, quanto le sue conseguenze per l'argomentazione enciclopedica. Infine, cercherò di sviluppare l'argomentazione che Hegel propone nella sezione *Antropologia*. L'obiettivo è quello di costruire per questa parte del sistema un modello interpretativo generale, il quale, se corretto, avrà sicuramente dei risvolti interessanti per lo studio dello spirito soggettivo.

## 2. Empirismo e psicologia: l'esperienza dello spirito scisso in facoltà

Hegel riconosce esplicitamente il valore del *De anima* quando introduce il lettore all'esposizione delle teorie riguardanti la filosofia dello Spirito. Al §. 378 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* si trova scritto che

La *psicologia empirica* ha a suo oggetto lo spirito *concreto*; e da quando, dopo il rinascimento delle scienze, l'osservazione e l'esperimento sono diventati la base principale della conoscenza del concreto, venne coltivata con questo metodo; di modo che da una parte l'elemento metafisico fu tenuto fuori da tale scienza empirica e non assunse alcuna determinazione e forma concreta; dall'altra, la scienza empirica si attenne all'ordinaria metafisica intellettualistica di forze, attività diverse ecc., e bandì ogni considerazione speculativa. – Per conseguenza, i libri di Aristotele *Intorno all'anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima, sono ancor sempre l'opera migliore e forse l'unica, d'interesse speculativo, intorno a tale oggetto. Lo scopo essenziale di una filosofia

dello spirito può essere soltanto quello d'introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto; e così anche risvegliare l'intelligenza di quei libri aristotelici.<sup>1</sup>

Il paragrafo coniuga una critica alla moderna psicologia osservativa con il richiamo, implicito ma comunque molto chiaro, al *De anima* e ai trattati che la tradizione raccoglie sotto il titolo di *Parva naturalia*. Il punto di critica alla psicologia empirica consiste nell'incoerenza del metodo assunto per l'indagine, il quale da un lato mantiene concetti generali – forze, attività – ma dall'altro non accoglie il principio più importante della metafisica, quello propriamente speculativo: la determinazione completa ed unitaria dell'essenza delle cose che vengono conosciute.<sup>2</sup> La ripresa e l'approfondimento dell'opera di Aristotele hanno invece la funzione di superare le insufficienze delle teorie moderne.

Hegel ritorna sulle lacune del metodo empirista al paragrafo successivo:

Il sentimento che ha lo spirito, della sua *vivente* unità, protesta da sé contro il frazionamento di esso in *facoltà* diverse, concepite indipendenti l'una rispetto all'altra, in *forze*, o, che riesce il medesimo, in attività, che sieno concepite in egual modo.<sup>3</sup>

Accostando i due passi è possibile notare che Hegel imputa questa descrizione composita dello spirito al metodo della psicologia empirica, metodo basato sull'osservazione del concreto e sull'esperienza.

Nella parte dell'*Enciclopedia* dedicata alle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività l'esperienza viene definita al §. 37 come “ciò che è presente alla percezione interna ed

---

\* Articolo ricevuto in data 29/07/2015 e approvato per la pubblicazione in data 23/03/2016.

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). In: **Gesammelte Werke**, Bd. 20. Hrsg. von Rameil, U.; Bonsiepen W.; Lucas, H. Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1992; §. 378, p. 379-380. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**. Traduzione italiana a cura di B. Croce. Bari: Laterza, 2002, p. 371-372. Su questo tema si veda anche FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2001, p. 242: “What Hegel finds in the treatment of subjective spirit or knowing subjectivity advanced by his contemporaries is the presupposition, common to both empirical psychology and rational psychology, of a «ready-made» (*fertiges*) subject abstractly isolated from its actualization.[...] Empirical psychology [...] breaks apart spirit's living unity by describing its forces as particularities standing to each other in an external (*BS* 519-20) and contingent (*ENZ.A* §.367 A) relation (compare *ENZ.C* §.445 A).” Interessante è anche la continuità che Ferrarin ritrova tra l'empirismo e la filosofia kantiana: “Yet even though Kant is not responsible for the distortions of his successors, who have raised empirical psychology and its analysis of the facts of consciousness to the foundation of metaphysics, Kant is still prey to the «psychological consideration» in his great idea of synthetic judgement (*VGPh* 3: 337, «psychological» here means ostensibly «empirical psychology,» not the discipline Hegel is trying to reform).” FERRARIN. **Hegel and Aristotle**, p.245.

<sup>2</sup> Cfr. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 26, p. 69-70. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 41.

<sup>3</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 379, p. 380. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 372.

esterna.”<sup>4</sup> In particolare, l’empirismo per Hegel nasce dall’esigenza di mantenere la concretezza degli oggetti da conoscere a fondamento delle teorie.<sup>5</sup> Tale concretezza è garantita appunto dall’esperienza stessa come presenza delle cose esterne e del soggetto consapevole dei propri stati interni, di modo che la presenza risulta essere il fondamento della conoscenza empirica: la conoscenza è vera perché attinge alle cose concrete, cioè presenti all’osservatore consapevole. Questa presenza è quindi il criterio garante della verità.

La strategia che Hegel adotta in questi paragrafi consiste nel seguire le conseguenze di tale assunto fino a mostrare i difetti della posizione empirista: l’impiego non giustificato di categorie metafisiche e la conseguente descrizione incompleta che attraverso tale impiego si fa degli oggetti.

Al §. 38 viene introdotto il concetto empirista di percezione e la relazione tra questa e il pensiero:

[...] la singola percezione è distinta dall’esperienza, e l’empirismo eleva il contenuto appartenente alla percezione, al sentimento e all’intuizione mettendolo nella forma di *rappresentazioni generali, proposizioni e leggi*, ecc. Questo accade solo nel senso che le concezioni generali (per es., la forza) non debbono avere per sé significato e validità più larghi di quelli che risultano dalla percezione, e nessun altro nesso deve considerarsi come giustamente ammesso se non il nesso che si può provare nella percezione. Dal lato *soggettivo*, la coscienza empirica ha il suo fermo appoggio nel fatto, che la coscienza possiede nella percezione la sua *propria e immediata presenza e certezza*.<sup>6</sup>

Questo passaggio introduce il tema dell’astrazione e lo riconduce alla percezione definita in termini di presenza: il soggetto entra in relazione con le cose da conoscere in forza della propria certezza. Usando una metafora che spazializza i termini, il soggetto che è certo della propria presenza sta sullo stesso piano della cosa, anche essa presente perché percepita, e su questa condizione di complanarità l’empirismo fonda la verità della conoscenza.

<sup>4</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 37, p. 75. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 48.

<sup>5</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 37, p. 75. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 48.

<sup>6</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 38, p. 76. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 48. Anche nelle *Lezioni di storia della filosofia* viene affrontato il punto della dipendenza dei concetti dall’esperienza: “In sintesi, il pensiero centrale della filosofia lockiana è che le nostre idee universali, ciò che è vero, la conoscenza si basano sull’esperienza.” HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, In: *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 8. GARNIRON, Paul; JAESCHKE Walter. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996, p. 117. *Lezioni di storia della filosofia*. Traduzione italiana a cura di R. Bordoli. Bari: Laterza, 2009, p. 495. Si veda per confronto anche l’edizione basata sulla ricostruzione di Michelet, *Lezioni di storia della filosofia*. Traduzione italiana a cura di G. Sanna ed E. Cordignola. Firenze: La nuova Italia, 1932, Vol. III, p. 154.

L'attività dell'intelletto è poi tale da determinare i tratti comuni a tante percezioni, astraendo dalle singolarità alcune rappresentazioni comuni, leggi generali e così via. Ecco che si manifesta la prima vulnerabilità dell'empirismo: da un lato esso fa affidamento solo sulla presenza manifesta ed immediata delle cose per certificare la verità delle teorie, dall'altro non può non servirsi delle categorie per il suo esame, categorie che implicano delle relazioni tra i contenuti percetti. Le categorie metafisiche che si voleva espellere rimangono necessarie per la conoscenza, e non resta quindi che vincolarle alla presenza per avere conferma del loro riferimento a qualcosa di concreto: i concetti determinati dal pensiero hanno valore solo fintanto che vengono riferiti alla percezione della cosa, una presenza esterna, un nesso tra concetto e oggetto a sua volta garantito soggettivamente dalla certezza del soggetto che conosce, certezza che è a sua volta intesa solo come presenza.

Nella nota al paragrafo, Hegel pone espressamente la correlazione tra la presenza che accomuna il soggetto e l'oggetto come principio dell'empirismo: "C'è nell'empirismo questo gran principio: che ciò che è vero, deve essere nella realtà (*Wirklichkeit*) ed esservi per la percezione."<sup>7</sup>

Hegel evidenzia come per l'empirismo la realtà effettiva dell'oggetto conosciuto è strettamente correlata alla percezione: ogni oggetto è conosciuto solo perché è effettivo, ed è effettivo perché sta in relazione stretta con la presenza assunta a fondamento tanto del soggetto, quanto dell'oggetto. Se l'identificare questo nesso costitutivo è il merito dell'empirismo, ciò che ancora manca è una caratterizzazione più approfondita di questo rapporto tra soggetto ed oggetto, che resta invece vincolato alla simultanea presenza dei due termini. Per l'empirismo, soggetto ed oggetto sono in quanto percepiti, e cioè avvertiti come presenti, senza che si dica alcunché di come il soggetto è certo di sé e senza analizzare se vi è una relazione ulteriore alla sola presenza che lega il soggetto alla cosa percepita.<sup>8</sup>

Le conclusioni di tale sviluppo conducono alle aporie del metodo empirista che Hegel espone al §. 39:

---

<sup>7</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 117. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 495. Nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. III, p. 154.

<sup>8</sup> Questo mi pare sia il senso da attribuire all'espressione 'metodo delle determinazioni finite': l'applicazione dei concetti (le determinazioni) avviene solo sotto il vincolo della verità come concretezza, e quindi come presenza (singola e finita), cosicché la validità espressa secondo i parametri di unità e necessità della descrizione dipende da questo sistema di riferimento e controllo. La nozione ora commentata si trova al §. 37. Per alcuni esempi di questo metodo si veda quello che Hegel scrive a proposito delle nozioni di causa, effetto e sostanza nelle *Lezioni: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 121-122. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 497. Nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. III, p. 162-163.

Circa questo principio, è stata fatta la giusta osservazione che in ciò che si chiama esperienza ed è da distinguere dalla semplice *percezione singola* di fatti singoli, si trovano *due elementi*: - l'uno, che è la *materia* per sé isolata e infinitamente varia; - l'altro, la *forma*, i caratteri dell'*universalità* e *necessità*. L'empiria mostra, sì, molte, innumerevoli, percezioni uguali; ma l'universalità è qualcosa di affatto diverso dalla gran moltitudine. Egualmente, l'empiria ci offre, sì, percezioni di cangiamenti *successivi* o di oggetti *giustapposti*; ma non già una connessione *necessaria*. Dovendo la percezione restare il fondamento di ciò che vale come verità, l'universalità e la necessità sembrano qualcosa di *ingiustificato*, un'accidentalità soggettiva, una semplice abitudine, il cui contenuto può essere costituito così o altrimenti.<sup>9</sup>

Il difetto dell'empirismo consiste nell'impostare la relazione tra soggetto e oggetto sulla simultanea ed immediata presenza attestata dalla percezione, il che limita la validità dei concetti elaborati dal pensiero. Questo impedisce che tali concetti possano raggiungere la totalità della descrizione degli oggetti, così come esclude la conoscenza della validità in ogni tempo delle connessioni tra proprietà degli oggetti, cioè la necessità. Intendere la connessione tra la realtà effettiva, concreta, dell'oggetto e la certezza del soggetto come una simultanea presenza dei due termini uno rispetto all'altro è causa della chiusura soggettivista delle conoscenze, ed essa fa sì che ogni determinazione dell'oggetto conosciuto, cioè le proprietà e le relazioni tra le proprietà che lo caratterizzano, appaia come una connessione che si vincola alla nostra percezione e ai nessi che per abitudine e ripetizione noi constatiamo essere veri. Se il pensiero ha come unico fondamento la percezione, e se questa è definita come presenza attestata causalmente, allora la connessione tra le determinazioni di pensiero è garantita nella sua verità solo dall'azione causale degli oggetti sul soggetto certo di sé. Ma proprio questo vincolo mina l'unità e la necessità delle teorie che descrivono gli oggetti.

---

<sup>9</sup> HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, §. 39, p. 76-77. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 49. Nelle *Lezioni* si fa riferimento all'astrazione e al problema delle essenze nominali: "L'azione dell'intelligenza consiste nella fissazione d'una determinazione e nell'abbandono delle altre. [...] In tal modo, ricaviamo idee generali, concetti di generi, che però sono solo essenze nominali, utili per farci conoscere generi e specie; tuttavia con un simile procedimento non conosciamo quale sia la reale essenza della natura." **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, p. 121. **Lezioni di storia della filosofia**, p. 497. Nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. III, p. 165-166.

DeVries formula la questione nei termini di un rapporto tra teoria, metateoria e contesto: "The philosophical psychologist must therefore operate on three levels, developing both the empirical theory and the metatheory of empirical psychology and putting them in a broader context. These task cannot be performed serially, either; the pure psychologist cannot await the completion of either the empirical theory of psychology or its metatheory before beginning to develop the broader viewpoint. The indistinguishable tasks must in fact be in constant reciprocal contact, for the goal is the development of a maximally coherent worldview." DEVRIES, W. **Hegel's theory of mental activity**. New York: Cornell University press, 1988, p. 30.

Nel caso specifico della psicologia empirica, il risultato del metodo empirista è una scomposizione dell'oggetto in esame, lo spirito, in diverse ed irrelate capacità, che certo si manifesta unitario, ma solo nella concreta presenza, mentre la teoria non è in grado di fornire una descrizione altrettanto coesa di quest'oggetto.

Ecco che la critica all'empirismo pone in continuità tra loro la percezione come principio del metodo empirico, la presenza comune di soggetto ed oggetto come fondamento distintivo di tale principio, la caratterizzazione dell'effettività della cosa come immediata presenza non concettuale ma attestata causalmente e una descrizione del soggetto conoscente come un aggregato di capacità distinte e semplicemente giustapposte. Lo spirito risulta scomposto in facoltà a causa della strategia che si usa per descriverlo, ma tale strategia si regge, nel caso dell'empirismo, sul postulato che la relazione che intercorre tra il soggetto e l'oggetto sia soltanto la simultanea presenza dei due.

Nel corso dell'esame risulterà chiaro che proprio su questi temi si costruisce l'interpretazione hegeliana delle opere psicologiche di Aristotele e si vedrà in conclusione che secondo Hegel la rielaborazione di queste dottrine porta a un duplice guadagno: anzitutto, essa ridefinirebbe la struttura del soggetto che conosce; di conseguenza, preciserebbe meglio la nostra relazione con la realtà nella quale ci troviamo.

### 3. *L'interpretazione del De anima di Aristotele: la teoria della sensibilità*

#### 3.1. *La dinamica e la definizione della sensibilità*

I passi delle lezioni dedicate ad Aristotele in cui Hegel accosta il filosofo antico e l'empirismo nel corso di storia della filosofia sono molti, ma convengono tutti ad un medesimo giudizio critico: l'insufficienza della lettura moderna consiste nel risolvere la dottrina di Aristotele in una forma di primo e rudimentale empirismo. Quest'interpretazione dipende dal fatto che i lettori si sono concentrati su passi esigui e più facili da comprendere, mentre la complessità delle argomentazioni di Aristotele verrebbe da loro ignorata.<sup>10</sup>

Quest'angolatura critica si presenta in modo inequivocabile quando Hegel scrive che per spiegare la dinamica della sensazione

---

<sup>10</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p 65. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 290. Nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 289 ed in particolare sulla sensazione a p. 353.



Aristotele propone un esempio, una similitudine. Nella sensazione il nostro comportamento si riferisce solo alla forma, che noi assumiamo senza materia, come la cera che riceve in sé l'impronta di un anello d'oro [...] Se ci si basa solo su quest'esempio, e se lo si applica all'anima, quest'ultima si comporta come la cera. Le rappresentazioni, le sensazioni eccetera si imprime nell'anima. A causa di questa similitudine, ad Aristotele sono state mosse parecchie accuse: che l'anima sarebbe una *tabula rasa*; che l'anima sarebbe qualcosa di completamente vuoto ove le cose esteriori si limitano a lasciare la loro impronta, eccetera. Questa sarebbe la filosofia aristotelica. Insomma, Aristotele sarebbe il più rozzo degli empiristi.<sup>11</sup>

La passività che dipende dall'azione causale dell'impressione, la dinamica che riguarda la sensazione, la qualifica di empirista attribuita ad Aristotele compaiono insieme in questo passo delle *Lezioni*, e contribuiscono a concludere questa, che si può dire una ricerca genealogica intorno all'empirismo: Hegel ritiene che la radice dell'atteggiamento criticato nella seconda posizione rispetto all'oggettività si può far risalire ad una particolare e fuorviante interpretazione delle dottrine aristoteliche. Intendo adesso esaminare la teoria aristotelica della sensazione per ricercarne la descrizione dinamica e coglierne la peculiarità ed i presupposti. Così facendo spero di rendere ragione di alcune osservazioni che Hegel fa agli interpreti moderni.

La discussione della facoltà sensitiva impegna principalmente il libro II: *De anima* II, 5 si occupa di darle una definizione, mentre *De anima* II, 12 ne descrive la dinamica. Inizierò da quest'ultimo passaggio dove si trova l'immagine della cera menzionata nelle *Lezioni*.

Oltre alla metafora, *De anima* II, 12 contiene una discussione su come l'atto di avere sensazione sia un ricevere le forme sensibili senza materia. La tesi mi pare sia che la dinamica della sensazione risponde a condizioni e cause compresenti ma non per questo meno diverse: da un lato c'è la materialità corporea che viene mossa dagli oggetti, dall'altro c'è la configurazione del corpo irriducibile alla materia e responsabile del fatto che la sensazione avviene in un certo modo. Ora, Hegel lamenta che proprio questa seconda sfumatura non è stata capita dalle interpretazioni moderne che, irretite dalla facilità della metafora, si sono occupate poco o nulla dei concetti che Aristotele utilizza e hanno perciò trascurato i presupposti teorici che caratterizzano l'argomentazione di *De anima*.

La tesi viene enunciata subito dopo l'immagine della cera:

---

<sup>11</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 85. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 306-307. Cfr. nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 352-353.

Il sensorio primo è ciò in cui si trova tale capacità. L'organo e la capacità sono dunque la medesima cosa, ma la loro essenza è diversa. L'organo che percepisce dev'essere, infatti, una grandezza, mentre l'essenza della facoltà sensitiva (il senso) non è una grandezza, ma una forma e capacità dell'organo.<sup>12</sup>

Pur con tutta l'incertezza che riguarda la nozione di sensorio primo,<sup>13</sup> si afferma che la capacità (*dynamis*) si trova nell'organo non come materia, ma come configurazione di essa. In quanto si tratta di una materia definita da una certa forma, il sensore e la capacità che esso può esercitare sono una cosa sola, e si dice che la capacità è dell'organo materiale perché l'organo che può avere sensazione è tale a causa della specifica forma che lo definisce. Ma questo di per sé non significa che la conformazione dipende dalla sola materia. Con queste premesse Aristotele argomenta tanto che gli organi sensori possono essere mossi dagli oggetti in ragione dell'omogeneità materiale, quanto che questa sollecitazione non esaurisce la capacità di avere sensazione, che va invece ricondotta alla specifica forma che struttura l'organo.<sup>14</sup>

A difesa della propria posizione Aristotele porta due osservazioni: la prima, che un'eccitazione troppo violenta da parte degli oggetti sugli organi di senso può alterarne la

---

<sup>12</sup> ARISTOTELE. **De anima**. Traduzione italiana a cura di G Movia. Milano: Bompiani, 2001, p. 183 (424a 24-28). Nella tradizione degli studi aristotelici si è fatto sempre più attenzione a questo aspetto della teoria della sensibilità, prima non pienamente riconosciuta: Hamlyn, ad esempio, non considera affatto quest'aspetto nel suo saggio, *Aristotle's account of aesthesis in De anima* (HAMLYN, D. W., *Aristotle's account of aesthesis in De anima*. **The classical quarterly**, vol. 9 n.1, 1959, p. 6-16). Infatti, riconduce la trattazione aristotelica a due tendenze a suo dire divergenti: l'azione causale individuata dai presocratici e le obiezioni platoniche, specie quelle avanzate in *Teeteto* (cfr. HAMLYN, *Aristotle's account*, p. 7). Quest'ottica di analisi influenza tutto il contributo, ad esempio quando Hamlyn rimarca l'ambiguità contenuta nell'affermazione che la sensazione è affetta dall'oggetto, subisce l'azione di esso, notando che il termine *aisthesis* viene usata talvolta per indicare l'organo, talaltra la capacità (HAMLYN, *Aristotle's account*, p. 9). Oppure, quando esamina il significato di essere (la capacità o l'organo) potenzialmente quello che l'oggetto sentito è in atto, nota la difficoltà di giustificare in che senso la capacità e l'organo da un lato sono lo stesso, dunque dovrebbero alterarsi entrambi, mentre in un altro sono distinti secondo l'essenza (HAMLYN, *Aristotle's account*, p. 10). Queste difficoltà mi paiono connesse al mancato riconoscimento del fatto che Aristotele parla della sensazione come di una particolare forma di alterazione e sviluppa per essa una teoria specifica. In tempi recenti si è invece colta l'importanza di approfondire quest'aspetto della dottrina psicologica di Aristotele, con contributi che hanno progressivamente indagato parti dell'argomentazione complessiva. Nel caso di *De anima* II, 12, si può tenere presente il lavoro di WARD, J. *Perception and Λόγος in De anima II, 12*. **Ancient Philosophy**, vol. 8, n. 2, 1988, p. 217-233.

<sup>13</sup> Come si vedrà nello sviluppo di questa ricostruzione, il ruolo del sensorio primo è precisamente il punto cruciale dell'interpretazione che Hegel dà delle dottrine aristoteliche. Anticipando un po' l'argomentazione nella speranza di rendere più agevole la lettura, si può dire che in *De anima* il termine 'sensorio primo' indica probabilmente non un organo sensorio centrale, da cui gli altri organi periferici dipendono, ma si riferisce invece a ciascun organo periferico. Nel *De somno et vigilia*, invece, il sensorio primo viene identificato come un organo centrale e si afferma in modo chiaro una dipendenza della periferia rispetto a quest'ultimo.

<sup>14</sup> Cfr. WARD. *Perception*, p. 223: "Elsewhere in *De anima* and in his biological works, Aristotle describes the sense-organs at the level of their physiological structure. In general he maintains that each sense-organ is so constructed that is able to receive the sensible forms proper to that special sense. The complex physical organization of the sense organs, in addition to the fact that they belong to a general perceptual system, accounts for their capacity to make sensible discriminations."

configurazione delle parti materiali e causare la perdita della capacità sensitiva. Questa possibilità di essere alterati dall'azione degli oggetti dimostra che la forma inerisce sempre ad una materia. Il secondo rilievo si sofferma invece sul fatto che le piante non hanno la sensazione, ed è diretto a dimostrare con un esempio che non tutti i viventi hanno la sensazione, ma solo quelli formati in modo appropriato. Infatti, pur essendo viventi materiali le piante non posseggono alcuna capacità sensitiva, e ciò dimostrerebbe che essere un materia animata è sì condizione necessaria per avere sensazione, ma non sufficiente, perché la sensazione richiede anche una più articolata struttura corporea.<sup>15</sup>

Diversamente dall'interpretazione empirista di questo passo, tutta appiattita sulla metafora della cera malleabile ed amorfa, Hegel trova che l'aspetto davvero rilevante della teoria aristotelica risiede nell'aver riconosciuto che l'azione causale esercitata dagli oggetti non esaurisce tutta la sensibilità. Non è quindi possibile appellarsi ad Aristotele per caratterizzare la sensazione come un comportamento meramente passivo, né di conseguenza ha senso definirlo un empirista. A partire da questa critica, Hegel intende riesaminare le dottrine aristoteliche ed imprimere una torsione sui concetti che reggono la tesi dell'alterazione regolata. Tutto questo ha per scopo una nuova definizione del rapporto tra sensazione e capacità concettuali all'interno della percezione. Occorre adesso esaminare la teoria aristotelica della sensazione per ricercare i concetti che concorrono alla sua costruzione.

Aristotele afferma in *De anima* II, 5 che la sensazione “consiste nell'essere mossi (*kineisthai*) e nel subire un'azione (*paschein*), giacché sembra che sia una specie di alterazione (*alloiosis*).”<sup>16</sup> Poco oltre precisa che la sensazione non avviene spontaneamente, ma solo attraverso l'azione di un oggetto in atto che causa l'alterazione, esattamente come un oggetto combustibile brucia solo in presenza di un comburente.<sup>17</sup> Aristotele richiama anche in termini minimi la propria dottrina del movimento, affermando che “ogni essere che subisce un'azione ed è mosso, lo è ad opera di un agente che si trova in atto.”<sup>18</sup> Infine, sviluppa i concetti di potenza ed atto - indispensabili per chiarire il senso del termine alterazione che compare nell'enunciato - e di subire - concetto strettamente legato con quello di alterazione. Se Hegel vuole trovare elementi utili alla sua interpretazione contro il punto di vista che attribuisce all'empirismo, questo è di certo il passaggio più appropriato.

---

<sup>15</sup> Cfr. ARISTOTELE. *De anima*, p. 183 (424a 28-424b 3).

<sup>16</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 143 (416b 32-35).

<sup>17</sup> Cfr. ARISTOTELE. *De anima*, p. 143 (417a 6-8).

<sup>18</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 143 (417a 17-18).

Iniziando dalla nozione di subire (*paschein*), Aristotele ne presenta i due significati principali: “in una prima accezione è la una specie di distruzione da parte del contrario, in un’altra è piuttosto la conservazione, da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l’atto.”<sup>19</sup> Nel primo senso l’alterazione è un passaggio da una condizione ad un’altra contraria, il quale si definisce propriamente come un ‘diventare altra cosa,’ e perciò il termine comunemente usato per nominare l’alterazione, *alloiosis*, gli è pienamente adeguato.<sup>20</sup> Invece, per il pensiero e per la sensazione Aristotele propende verso un secondo significato, e afferma che il conoscere di certo non è un mutamento che comporta un cambiamento di forma, ma anzi è propriamente l’esercizio di una capacità intrinseca al soggetto che la possiede, una capacità che si conserva nell’alterazione. Con le parole di Aristotele, non si tratta di un “mutamento verso le condizioni privative,” ma “verso gli stati positivi della natura del soggetto.”<sup>21</sup> Infatti, se la privazione è definita come il mutamento di certe proprietà che o ineriscono ad una sostanza o appartengono alla sua essenza,<sup>22</sup> essa opera il cambiamento in modo tale che la cosa non abbia più una certa qualità o non sia più ciò che era prima. Con un esempio che illustra il mutamento privativo dell’essenza e che quindi fa della cosa un’altra, la morte è per gli enti corporei animati un’alterazione che conduce alla privazione della vita. Invece, l’alterazione che riguarda la conoscenza e la sensazione è tale da conservare le condizioni che rendono possibile il mutamento, sicché lo stato iniziale del processo e quello finale sono simili tra loro: il legame di somiglianza, dice Aristotele, è come quello che mette in relazione la potenza e l’atto.

Ora, per Aristotele due cose sono simili (*omoia*) quando hanno identica qualità o quando hanno in comune tutte, o al più il maggior numero di affezioni secondo le quali possono alterarsi.<sup>23</sup> Se la sensazione è definibile come un’alterazione conservativa

<sup>19</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 145 (417b 1-5).

<sup>20</sup> Una trattazione approfondita della teoria dell’alterazione fisica è stata fornita da Burnyeat proprio per commentare questo passo; cfr. BURNYEAT M. F. *De anima* II, 5. *Phronesis*, vol. 47, 2002, p. 38-42.

<sup>21</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 147 (417b 15-16). Sviluppa una lettura analoga anche WARD. *Perception*, p. 218.

Sulla peculiarità del movimento alterativo che riguarda la sensazione; si veda CHIEREGHIN, F. (Ed.). *Filosofia e scienze filosofiche nell’Enciclopedia hegeliana del 1817, Quaderni di Verifiche*, n. 6. Trento: Verifiche, 1995, p. 442. Anche Burnyeat insiste su questo punto trattando esplicitamente dei due tipi di attualità, una che conferisce il possesso della capacità ed un’altra connessa all’esercizio di essa; cfr. BURNYEAT M. F. *De anima*, 2002, p. 53-57.

<sup>22</sup> ARISTOTELE. *Metafisica*, Translated by Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002, p. 247-249 (1022b 22-1023a 7).

<sup>23</sup> ARISTOTELE. *Metafisica*, p. 219 (1018a 15-18).

caratterizzata un rapporto di somiglianza, allora significa che essa mantiene costanti le condizioni per le quali può avvertire i mutamenti attraverso ogni singola transizione di stato, cioè mantiene la capacità di avvertire (la qualità che la definisce come sensazione) e gli stessi tipi di contrari che si alternano attraverso l'azione degli oggetti (le affezioni, che sono certi stati in cui l'oggetto esterno si trova e che vengono trasferiti sull'organo<sup>24</sup>). Questo mantenimento è appunto la somiglianza tra lo stato potenziale e le alterazioni in atto: la condizione che permette di sentire - una certa configurazione generale dell'organo - deve permanere anche nell'esercizio della capacità, mentre quest'ultimo è appunto un movimento causato da un oggetto che trasferisce le condizioni di stato in cui si trova sull'organo sensore - per la tesi che il movimento è causato da un oggetto in atto su uno in potenza. Ecco che la configurazione della sensibilità descritta nel *De anima* certo ammette la passività del corpo agli stimoli esterni, ma allo stesso tempo è definita da una sua peculiare forma di alterazione garantita dal permanere dell'organizzazione corporea. L'empirismo avrebbe invece trascurato proprio questo secondo elemento della ricerca aristotelica in favore di un concezione semplificata ed appiattita sulla metafora della cera, di certo icastica, ma non di meno parziale.<sup>25</sup>

Prima di proseguire con l'analisi dei significati di potenza ed atto che Aristotele assume per lo studio del vivente e della dinamica sensoriale, vorrei concludere la lettura delle osservazioni che Aristotele fa in II, 5. Egli afferma che

Il primo mutamento dell'essere sensitivo è prodotto dal generante: quando è generato, egli possiede ormai la sensazione allo stesso modo che la scienza (*episteme*). La sensazione in atto, poi, si può dire che sia analoga all'esercizio della scienza (*theorein*), e tuttavia se ne distingue poiché, nel suo caso, gli agenti che producono l'atto sono esterni.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Questa è la tesi che anche Ward sostiene nella propria interpretazione di *De anima* II, 12; cfr. WARD, Perception and Λόγος in *De anima* II, 12, p. 222, 224 e 228, dove si conclude che "The sense-organs ability to be affected in a manner different from other subjects of qualitative change is explained by their possessing a balance of their matter, a λόγος, in virtue of which they are receptive to a range of perceptible ratios. In general, Aristotle holds that all sense-organs have the capacity (or, first actuality) to sense on account of their material structure, though it is not the material structure itself which can explain the nature of perception, but rather the functional capacities of that structure."

<sup>25</sup> Hegel fa esplicito riferimento a questo carattere duplice della sensazione: "Aristotele parla anche espressamente della sensazione (*Empfindung*). In essa distingue il mutamento e quel che accade, da ciò che produce la sensazione, aspetto che ne costituisce la passività [...] Pertanto si danno due lati: quello della passività e quello per il quale la sensazione è un possesso dell'anima." HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, p. 83. **Lezioni di storia della filosofia**, p. 305. Nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 350.

<sup>26</sup> ARISTOTELE. **De anima**, p. 147 (417b 16-20).

Questo rilievo riguarda lo stato dell'ente che possiede la capacità di sentire ed enuncia la connessione che sussiste tra il possesso della capacità e la configurazione corporea. Aristotele considera da un lato la capacità potenziale di avere la sensazione, dall'altro la capacità in esercizio; associa quindi alla capacità potenziale il termine *episteme*, il possesso di una conoscenza, ed afferma che essa si dà prima di tutto il resto, perché è la forma corporea che il vivente ottiene alla sua generazione. Una volta in possesso di questa capacità, il senziente può poi avere sensazione ogniqualvolta l'organo viene stimolato da un oggetto esterno: si ha così l'esercizio di una capacità in un evento percettivo - tale per cui un oggetto in certe condizioni agisce sui sensori - e Aristotele afferma che è analogo alla considerazione attiva (*theorein*) di una conoscenza. Come si vedrà nei prossimi paragrafi, questo rapporto tra capacità ed esercizio è responsabile della dinamica senziente e delle proprietà che ad esso sono connesse.

### 3.2. *La definizione generale di anima: vita ed identità*

Hegel è alla ricerca di una teoria che permetta di non ridurre la sensibilità ad una semplice ricezione causale di uno stimolo esterno, e le dottrine contenute in *De anima* presentano un modello idoneo allo scopo. Le condizioni sotto le quali si ha sensazione di qualcosa sono per Aristotele due: l'azione causale e la configurazione corporea adeguata al tipo di alterazione fisica che gli oggetti esercitano; entrambe sono necessarie alla dinamica senziente. Poiché la sensazione fa parte di quelle alterazioni che istituiscono una relazione di somiglianza tra lo stato potenziale e quello attuale, occorre adesso un esame dei significati che vengono assegnati ai termini potenza ed atto in *De anima*. Questo dovrebbe condurre a quei concetti che Hegel accoglie e rielabora per la propria formulazione.

La capacità di avere sensazione è una delle caratteristiche individuate nell'essere vivente, cioè in quella sostanza che ha l'anima come sua forma. In *De anima* II, 1 Aristotele prima richiama la definizione di sostanza come materia, forma e loro unità, mentre la definizione di anima segue di poco. Anzitutto, animato si dice quel corpo naturale che ha principalmente "la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e deperire;"<sup>27</sup> si legge poi che

---

<sup>27</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 115 (412a 14-15).

[...] l'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora tale sostanza è atto (*entelecheia*), e pertanto l'anima è atto di un corpo che s'è detto. Atto, poi, si dice in due sensi, o come la conoscenza (*episteme*) o come l'esercizio di essa (*theorein*), ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza (*episteme*). Infatti l'esistenza sia del sonno che della veglia implica quella dell'anima. Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, mentre il sonno al suo possesso e non all'uso[...]<sup>28</sup>

L'anima è atto (*entelecheia*) di quei corpi naturali vivificati dall'anima perché adatti a riceverla; atto che si dice o come un possesso o come un esercizio, ma che per il corpo animato è anzitutto un possesso, che è presupposto ad ogni atto. Infatti, se il possesso è analogo al sonno, perché in esso le capacità dell'anima sono conservate come configurazione corporea anche se non esercitano le loro funzioni; e se la veglia è analoga all'esercizio, perché le capacità sono in condizione di essere attive nelle opportune condizioni;<sup>29</sup> allora ogni capacità in atto presuppone il possesso, e questa la forma del corpo, perché anche sonno e veglia presuppongono a loro volta la struttura organica.<sup>30</sup> Nel caso della sensazione, ciò significa che nel sonno, sebbene non sia in esercizio, la capacità permane grazie alla permanenza della costituzione organica del senziente, mentre nella veglia essa è suscettibile di alterazione da parte degli oggetti. Tramite un confronto con II, 5 si può notare che questa distinzione nei significati di atto ha un ruolo rilevante anche nel definire la sensazione come facoltà e esercizio: si è visto che il possesso è la configurazione corporea che viene conferita

<sup>28</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 115-117 (412a 20-26). A questa definizione, e a quelle che la precisano ulteriormente, sono state mosse le critiche che più di tutte mettono in questione la trattazione aristotelica, in quanto problematizzano il concetto stesso di vita come *entelecheia*; infatti, si dice che l'anima è l'atto primo di un corpo che ha la vita in potenza, e così pare che Aristotele ammetta in un certo qual modo prima una materia formata in modo adatto a ricevere la vita, poi la forma dell'anima che è la vita stessa. Aristotele afferma, infatti, che un corpo, quindi una materia formata, ma privo di vita è solo omonimo ad un corpo che è vivo, come un occhio di pietra è solo omonimo ad un occhio che ha la capacità di vedere (*De anima*, p. 177-118, 412b 18-22). Nel caso della morte si ha dunque prima un corpo animato, e poi la stessa materia corporea, ma priva di anima, con la possibile conseguenza di dover ammettere che la struttura corporea e l'animazione siano due atti diversi. A tale ammissione può far seguito il problema di comprendere in che modo, guardando stavolta al concepimento, si dia prima un corpo animabile, poi un'attività che conferisce la vita a questo corpo preformato. Una risposta potrebbe essere quella di distinguere il processo di concepimento e maturazione dalla morte: nel primo caso l'anima è ciò che definisce la stessa strutturazione del corpo animato, sicché la forma corporea adeguata segue dall'animazione e non viceversa; infatti, è stato rilevato da Berti attraverso l'analisi del *De generatione animalium* che l'informazione della materia avviene all'atto del concepimento e determina da allora lo sviluppo di un corpo organico in vista delle funzioni per le quali è stato determinato. BERTI, E. **Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica**. Brescia: Morcelliana, 2005, p. 145-146. Nel caso della morte si ha invece la perdita di possesso del principio vitale, cui fa seguito, mancando la coesione interna, cioè il disfacimento del corpo. Tuttavia, questa soluzione non toglie che si ponga il problema di come la forma si relaziona alla materia nel caso dell'essere vivente, il quale è stato messo in evidenza con estrema chiarezza da Ackrill in un saggio dedicato alla nozione di anima. Si veda per questo ACKRILL, J. L. Aristotle's definition of psyché. *Proceedings of the aristotelian society*, vol. 73, 1972-1973, p. 132-133.

<sup>29</sup> Cfr. BURNYEAT. *De anima*, p. 53-57.

<sup>30</sup> Questo argomento, in *De anima* solo accennato, è la base per la variante che vedremo caratteristica di *De somno et vigilia*, la quale è per Hegel una premessa fondamentale del proprio ragionamento.

alla nascita, mentre l'esercizio si ha in relazione ad un evento in cui un oggetto influenza con la sua azione gli organi capaci di alterarsi.

Aristotele sostiene che l'atto di un corpo vivente è da intendersi anzitutto come possesso delle capacità, e lo ricorda quando sostiene che “[...] primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza. Perciò l'anima è atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza;”<sup>31</sup> infine, conclude la propria discussione generale sulla nozione di anima con una formula che precisa cos'intende con l'espressione “un corpo che ha la vita in potenza.” Aristotele afferma che “se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo dotato di organi.”<sup>32</sup> Aristotele definisce l'anima come il conferimento di certe capacità a un corpo, prime fra tutte, si vedrà, quelle di costituirsi organicamente e di mantenersi in uno stato vitale attraverso la nutrizione. Il possesso è dunque una certa configurazione corporea che è condizione per uno o più esercizi, mentre questi ultimi sono delle modificazioni che dipendono necessariamente dalle condizioni potenziali. Ritornando ora alle definizioni di *De anima* II, 5, poiché il possesso della capacità senziente è l'insieme delle condizioni fisiche per l'esercizio, allora ogni singola sensazione in atto dipende necessariamente dalla configurazione organica appropriata, configurazione che tuttavia rimane il più possibile inalterata attraverso la sequela dei mutamenti grazie all'unità della forma corporea. La sensazione in atto ha poi per condizione aggiuntiva l'azione causale di un oggetto sull'apparato sensorio. Ecco che il duplice significato di atto, come possesso e come attivo esercizio, è ciò che permette la descrizione della sensazione e della sua dinamica così come Aristotele le concepisce: un subire non privativo, ma realizzatore di stati connessi all'essenza del soggetto in forza della configurazione organica stabile. Il concetto di *entelecheia* nei suoi due significati ricopre un ruolo decisivo nella teoria della sensazione, ed infatti Hegel ne riconosce apertamente il valore teoretico:

L'energia, ἐνέργεια, si presenta anche come entelechia, che è una determinazione più precisa dell'energia: ma in quanto essa è attività libera che ha il fine in sé stessa, che lo pone a sé stessa e che è attiva per porselo, in quanto è il determinare come determinazione che pone il fine. L'anima è essenzialmente entelechia, λόγος, è il determinare universale che muove sé stesso, che produce ciò che pone la finalità.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 117 (412a 27- 412b 1).

<sup>32</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 117 (412b 4-6).

<sup>33</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 71. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 295. Cfr. ed. Cordignola e Sanna, Vol. I, p. 302.



La vita come *entelecheia* è quindi al centro degli interessi hegeliani, soprattutto in materia di psicologia, perché il principio di identità che la caratterizza è la premessa fondamentale su cui si regge la particolare teoria della sensibilità che Aristotele propone.

Mi pare sia ora opportuno porre in relazione questo nesso concettuale imperniato sulla relazione di identità che caratterizza il concetto di *entelecheia* con il recupero della teoria aristotelica che Hegel intende sostenere contro l'empirismo. Iniziando dall'approfondimento della nozione di vita già presentata in II, 1, Aristotele ne dà una piena esposizione in II, 4:

[...] l'anima nutritiva [...] è la prima e più comune facoltà dell'anima, quella in virtù di cui a tutti appartiene la vita. Le sue funzioni sono la riproduzione e l'uso dell'alimento. Infatti, la funzione più naturale degli esseri viventi, di quelli che hanno raggiunto lo sviluppo e non sono menomati o non derivano da generazione spontanea, è di produrre un altro individuo simile a sé [...] e ciò per partecipare, nella misura possibile, dell'eterno e del divino. In effetti è a questo che tutti gli esseri tendono ed è per questo fine che operano gli esseri che operano secondo natura.<sup>34</sup>

Questa definizione approfondisce quella che Aristotele dà in *De anima* II, 1 introducendovi un riferimento alla vita vegetale. Le capacità che la caratterizzano sono la nutrizione e la riproduzione, ed hanno come fine la conservazione dell'individuo e lo sviluppo di questo fino a che sarà in grado di propagare la specie. La nozione minima di vita che corrisponde all'anima vegetativa ha dunque per suoi connotati l'essere contemporaneamente (1) ciò che forma un dato corpo materiale, (2) un insieme di funzioni che ha per tratto comune la conservazione dell'anima stessa, cioè l'identità numerica, per quanto possibile, e la somiglianza della specie attraverso i singoli individui. Infine, (3) l'anima in quanto unità organizzata e perdurante si caratterizza per la capacità di mantenere inalterata la configurazione corporea attraverso i mutamenti. Ad esempio, è l'anima intesa in questo senso primo a far sì che vi sia un limite allo sviluppo dell'individuo o, nel caso della sensazione, delle regolarità di modificazione nell'apparato specifico che dispone di questa capacità.<sup>35</sup> Nel

<sup>34</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 133 (415a 23-415b 2).

<sup>35</sup> Scrive Aristotele: "Difatti l'anima è causa come principio del movimento, come fine e come essenza dei corpi animati. [1] Che l'anima sia causa come essenza è manifesto. In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere, e l'essere per viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima. [...] Ora negli animali tale [2] fine è, conformemente alla natura, è l'anima. In effetti tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima, sia quelli degli animali come quelli delle piante, poiché esistono per l'anima [...] inoltre l'anima costituisce la prima origine del [3] movimento locale, benché questa capacità non appartenga a tutti i viventi. Ed anche l'alterazione e l'accrescimento sono dovuti all'anima." ARISTOTELE. *De anima*, p. 135 (415b 10-24). Su questo passo si sofferma anche Wolff nel suo commento al problema del rapporto tra anima e corpo, rilevando come le nozioni

principio di organizzazione e coesione di un corpo materiale si realizza quindi una sostanziale coincidenza di cause: la nozione di vita come conservazione unitaria definisce l'anima come principio che informa il corpo secondo un ordine organico, funzionale a sé stesso, e conseguentemente capace di alcuni movimenti, alcuni dei quali indispensabili al mantenimento della struttura. L'anima è appunto *entelecheia*, un'attività che letteralmente ha in sé stessa il fine, e ciò mi pare spieghi l'adozione di due significati per il termine atto quando si parla dei viventi: in un senso prioritario, l'atto è la conformazione identica del corpo in vista di certe capacità costanti (atto inteso come *episteme*) che funge da condizione potenziale per l'esercizio; dall'altro l'esercizio stesso (atto come *theorein*) che di volta in volta si determina per ogni funzione.

La peculiarità dell'anima vegetativa è però questa: essa è una relazione d'identità. Infatti, nella vita vegetale quei due significati che in generale definiscono ogni tipo di anima sono uno stesso, e proprio perciò essa è *entelecheia*, attività che letteralmente ha in sé stessa il fine, in un senso eminente: l'anima vegetativa è tale in quanto dà forma ad un corpo affinché esso si mantenga unitario, nel numero o nella specie, attraverso il flusso delle modificazioni fisiche, mediante la nutrizione e la riproduzione. Per Aristotele, su questa configurazione minima si fondano poi tutte le altre funzioni, analoghe a questa perché tutte relazioni tra le due forme di atto, ma diverse dalla funzione vegetativa perché in esse queste due forme non coincidono. La sensazione, ad esempio, ha la struttura corporea come condizione necessaria (atto nel senso di *episteme*), mentre l'esercizio dell'attività caratteristica non è del tutto riducibile all'unità corporea e richiede invece un'altra condizione per darsi: l'azione causale.

Il concetto di *entelecheia* è quindi fortemente intrecciato con le questioni legate alla dinamica della sensazione, in quanto permette di argomentarne l'irriducibilità al solo influsso causale dell'impressione, e per questa ragione Hegel lo pone al centro della propria disamina. Infatti, nelle *Lezioni* si afferma che

Riconoscendo il momento della passività, Aristotele non sta indietro rispetto all'idealismo. Per un lato, la sensazione è sempre passiva; eppure, un conto è se la cosa, eccetera, è compresa a partire dall'idea: così si è mostrato che essa è posta dall'idea capace di determinare sé stessa; un altro conto è però se io esisto come soggetto singolo e l'idea esiste in me solo come singolo individuo; poiché questa è finitezza, il punto di vista della passività. [...] Si tratta dell'attività presente

---

di *logos* ed *entelecheia* siano fondamentali per la ricezione hegeliana di Aristotele: WOLFF, M. **Das Körper - Seele - Problem, Kommentar zu Hegels Enzyklopädie (1830)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992, p. 126-131.

all'interno della recettività: è la spontaneità che sopprime l'iniziale passività della sensazione.<sup>36</sup>

La nozione di *entelecheia* risulta quindi decisiva per affinare la descrizione tanto della struttura del soggetto senziente, quanto della dinamica percettiva. Nulla a che vedere con l'impostazione moderna, che leggerebbe in Aristotele una prima formulazione dell'empirismo.

### 3.3 *Le facoltà dell'anima e il loro rapporto: Aristotele e l'empirismo*

Nelle *Lezioni*, però, la filosofia di Aristotele viene anche criticata perché avrebbe alimentato il fraintendimento di empirismo con la propria esposizione.<sup>37</sup> Hegel scrive:

[...] in quanto assume gli oggetti per come essi sono nella rappresentazione, questo metodo presenta un carattere empirico; non vi è in questa assunzione nessuna necessità, sebbene l'essenziale resti la necessità del passaggio da una determinazione all'altra. [...] Aristotele procede nella stessa maniera, sia rispetto alle singole cose, sia nel complesso. Così tratta dell'intero universo, del mondo spirituale e sensibile, ma questa gran quantità è rilevata solo come una serie di oggetti. Nel concetto di filosofia d'allora non v'è ancora traccia di costruzione, dimostrazione, deduzione.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 84-5. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 306. Cfr. nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 352-353.

<sup>37</sup> Hegel imputa esplicitamente una certa responsabilità dell'interpretazione moderna al modo di argomentare aristotelico: "La concezione comune della filosofia aristotelica è quella secondo la quale essa si baserebbe sull'empirismo ed Aristotele avrebbe fatto di quel che si è soliti chiamare esperienza il principio del sapere e del conoscere in genere. Per quanto, da un lato, questo punto di vista sia falso, il motivo che lo sorregge è però da cercare nella maniera del filosofare aristotelico." Cfr. HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 65. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 290. Nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 289.

<sup>38</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 66. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 291. Cfr. nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 276 e 292. Hegel nelle *Lezioni* mostra più che altro ammirazione per le dottrine di Aristotele. Parrebbe quindi una forzatura dire che egli critica la teoria di Aristotele a riguardo delle relazioni intercorrenti tra le varie forme di anima, cioè tra le capacità corrispondenti a diversi sistemi di organi. In effetti, nel testo delle *Lezioni* non è espressa alcuna critica nel merito, ma solo quella appena proposta, che si rivolge più a un'impostazione generale che non a precise affermazioni dell'autore antico. Tuttavia, Hegel distingue in questo passo la maniera di argomentare di Aristotele da quelli che a suo dire sono i risultati che il pensatore antico ha raggiunto nelle sue opere. Infatti, alla mancata esposizione delle relazioni intercorrenti tra le varie forme di anima si può ricondurre l'incomprensione moderna che grava sulla teoria della sensibilità: non esponendo chiaramente il rapporto tra la costituzione organica e la capacità di avere sensazione Aristotele ha reso difficile capire la dinamica di quest'ultima, e quindi ha offerto il fianco alle interpretazioni semplificate che definiscono la sensazione come una capacità puramente passiva. Hegel ha invece colto questo rapporto, lo ha enunciato esplicitamente e se ne è servito per costruire la propria teoria. Credo che nello sviluppo della ricostruzione diventerà sempre più evidente la finezza interpretativa a cui il §. 378 dell'*Enciclopedia* - che avanza l'intenzione di riscoprire il significato delle opere psicologiche - e questo passaggio delle *Lezioni* soltanto accennano quando parlano di una contrapposizione tra il significato delle teorie aristoteliche e la loro esposizione tradizionale. Nelle *Lezioni* non compare mai una critica a particolari teorie semplicemente perché è vero che Hegel adotta l'impianto complessivo di *De anima* con delle modifiche, ma queste sono a loro volta tesi enunciate da Aristotele. In altri termini, Hegel non critica le possibili lacune del pensiero aristotelico per poi colmarle con

Se Aristotele viene tacciato di fornire un'esposizione empirista delle proprie scoperte, allora questo per Hegel significa che la concretezza a cui Aristotele si appella è la presenza dell'oggetto conosciuto, con le conseguenze che si sono viste. Qui esaminerò la potenziale accusa di aver mancato la deduzione delle forme dell'anima, mentre al paragrafo successivo concluderò l'analisi della teoria della sensibilità aristotelica, mostrando in che modo si danno per Aristotele la consapevolezza della sensazione e l'unità degli oggetti; là verrà in chiaro quali connessioni hanno queste caratteristiche della sensazione con il rapporto di semplice inerenza che secondo Aristotele sussiste tra le facoltà dell'anima.

*De anima* II, 2 presenta un approfondimento della definizione di vita, riconoscendone più sensi corrispondenti a certe capacità: l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo; inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita.<sup>39</sup> Nel seguito dell'argomentazione Aristotele osserva come la vita considerata nel senso più generale possibile si identifica con il possesso delle capacità che caratterizzano le piante, e questo perché le funzioni nutritive e di riproduzione esplicano in modo più proprio il principio di continuità insito nel vivente corporeo – la tesi per la quale l'anima vegetativa è *entelecheia* nel senso proprio. Per le stesse ragioni afferma inoltre che si dà la vita solo se sono presenti queste due funzioni minime, mentre non si dà né vita né capacità ulteriori senza di esse: “Questa facoltà può esistere indipendentemente dalle altre, mentre è impossibile che, negli esseri mortali, le altre esistano indipendentemente da essa. Ciò risulta manifesto nel caso delle piante, giacché in esse non si trova nessun'altra facoltà dell'anima.”<sup>40</sup> Non vi sono infine più anime in ogni vivente, ma la distinzione tra esse avviene soltanto secondo l'essenza e la definizione di ciascuna funzione.<sup>41</sup>

Fa tuttavia agio alle possibili critiche il fatto che Aristotele non spiega come ha ricavato questo elenco di capacità, ed ancor di più il fatto che né in *De anima* II, 2 né in II, 3 Aristotele mostra in modo esplicito la ragione di questa priorità del significato minimo di vita attribuito alle piante, limitandosi a notare che le varie facoltà si sovrappongono tra loro:<sup>42</sup> alla capacità

---

proprie formulazioni alternative, ma mette a sistema la teoria psicologica antica scegliendo le varianti già disponibili nei *Parva naturalia* in coerenza con la propria strategia.

<sup>39</sup> Cfr. ARISTOTELE. *De anima*, p. 121 (413a 22-25).

<sup>40</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 122-123 (413a 31-413b 1).

<sup>41</sup> Cfr. ARISTOTELE. *De anima*, p. 125 (413b 27-29).

<sup>42</sup> È stato rilevato che questa seconda definizione ha non solo il ruolo di definire l'essenza dell'anima, ma anche di indicare qual è la causa che porta a stabilire che l'anima è ‘atto primo di un corpo dotato di organi.’ Lo farebbe analizzando prima la nozione di animato, distinguendola da quella di inanimato, e trovando così che

di nutrirsi e generare una volta raggiunto il pieno sviluppo che appartiene alle piante si aggiungono la sensazione e il movimento locale, così da definire le capacità dell'animale. Infine, alla capacità sensitiva si sovrappone l'intelletto che contraddistingue l'uomo.

Ciò che Aristotele offre a giustificazione è soltanto un'analogia tra le forme dell'anima e le figure geometriche piane. In *De anima* II, 3 si trova detto che:

come nel caso delle figure non esiste una figura oltre il triangolo e le figure che ne conseguono, così, nel caso delle anime, non esiste un'anima oltre a quelle dette. [...] È perciò ridicolo, in questi ed altri casi, cercare la definizione comune, che non sarà la definizione propria di nessun ente e non sarà riferibile ad una specie appropriata ed indivisibile, rinunciando a questa definizione. Il caso delle figure è simile a quello dell'anima, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati.<sup>43</sup>

Aristotele afferma così che una definizione di anima che prescindesse da quella di vita – e si è visto in II, 1, 2 e 4 che questa accoglie in sé le capacità di nutrirsi, svilupparsi e generare

---

animato è quell'essere naturale che possiede le facoltà menzionate; di qui, dal fatto che l'anima è causa delle facoltà seguirebbe che l'anima è causa dell'essere che possedendole si dice animato. Su questa strategia e sulle sue difficoltà si è soffermato Palmieri, il quale nota alla fine del suo contributo che: "Ma, se questo è obiettivo è stato raggiunto, è rimasta ancora un'aporia insoluta l'intento di riuscire a formulare una definizione di anima dalla quale fossero deducibili *a priori* gli accidenti per sé, cioè le varie facoltà che invece si possono cogliere soltanto a partire dall'esperienza." PALMIERI, P. Logos come definizione nel *De anima*. **Giornale di metafisica**, 1995, vol. 17, n. 3, p. 368. Seguendo quest'interpretazione, la definizione ostensiva data in *De anima* II, 1 viene completata da quella proposta in questo passaggio argomentativo e tale completamento riposa sull'individuazione delle facoltà come medio del seguente sillogismo: (1) l'anima è causa delle facoltà nutritiva, sensitiva etc.; (2) le facoltà si dicono di un corpo organico vivente, quindi (3) l'anima è causa di un corpo organico. Ma come è possibile stabilire la validità del ragionamento senza argomentare in modo cogente il modo in cui si ricavano le facoltà dalla nozione di anima? Questa è verosimilmente la fragilità dell'esposizione aristotelica. Sulla mancata deduzione delle facoltà, ovvero sulla loro assunzione tramite il semplice ricorso all'esperienza, ha scritto anche Bolton, facendo riferimento ad *An. Post.*, II 10, 94a 7 – 9, 13 -14. Secondo Bolton, Aristotele in *De anima* II, 1 farebbe uso di un tipo di definizione detto nominale: "A nominal definition is the account of some entity or phenomenon which we have at the initial stage of inquiry before we have an account of its essence. The definition encapsulates the central item of information about an entity which we have at a given pre-terminal stage. [...] Aristotle holds that grasping a nominal definition involves the knowledge of the existence of members of the class in question and that the definition itself involves an implicit reference to the most familiar actual instance of the kind defined. The definition identifies the kind *as* the one to which those actual instances belongs and the membership of the kind *as* whatever has the same essence as those instances." BOLTON, R. Aristotle's definition of the soul: *De anima* II, 1-3. **Phronesis**, vol. 23, n. 3, 1978, p. 263-264. L'ipotesi di Bolton permetterebbe di comprendere perché Aristotele adotta un certo tipo di strategia e come mai deve poi concludere la sua indagine preliminare sulla definizione di anima attraverso il sillogismo che passa per le facoltà: infatti, egli avrebbe prima individuato alcuni caratteri che definiscono il genere oggetto di studio, e lo avrebbe fatto, secondo Bolton, attraverso l'esame di entità che sono istanze del genere presenti nell'esperienza, i corpi naturali animati; a questo punto si è servito delle facoltà che caratterizzano i viventi da lui esaminati per giustificare la prima definizione rispetto alle istanze dalle quali l'ha ricavata, ma senza uno svolgimento esplicito. Seguendo i rilievi di Palmieri e Bolton si vede emergere uno schema argomentativo che segue questa scansione: prima viene la presunzione di alcune proprietà dalla presenza, poi definizione tramite la connessione di queste proprietà grazie a concetti astratti, in questo caso la definizione di sostanza, senza riuscire, però, a ricondurre in modo soddisfacente la definizione alle entità che si sono esaminate per ricavarla. Si tratta del metodo che Hegel fa oggetto di critica nelle *Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività*.

<sup>43</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 129-130 (414b 21-30).

individui simili – sarebbe una definizione vuota perché incapace di designare alcun individuo o una qualche specie ultima. Piuttosto, l’analogia con le figure piane prosegue, il rapporto che va pensato tra le capacità del corpo animato rispetta un’implicazione di potenza: affinché si dia la sensazione è necessario che si dia anche la vita, perché non vi è capacità senza un’organizzazione corporea stabile, e così via; Aristotele, però, non spiega per esteso la ragione in base alla quale si instaurano questi rapporti di dipendenza. Mancando un’esplicita trattazione di ciò viene meno anche una chiara correlazione tra la teoria della sensibilità e la teoria dell’anima come *entelecheia*, e quindi la lettura empirista si rivela un’opzione esegetica immediata e facile da percorrere.

Proprio a questo punto il ragionamento di Hegel si discosta dal discorso aristotelico: dopo aver riconosciuto l’importanza che la definizione della vita come *entelecheia* possiede per una teoria della sensazione, vi sovrappone la propria costruzione e cerca di evitare i limiti intrinseci ad un’indagine che prima procede per riscontri empirici e si limita ad assegnare alla capacità vegetativa il ruolo di prima forma vivificatrice, e poi raccoglie in una serie non ben giustificata le altre capacità. Quell’assunzione e la sua conseguenza non offrono alcuna necessità e conducono a pensare che solo la vita vegetale è *entelecheia* in un senso pieno, mentre le altre capacità dell’animato sono al più analoghe a questa perché suppongono sì un’organizzazione stabile per il darsi delle funzioni (atto nel senso di *episteme*), ma allo stesso tempo sono definite da caratteristiche non riconducibili alla sola identità vitale.

Quando lamenta una mancanza di deduzione, ritengo ragionevole che Hegel faccia riferimento al fatto che solo nel sistema si assiste alla piena caratterizzazione della vita nella sua struttura ontologica. In altri termini, se è vero che Hegel è sicuramente debitore di Aristotele per il concetto di finalità immanente proprio della vita,<sup>44</sup> non di meno manca in *De anima* una deduzione sistematica di tutte le proprietà che la caratterizzano come essenza identica a sé stessa, così come manca la descrizione della vita nelle sue forme naturali modellata su questa nozione logica. Questo è verosimilmente il limite che si trova nella ricerca aristotelica: che la vita si dica in molti sensi manifesti ma non deducibili tra loro, e che pertanto il senziente sia un corpo organico vivo ed anche dotato di una capacità sensoria, o in possesso di queste e anche dell’intelletto; ‘e anche’ indica per Hegel la mera congiunzione di

---

<sup>44</sup> Per l’importanza che il principio vitale possiede nell’interpretazione hegeliana di Aristotele si veda anche CHIEREGHIN. *Filosofia*, p. 235-236 e FERRARIN. *Hegel and Aristotle*, p. 248-249. L’identità dell’anima nelle sue modificazioni non è poi assimilabile alla condizione di un sostrato indifferente al mutamento, ma anzi coinvolge il mantenimento di un’insieme di proprietà, le capacità di nutrirsi, percepire, muoversi e pensare, cosicché è il suo stesso agire ad essere libero; su questo ancora CHIEREGHIN. *Filosofia*, p. 444-445.

queste caratteristiche così come esse appaiono all'osservazione non logicamente organizzata del vivente.<sup>45</sup>

A partire da quest'atteggiamento Aristotele si sarebbe limitato ad affermare la spontaneità della sensazione come un'identità delle sue condizioni potenziali garantita dall'organizzazione corporea, mentre molte delle sue proprietà sarebbero vincolate non solo alla capacità unificatrice, ma anche a delle condizioni ulteriori.

#### 4. *Un diverso sentire: la consapevolezza della percezione e l'unità dell'oggetto percepito*

Cercherò ora di individuare in cosa l'interpretazione hegeliana si discosta dal testo greco, e lo farò accogliendo quest'ipotesi: che egli abbia ricondotto alla nozione di *entelecheia* propria dell'anima vegetativa – relazione di identità della struttura corporea con sé stessa tramite delle attività specifiche – anche alcune caratteristiche della dinamica della sensazione umana in esercizio, sicché l'unità corporea non solo è condizione potenziale della capacità sensitiva, ma anche garante della continuità della percezione attraverso l'identità del soggetto.

Farò ora riferimento prima agli argomenti che *De anima* sviluppa attorno a due proprietà notevoli della percezione: la consapevolezza e l'unità della sensazione; poi introdurrò quella che mi pare essere la variante di cui Hegel si serve per la propria operazione interpretativa: un passo di *De somno et vigilia*, nel quale viene proposta una tesi alternativa a quella di *De anima* su questi argomenti. Questo completerà il quadro interpretativo che Hegel espone nelle *Lezioni di storia della filosofia* e fornirà gli elementi con i quali leggere l'argomentazione che viene proposta nell'*Antropologia*.

---

<sup>45</sup> Hanno sottolineato la critica di Hegel ai limiti della descrizione meramente esperienziale che Aristotele propone tanto VERRA, V. Hegel e la lettura logico-speculativa della *Metafisica* di Aristotele. **Rivista di filosofia neoscolastica**, n. 2-4, 1993, p. 617; che Aubanque: D'HONDT J. (Ed.). **Hegel et la pensée Grecque**. Parigi: Presses universitaires de France, 1974, p. 108-112. Questa caratterizzazione difettosa del rapporto tra il soggetto conoscente e la realtà è stato già esaminato quando si sono viste le critiche all'empirismo. Degno di nota è poi il fatto che l' 'anche' (*auch*) è nella *Fenomenologia dello spirito* una delle caratteristiche della percezione. Di più, è appunto l'immediatezza del sussistere, come tale universale, delle molte proprietà, il loro complanare essere presenti che pare definisca l'esistenza unitaria della cosa (*Ding*), il dirsi 'cosa' della realtà che la coscienza incontra: "Tutte queste molte proprietà si trovano in un unico e semplice *qui* [...] ciascuna, essendo a propria volta un semplice *rapportarsi a sé*, lascia le altre in pace e si rapporta ad esse solo tramite l'indifferente *anche*. Questo *anche* è dunque il puro universale stesso, ossia il medium, la *cosalità* che raccoglie insieme quelle proprietà." HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**, in **Gesammelte Werke**, Bd. 9, Bonsiepen W.; Heede R (Eds.). Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1986, p. 95. **Fenomenologia dello spirito**. Translated by G. Garelli Torino: Einaudi, 2008, p. 83.

La consapevolezza di percepire e l'unità dell'oggetto percepito sono proprietà fondamentali della capacità sensitiva che Aristotele fa dipendere dalla sensazione in esercizio, cioè dal complesso di condizioni che include tanto la costituzione organica del senziente, quanto l'azione degli oggetti esterni. La disamina della sensazione e della sua dinamica occupa non solo buona parte del libro II, ma anche l'inizio di *De anima* III. In III, 1 Aristotele riprende la trattazione dei sensibili comuni interrotta in II, 6; mentre in III, 2 si sofferma sulla consapevolezza di avere sensazione. Seguendo il filo conduttore della dinamica con la quale la sensazione si svolge, inizierò da *De anima* III, 2.

*De anima* III, 2 considera la consapevolezza di sentire in relazione alle aporie che riguardano la distinzione tra la consapevolezza stessa e l'oggetto percepito. Aristotele prima tende ad escludere che esista un organo atto ad avere sensazione delle sensazioni, perché quest'ipotesi conduce ad un regresso all'infinito; ma poi riconosce che l'attribuire ad ogni sensore la consapevolezza pone il problema di come è possibile distinguere il vedere che un oggetto è, ad esempio, rosso e la consapevolezza che l'occhio vede.<sup>46</sup> Infatti, se la sensazione è un'alterazione, allora la sensazione di vedere rosso, il sentire che l'organo si altera, significa forse che l'occhio, ciò di cui si avverte che vede rosso, diventa a sua volta un oggetto di colore rosso in quanto si altera? Il problema è dunque spiegare in che senso si avverte l'alterazione dell'organo coinvolto nella sensazione. Questa conclusione, che Aristotele vede come possibile se si ammette che ciascun organo sensore ha la consapevolezza di sentire, potenzialmente confligge con la teoria enunciata in *De anima* II, 5 e 12: l'occhio non è un colore - l'oggetto sensibile della vista -, bensì un organo capace di vedere. Ma ammettere che la vista avverte di vedere sembra significare proprio questo: che il senziente vede di vedere, e, poiché la cosa che si vede, l'oggetto correlato, è un colore, allora, a rigore di definizione - l'oggetto mosso diventa simile al motore -, l'occhio di cui si avverte che vede sarebbe, con queste premesse, un colore.

Per risolvere questa possibile difficoltà Aristotele ritorna ad esaminare la dinamica della sensazione che ha presentato in II, 12 e afferma che

l'atto del sensibile e del senso sono il medesimo ed unico atto, ma la loro essenza è diversa: intendo, per esempio, il suono in atto e l'udito in atto. È possibile infatti che chi possiede l'udito non oda, così come l'oggetto sonoro non sempre risuona. Quando però ciò che è capace di udire ode in atto, e ciò che è capace di risuonare

---

<sup>46</sup> Anche Hamlyn ricostruisce in questo modo l'argomentazione di Aristotele; cfr. HAMLYN. *Koiné aisthesis*. *The monist*, vol. 52, n. 2, 1968, p. 201.



risuona, allora l'udito in atto e il suono in atto si producono simultaneamente, e si potrebbe chiamare il primo ascolto e il secondo sonorità.<sup>47</sup>

Con quest'argomento Aristotele intende distinguere all'interno dell'unico atto l'oggetto percepito e l'attività del sensore. Malgrado siano identici, essi si distinguono per la loro essenza: infatti, la capacità di aver percezione si è visto che dipende dalla costituzione organica del corpo (causa formale e finale), mentre la sensazione relata a qualcosa richiede anche l'azione di un oggetto sugli organi sensori (causa efficiente), e quindi risponde alle condizioni nelle quali si produce il movimento dell'oggetto.

Aristotele stesso marca questa differenza distinguendo i due tipi di condizione quando si danno nomi appropriati per descriverla: ad esempio, la sonorità è la condizione che mette un oggetto in uno stato fisico di risonanza, mentre l'udire designa il mutamento nella facoltà sensitiva operato dall'oggetto che risuona. La consapevolezza di percepire si è detto che dipende dall'alterazione attuale dell'apparato sensorio, e cioè da un complesso di condizioni. Quando avviene la sensazione, il corpo subisce un mutamento che dipende dall'azione dell'oggetto e contemporaneamente si determina la consapevolezza come spostamento dalle condizioni potenziali, a loro volta garantite dall'unità vitale, dall'*entelecheia*: il soggetto avverte che vi è un mutamento assieme al mutamento stesso. Perciò, in *De anima* III, 2 si trovano le conseguenze ultime della dinamica descritta in II, 12: le differenti condizioni che definiscono la sensazione in atto permettono, secondo Aristotele, di giustificare la consapevolezza di diverse affezioni simultanee e le differenze tra esse. Infatti, il costante permanere della configurazione corporea garantisce il rapporto di somiglianza tra potenza ed atto, stabilendo così una relazione tra il corpo e ciascuna alterazione attuale; questa relazione permette infine di distinguere la consapevolezza del senziente dall'oggetto, scongiurando così la confusione tra l'organo e l'oggetto percepito.

Un'altra conseguenza è che proprio grazie alla nozione di *entelecheia* sviluppata in II, 1-4 e alla relazione di somiglianza presentata in II, 5, ogni atto di sensazione risulta confrontabile ed unitario nella consapevolezza del soggetto senziente:<sup>48</sup> il soggetto sa di percepire per il fatto che avverte il mutamento della sensazione in atto. Uno e simultaneo è lo spostamento dalle condizioni potenziali determinato dall'affezione causale, una e simultanea è

---

<sup>47</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 195 (425b 25-426a 1).

<sup>48</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 201 (427a 9-14).

la consapevolezza del sentire,<sup>49</sup> sicché tramite il cambiamento di stato, che dipende dall'azione degli oggetti, si ha la consapevolezza di avere sensazione da parte del soggetto. In breve, Aristotele riafferma che l'organicità garantita dall'anima vegetativa è condizione necessaria affinché una funzione sensitiva possa darsi e possa ripetere la sua attività. Tuttavia, essa non è ancora sufficiente perché si diano la discriminazione e la conseguente consapevolezza: infatti è necessario anche il continuo delle impressioni che modificano il senziente, e ciò significa che l'azione degli oggetti è ancora una condizione necessaria per la consapevolezza.

Questa conclusione vale anche quando si considera il trattamento dei sensibili comuni sviluppato in *De anima* III, 1. Aristotele afferma che i sensibili comuni – unità, numero, grandezza, moto, figura e quiete –, sono tali perché “tutti questi sensibili li percepiamo mediante un movimento.”<sup>50</sup> È una caratterizzazione che ricalca quella già proposta in II, 6, dove si dice che “essi non sono propri di alcun senso, ma comuni a tutti, in quanto un dato movimento è percepibile sia al tatto che alla vista.”<sup>51</sup> L'intrinseca commistione con i sensibili propri (il colore, il suono e così via) che contraddistingue i sensibili comuni pone il problema se ammettere o meno un senso specifico per questi ultimi. Il punto è affrontato da Aristotele argomentando che, se si ammettesse un senso specifico per i sensibili comuni, allora questi starebbero nella stessa relazione che intercorre tra i sensi propri, ma, come non è corretto affermare che si sente dolce con la vista solo perché vista e gusto sono entrambe in atto,<sup>52</sup> ma, più semplicemente, si dà un certo caso accidentale<sup>53</sup> in cui si vede, ad esempio, una mela e

---

<sup>49</sup> La critica si ritrova in prevalenza concorde nel definire la dottrina aristotelica una teoria compensativa: l'intero apparato ristabilisce con la propria organizzazione le condizioni grazie alle quali si può avere un rapporto percettivo con gli oggetti, purché l'azione causale degli oggetti non sia troppo intensa: “il ruolo centrale della regione cardiaca [...] non consisterebbe nel ricevere la trasmissione di un'affezione subita dall'esterno, bensì nel permanere sempre nella medesima condizione, mutando a tale scopo in modo corrispondente all'affezione incombente sugli organi periferici, e preservando quindi anch'essi con questa azione regolatrice e compensatrice. In aggiunta, tale ricostruzione coglierebbe, in maniera perfettamente collimante con la ristretta semantica che Aristotele può assegnare a κρῖνεῖν in riferimento alla percezione, tanto l'aspetto passivo (lo stimolo ricevuto), quanto quello attivo (la reazione compensativa). L'uso di questo particolare verbo implica infatti, per la percezione, una caratteristica valenza predicativa, di tipo relazionale e non copulativo.” GRASSO, R. ZANATTA, M. *La forma del corpo vivente*. Milano: Unicopli, 2005, p. 114-115.

<sup>50</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 191 (425a 16-17).

<sup>51</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 149 (418a 18-20).

<sup>52</sup> Cfr. per l'esempio ARISTOTELE. *De anima*, p. 191 (425a 21-22).

<sup>53</sup> Per la nozione di accidente in questo senso, il più comune, cfr. ARISTOTELE. *Metafisica*, p. 263 (1025a 14-25).

contemporaneamente si sente il gusto dolce;<sup>54</sup> allo stesso modo non sarebbe corretto dire che percepiamo la figura con la vista o col tatto. Di conseguenza, se, ad esempio, si ha una sensazione specifica per la vista e una per i sensibili comuni, cosicché la percezione di entrambi gli oggetti insieme sia un semplice caso accidentale, questo significa che ci possono anche essere casi in cui noi percepiamo solo i sensibili comuni, senza la vista (o un qualunque altro senso proprio). Tuttavia, dall'esperienza risulta che i sensibili comuni accompagnano ogni sensazione come tale (non percepiamo per sé stessi la figura, o il numero, o il movimento) e non sono quindi accidentali nel senso appena ricordato; quindi, se ammettere un senso specifico ci conduce a queste conclusioni insostenibili, allora non c'è alcun senso proprio per movimento, numero, figura, unità e grandezza.<sup>55</sup> Una soluzione sarebbe ammettere un sensorio comune che governa i sensi propri e a cui appartiene la capacità della sensazione comune, ma Aristotele non esamina questa possibilità in *De anima*, preferendo ricondurre la spiegazione alla nozione di movimento (*kinesis*), che riguarda l'alterazione come tale.

Riprendendo l'argomentazione di *De anima*, mi pare che si svolga come segue: per definizione, ciò che è comune a tutte le alterazioni in atto è il movimento (II, 5). Poiché l'alterazione sensibile dipende sia dalla struttura degli organi sensori sia dall'azione causale (II, 12 e III, 2); ma i sensibili comuni non dipendono da un organo specifico (aporia di III, 1), né la comunanza può essere attribuita ad un organo che ha per attività la sola consapevolezza unitaria della sensazione (aporia del regresso all'infinito di III, 2), allora i sensibili comuni si danno a ciascun senso nell'azione di stimolo in generale (tesi di II, 6 e III, 1), vale a dire nella simultanea compresenza di movimenti diversi, presenza che per manifestarsi richiede l'azione causale degli oggetti. Ogni qual volta ha delle sensazioni, il soggetto diventa consapevole di ciascuna di esse (III, 2), e poiché tutte le sensazioni simultanee sono avvertite insieme, esse costituiscono un oggetto unitario (III, 1), senza che, però, si postuli una facoltà specifica, e quindi un organo che subisce il mutamento. Un concetto aristotelico che mi pare giochi un ruolo decisivo in questo ragionamento è un particolare significato del termine *accidente*: "Tali sono tutti gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa. Per esempio, accidente in questo senso è la proprietà di un

---

<sup>54</sup> "I sensi, poi, percepiscono accidentalmente gli uni gli oggetti degli altri; non però considerati in se stessi, ma in quanto formano un'unità, qualora si abbia una percezione simultanea rispetto allo stesso oggetto." ARISTOTELE. *De anima*, p. 193 (425a 30 – 425b 1).

<sup>55</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 191-193 (425a 14-25 e 425a 28-31).

triangolo di avere la somma degli angoli uguale a due retti.”<sup>56</sup> Nel caso dei sensibili comuni, mi pare ragionevole che per Aristotele essi si dicano accidenti per sé; infatti, sono correlati ad ogni sensazione attuale in quanto essa dipende da un qualche mutamento alterativo (per definizione tratto comune a tutte le sensazioni proprie), pur non essendo riferibili ad un organo specifico; il fatto che si accompagnano sempre ad ogni sensazione ne fa degli accidenti necessari rispetto ad essa, cioè degli accidenti per sé. L’uso di questo concetto permette di sfruttare la definizione data in II, 5 e la descrizione di II, 12 senza incorrere nell’ammissione di un senso specifico per i sensibili comuni, che si è visto conduce all’aporia formulata in III, 1.<sup>57</sup>

A ragionevole riprova che questa è la posizione di Aristotele, si trova scritto in *De anima* che gli animali dotati di più sensi propri sono meglio in grado di avvertire i sensibili comuni, questo perché avvertono un numero maggiore di simultanee alterazioni, scongiurando così una sovrapposizione dei due tipi di sensibili:<sup>58</sup> infatti, ogniqualvolta l’animale ha sensazione di qualcosa avverte anche i sensibili comuni; se ha più capacità sensoriali, percepisce la figura ora con il tatto, ora con la vista, rendendosi conto che i sensibili comuni non sono correlati solo alla vista, o solo al tatto.

Risulta ragionevole dall’esame di *De anima* III, 1 e 2 affermare che per Aristotele le proprietà salienti della percezione si realizzano in base a due condizioni: la costituzione organica del senziente e l’azione simultanea dell’oggetto su di esso. Tali proprietà si realizzano solo quando questa congiunzione è soddisfatta, e quest’ultima dipende a sua volta dal rapporto di semplice inerenza potenziale della facoltà sensitiva in quella vegetativa: il senziente è vivo, cioè organicamente costituito, e ha la capacità di avere sensazione. In altri termini, il rapporto di semplice inerenza tra le facoltà garantisce solo che la sensazione attuale è ripetibile in ragione dell’organizzazione corporea, non che quest’ultima genera l’unità della percezione. Se questa è la posizione di Aristotele, allora non è corretto parlare in *De anima* di una facoltà capace di consapevolezza, o di una facoltà specifica che avverte i sensibili comuni,

<sup>56</sup> ARISTOTELE. *Metafisica*, p. 265 (1025a 30-32).

<sup>57</sup> Mi pare che l’adozione di questo significato di accidente sia anche una soluzione abbastanza ragionevole per la ben nota difficoltà esegetica che sorge in *De anima* III, 1. Infatti, prima Aristotele afferma che “non esiste un sensorio per i sensibili comuni, che percepiamo accidentalmente con ciascun senso” (425a 13-15), ma poi conclude l’esame dell’aporia affermando che: “riguardo ai sensibili comuni noi abbiamo effettivamente una percezione comune, che non avviene accidentalmente” (425a 27-28). Se definiamo i sensibili comuni come accidenti per sé, non importa quale sia l’atto contingente (accidentale) di sensazione specifico a cui si fa riferimento e quali sono le sensazioni coinvolte, perché per ogni atto di percezione, qualunque sia la sensazione in atto, si danno in esso i sensibili comuni.

<sup>58</sup> ARISTOTELE. *De anima*, p. 193 (425b 4-11).

perché né la consapevolezza di sentire, né la sensazione dei sensibili comuni sono facoltà, ma stati che dipendono sempre dalla sensazione in atto dei sensi propri.

Ora, è questo il punto in cui si apre la divaricazione tra la dottrina contenuta in *De anima* e l'interpretazione che se ne dà nelle *Lezioni di storia della filosofia*. Infatti, mentre i due pensatori concordano sul fatto che la testimonianza di una presenza si dà attraverso l'azione causale, Hegel marca la propria posizione circa la consapevolezza del sentire e l'unità dell'oggetto percepito affermando nel suo commento che "l'anima riceve dentro di sé la forma, l'assimila a sé in maniera che l'anima, in se stessa, è in certo modo quanto viene sentito. [...] Nella sensazione in quanto tale, cioè [l'atto del sentire e la cosa sentita] è una cosa sola; senonché nella riflessione che poi subentra i due momenti sono tenuti fuori uno dall'altro."<sup>59</sup> Il passaggio è molto sottile, ma cruciale: non essendo facoltà, il senso comune e la percezione consapevole non hanno per Aristotele né un organo, dunque una sistema corporeo definito da movimenti specifici, né un oggetto correlato specifici. Ciò che interessa ad Hegel è invece la possibilità di definire il senso comune come una sensazione determinata dall'unità vitale e avente per oggetto la stessa unità vitale, un'autoaffezione. Tuttavia, questo risultato non è raggiungibile facendo ricorso al solo *De anima*.

Finora ho cercato di sviluppare le dottrine esposte in *De anima*, ed esse sembrano convergere su un punto decisivo: non c'è consapevolezza né sensazione dei sensibili comuni senza l'azione causale degli oggetti. Ho scelto questa linea interpretativa perché la ritengo maggiormente plausibile, in quanto non conduce all'ammissione di qualcosa che difficilmente si può attribuire alla concezione greca: l'idea dell'autocoscienza.

Esiste tuttavia una discrepanza molto significativa tra alcune teorie contenute in *De anima* e quelle che fanno parte dei *Parva naturalia*, ed una di queste ultime tocca in modo diretto il tema della sensazione comune. Infatti, in *De somno et vigilia* Aristotele ammette esplicitamente l'esistenza di un senso comune, in aperto contrasto con *De anima* III, 1. Aristotele afferma che

[...] è assolutamente impossibile che l'animale che dorme abbia una qualunque sensazione, è evidente che nel cosiddetto sonno questa affezione riguardi necessariamente ogni <sensazione>. Se infatti <affettasse> una e non l'altra, attraverso questa chi dorme avrebbe sensazione, e questo è impossibile. Poiché secondo ciascuna sensazione si dà alcunché di proprio ed alcunché di comune [...] vi è anche una facoltà comune che si accompagna a tutte, per mezzo della quale si ha

<sup>59</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 86. *Lezioni di storia della filosofia*, p. 307-308. Cfr. nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 355-356.

anche sensazione del fatto che si vede e si sente[...] e si distingue [...] per mezzo di una certa parte comune a tutti i sensorii (*koino morio ton aistheterion*). La sensazione, infatti, è una, e una è la <parte> sensibile principale (*to kurion aistheterion en*).<sup>60</sup>

Questo passo si discosta nettamente dalle dottrine di *De anima*: ammette una sensazione comune responsabile anche della consapevolezza e della distinzione delle sensazioni proprie, ma soprattutto afferma che tale sensazione ha un organo corporeo (Aristotele parla esplicitamente di parte comune agli organi e di organo sensorio principale), il quale ha il sonno e la veglia come affezioni. Nel medesimo luogo si ammette anche che il sonno è un'assenza di movimento<sup>61</sup> e che dallo stato del sensorio primo dipende poi la sua capacità di avere sensazione in atto, cosa che non avviene quando si dorme.<sup>62</sup> Inoltre, Aristotele sostiene che il sonno ha come funzione la salvaguardia della capacità sensoriale di avere sensazione, la quale è il fine dell'essere senziente.<sup>63</sup> Per queste affermazioni il passo contrasta notevolmente con quanto viene esposto in *De anima* e ha indotto alcuni interpreti a intravedervi un abbozzo per una teoria dell'autocoscienza.<sup>64</sup> Qui non è opportuno discutere delle possibili incongruenze che attraversano il pensiero di Aristotele, ma è notevole il fatto che questa versione è consonante con la ricostruzione che Hegel dà nelle *Lezioni*,<sup>65</sup> perché ammette le

<sup>60</sup> ARISTOTELE, *De somno et vigilia*. In: *L'anima e il corpo*. Trad. it. a cura di L. Carbone. Milano: Bompiani, 2002, p. 159-161, II 455a 9-21.

<sup>61</sup> Cfr. ARISTOTELE. *De somno et vigilia*, p. 157, 454b 10-11.

<sup>62</sup> Cfr. ARISTOTELE. *De somno et vigilia*, p. 161, 455a 32-455b 4.

<sup>63</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De somno et vigilia*, p.163, 455b 16-25.

<sup>64</sup> Hamlyn, ad esempio, riconosce che il tema della sensazione comune implica il problema di un'unità della consapevolezza se si ammette l'esistenza di un organo specifico, e cerca di argomentare contro l'idea che Aristotele abbia riconosciuto l'esistenza un tale organo; cfr. HAMLIN. *Koiné aisthesis*, p. 205-206. Block, invece, sostiene che vi è una frattura tra la teoria sviluppata in *De anima* e quella di *De somno et vigilia*, e propone un confronto tra i due testi: “[In *De anima* III, 2] The resolution is that the manner in which we perceive or judge that we are seeing is not the way in which we see coloured objects, but more like the way we ‘see’ that is dark. That is, there is a judgmental power that goes along with seeing that does not see colours in the primary sense. It is this judgmental power that ‘sees’ that we see and so the problem is resolved. In any event, even in the primary sense of seeing, sight is not coloured the way a ball is, for it receives the colour-form without matter. [...] This seems to be in clear conflict with *De somno* 455a 13-23, where Aristotle says specifically that is not by the faculty of sight that one perceives that one sees but by some common power that all the specific senses share. This is the same faculty that judges sweet and white and this the central or common sense. This sense should really be thought of as unitary consciousness binding all the senses together into one.” BLOCK, I. Aristotle on common sense: a reply to Kahn and Others. *Ancient Philosophy*, vol. 8, 1988, p. 243-244. Si affaccia in queste considerazioni un'opportunità di intendere altrimenti il pensiero di Aristotele che Hegel ha saputo cogliere; con le parole di Block: “The difference between these two conceptions is the distance that Aristotle has travelled between the writing of the *De anima* and the *Parva naturalia*, in describing the relationship of the specific sense with the common sense.” BLOCK. Aristotle, p. 245.

<sup>65</sup> Il passo è ripreso in *Lezioni di storia della filosofia* per quel che riguarda il rapporto tra il sonno e la capacità vigile di avere sensazione, con un riferimento anche al luogo dell'analogia tra il rapporto sonno/veglia e quello possesso/esercizio del sapere visto in *De anima*: “L'anima o veglia o dorme; la veglia corrisponde al contemplare [*Anschaen*, anche «intuire» n.d.r.] ed al parlare, il sonno è solo possesso di queste facoltà, è un non

premesse di una strategia potenzialmente alternativa a quella di *De anima*, una versione quella di *De somno et vigilia* che di certo Hegel conosce sia perché discussa fin dall'antichità,<sup>66</sup> sia perché nelle *Lezioni* Hegel menziona esplicitamente questo testo.<sup>67</sup> Nel prossimo paragrafo esporrò l'argomentazione sviluppata nella sezione *Antropologia* e dal ragionamento risulterà evidente il ricorso di Hegel a questa variante.

Qualora l'analisi che propongo fosse plausibile, Hegel si servirebbe di quest'alternativa per introdurre una modifica destinata ad avere conseguenze decisive: mentre per Aristotele l'azione causale è la condizione che non solo testimonia l'esserci qualcosa all'esterno, ma permette anche di avere la consapevolezza e l'accesso ad un oggetto sensibile coeso nella sua sostanza individuale, per Hegel l'impressione si riduce alla mera attestazione di esistenza, mentre è il soggetto a distinguersi rispetto alla sensazione attuale attraverso la riflessione. In altri termini, a seguito di una ridefinizione del rapporto tra la funzione vegetativa e quella sensitiva le proprietà di consapevolezza della sensazione e di unità dell'oggetto sentito migrano dal complesso di condizioni al soggetto umano in quanto capace di riferire autonomamente a sé tutte le proprie alterazioni, distinguendosi in questo modo dall'oggetto sensibile. Il realismo aristotelico che intende le sostanze come entità unitarie indipendenti dal pensiero e presentate dall'azione causale, realismo che ha la sua garanzia proprio nella dipendenza rispetto all'impressione e che conduce ad una separazione tra la realtà esterna ed il pensiero, viene sostituito da Hegel con una concezione diversa, secondo la quale le proprietà che prima ci pareva dipendessero dalla sensazione in esercizio sarebbero in realtà determinate dalla costituzione organica dell'essere umano.

---

essere efficiente. Il possesso appare sì come preminente, tuttavia il πρότερον [il primo, che per Aristotele e Hegel è l'atto, n.d.r.] è la scienza, la coscienza, la forma del pensare." HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, p. 80. **Lezioni di storia della filosofia**, p. 302. Cfr. nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p. 345. Sugli stati di sonno e veglia e la loro funzione di conservazione ed esercizio della capacità senziente Hegel farà leva per la propria argomentazione enciclopedica.

<sup>66</sup> Discutendo del problema del senso comune Block nomina ad esempio l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia; cfr. BLOCK. *Aristotle*, p. 239.

<sup>67</sup> Nelle lezioni, Hegel cita il titolo di questo testo addirittura due volte, e per giunta in contesti diversi ma contigui: nella 'filosofia della natura' di Aristotele prima, poi nella 'filosofia dello spirito'. Si veda per questo HEGEL. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**, p. 74 e 79. **Lezioni di storia della filosofia**, p. 297 e 343. Cfr. nell'edizione curata da Sanna e Cordignola, Vol. I, p.316 e 292. Non mi pare quindi pretestuoso osservare che questo testo ha almeno una qualche rilevanza per Hegel, e che forse tale rilevanza concerne proprio degli elementi comuni tra la descrizione della vita naturale e quella spirituale. Quando analizzerò l'*Enciclopedia* questa continuità tra la vita naturale e quella spirituale risulterà molto più chiara di quanto non lo sia ora.

### 5. Identità del soggetto ed accesso al mondo: da *De anima* all'*Enciclopedia*

In questo paragrafo cercherò di associare l'interpretazione svolta nelle *Lezioni di storia della filosofia* all'argomentazione enciclopedica. In particolare, considererò la connessione che relaziona tra loro l'*entelecheia* e la dinamica della sensazione e cercherò di mostrare come Hegel se ne serve per argomentare la propria posizione in materia di antropologia.

Tuttavia, a causa della difficoltà dell'esame non è possibile analizzare interamente il ragionamento della sezione enciclopedica. Infatti, è sufficiente scorrere il testo per individuare continui riferimenti a nozioni che appartengono alla logica hegeliana, a partire dai concetti di vita e processo implicati nella nozione di anima, gli unici ai quali mi riferirò esplicitamente perché ricavati all'interpretazione che Hegel ha dato di Aristotele. Invece, mi limiterò ad indicare un'ipotesi di lettura ampia e lascerò l'analisi del linguaggio tecnico e di tutte le osservazioni su alcuni fenomeni empirici che Hegel ritiene di poter giustificare con la propria teoria ad ulteriori e più approfondite ricerche.

I passaggi in cui ritengo Hegel abbia articolato la sua ripresa di Aristotele sono essenzialmente tre: il primo, i paragrafi dal 398 al 402 dell'*Enciclopedia*, tratta la riduzione dell'affezione causale all'unità del processo senziente, la *fühlende Seele*, tramite l'alternanza di sonno e veglia. I successivi paragrafi, dal 403 al 410, mostrano lo sviluppo della *fühlende Seele* nelle due strutture fondamentali dell'Antropologia, il *Selbstgefühl* e la *Gewohnheit*. L'ultimo passo, poi, sfrutta le acquisizioni dei precedenti per definire l'unità del soggetto consapevole mettendo in rapporto le proprietà notevoli individuate in precedenza: si tratta dell'anima nella sua effettività (*wirkliche Seele*), che viene presentata al §. 412.<sup>68</sup>

È tuttavia utile fare prima una rassegna dei risultati finora ottenuti: questo permetterà di introdurre i significati di alcuni termini che verranno usati per l'argomentazione e di mostrare ancora una volta la continuità del pensiero hegeliano con quello aristotelico.

---

<sup>68</sup> La scelta del testo da analizzare è giustificabile anche a partire dalla stessa definizione che Hegel dà dell'idea del conoscere nella *Logica enciclopedica*; in particolare, si segue l'indicazione esplicita di Hegel, che il conoscere va inteso come una doppia partizione, un doppio giudizio (*Urteil*) dell'idea in sé stessa. Cfr. HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, §. 223, p. 221. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 205. I due giudizi vengono presentati nello spirito soggettivo in modo esplicito, rispettivamente al §. 398 e 407, e cercherò di dare conto tanto del loro significato, quanto delle conseguenze più prossime che ne discendono.



### 5.1 Concetti fondamentali: vita, sensazione e processo

Hegel ha acquisito da Aristotele la dottrina dell'*entelechia* ed il ruolo che l'organizzazione corporea gioca nel definire la peculiarità della sensazione come alterazione regolata; ma ha anche introdotto delle varianti, che sostengo consistere nella riforma del rapporto tra la facoltà vegetativa – l'identità dell'organizzazione corporea – e la facoltà sensitiva nella sua dinamica, rapporto che in *De anima* si risolve in una semplice inerenza delle due. In questo paragrafo cercherò di sviluppare la mia ipotesi indicando alcuni concetti significativi che si rifanno all'interpretazione proposta nelle *Lezioni di storia della filosofia*.

È bene precisare sin d'ora, però, che Hegel non distingue gli animali dagli esseri umani affermando che i primi non hanno sentore di una qualche variazione nel proprio stato fisico, mentre gli uomini la avverirebbero. Questo è provato chiaramente dal fatto che la sensazione viene trattata non solo nello spirito soggettivo, ma anche nella filosofia della natura: nella parte dedicata alla fisiologia animale, dove Hegel ne descrive la struttura corporea e funzionale, si parla già tanto di senso (*Gefühl*) che l'animale possiede come sua caratteristica peculiare (§. 351), quanto di senso di sé (*Selbstgefühl*) come unità che esso raggiunge tramite i processi che costituiscono il suo sostentamento e la sua riproduzione (§.356). Subito dopo, nella sottosezione dedicata al rapporto con l'ambiente esterno, si nomina anche la sensazione (§. 357).

In questi passaggi appare chiaramente l'appropriazione che Hegel fa delle nozioni di *entelecheia* e di 'sensazione,' entrambe definite come processi;<sup>69</sup> ad esempio: “[...] l'animale ha *senso* (*Gefühl*), in quanto è, nella determinatezza, individualità immediatamente *universale*,

---

<sup>69</sup> La vita è per Hegel la più immediata forma che corrisponde alla struttura ontologica dell'idea, e l'idea è definita come *processo*: “L'idea è essenzialmente *processo*, perché la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l'assoluta negatività, e, perciò, è dialettica. Essa è il decorso consistente in ciò, che il concetto come l'universalità che è individualità, si determina come oggettività e quale antitesi a questa; e tale esterioresità [di individualità ed oggettività, n.d.r.] che ha a sua sostanza il concetto, per mezzo della sua dialettica immanente si riconduce nella *soggettività*.” HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, §. 215, p. 218. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 201. La vita è processo anzitutto perché definisce la struttura fisica come un'unità caratterizzata da movimenti regolari. Nel caso della sensibilità, poi, il processo stabilisce la relazione della costituzione organica unitaria, l'unità totale del vivente, con il mondo esteriore mediante un sistema di organi che rimane identico nel processo stesso. Il processo, in quanto relazione dell'unità al molteplice degli stati fisici, è l'individuazione di un certo singolo rispetto all'ambiente: esso è questo certo singolo perché è determinato da un insieme di stati che lo distingue da un altro singolo, a sua volta individuato da altri stati fisici. Nel seguito del paragrafo l'uso del termine processo va inteso in questo modo, e abbrevia l'esposizione in quanto sottintende sempre che il singolo senziente è un'unità organica individuata da stati fisici e che ogni processo verso l'esterno dipende dalla stessa unità organica. Si veda per questo il §. 352 dell'*Enciclopedia*.

che resta *semplicemente* nel dominio di sé e si conserva; è l'idealità esistente della determinatezza;<sup>70</sup> ed ancora: "Il soggetto animale è figura in quanto è un tutto, *che è in relazione solo con sé stesso*. Esso rappresenta il concetto, nelle sue *determinazioni* sviluppate ed in quanto esistono in lui;<sup>71</sup> oppure, mettendo in correlazione la figura corporea e il processo:

la figura, come vivente, è essenzialmente processo, ed è come tale il processo *astratto*, il *processo di formazione dentro di sé stessa*, nel quale l'organismo fa delle sue proprie membra la sua natura inorganica e i suoi mezzi, si consuma in sé e si produce da sé come siffatta totalità di membri; cosicché ogni membro scambievolmente è fine e mezzo, si mantiene per mezzo degli altri e contro gli altri. Questo è il processo, che ha per risultato il semplice ed immediato sentimento di sé.<sup>72</sup>

Il richiamo a *De anima* II, 4 difficilmente potrebbe essere più esplicito. Hegel sta riconoscendo all'*entelecheia* il suo ruolo di informazione corporea, assegnando a ogni sistema organico, incluso quello della sensibilità, un ruolo funzionale alla conservazione del tutto, il quale è la figura;<sup>73</sup> in questo primo processo che caratterizza il vivente viene perciò riconosciuta la sua capacità di costituirsi uno ed identico a sé stesso. Passando al secondo processo, compare ancora il termine *Gefühl*, usato per indicare l'insieme delle relazioni tra il vivente e il mondo fisico circostante, tra le quali si colloca anche il processo di sensazione:

l'organizzazione animale, in questa relazione estrinseca [contro la natura inorganica n.d.r.], è riflessa *immediatamente* in sé, questo comportarsi ideale è il processo *teoretico*, la sensibilità come processo esteriore; e cioè come *sentimento determinato* (*Bestimmtes Gefühl*), che si distingue secondo la *molteplicità dei sensi* che ha la natura inorganica.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 351, p. 353. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 344-345.

<sup>71</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 353, p. 354. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 345.

<sup>72</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 356, p. 356. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 348-349.

<sup>73</sup> "L'organismo animale come universalità vivente, è il concetto, il quale passa attraverso le sue tre determinazioni, che sono sillogismi, ciascuno dei quali è *in sé* la medesima totalità dell'unità sostanziale ed insieme, secondo la determinazione della forma, è il *passaggio* negli altri; di modo che da questo processo *risulta* la totalità come esistente.[...] L'organismo è perciò da considerare: *a*) come l'idea individuale, che nel suo processo si riferisce soltanto a sé stessa e si congiunge con sé dentro sé stessa – la *figura*; *b*) come idea che si riferisce al suo *altro*, alla sua natura inorganica e la pone idealmente in sé, - l'*assimilazione*; *c*) come l'idea, in quanto si riferisce all'*altro*, che è esso stesso un individuo vivente, e così nell'*altro* si riferisce a sé stessa, - il *processo del genere*." HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 352, p. 353. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 345.

<sup>74</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 357, p. 357. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 349.

Il processo della sensibilità è definito come compresenza immediata dell'animale e dell'ambiente, processo che individua l'unità del soggetto mediante gli stimoli ambientali.<sup>75</sup> Questo schema di inerenza tra la figura e il processo teoretico che determina una relazione immediata tra il vivente e l'ambiente rimanda ancora al modello aristotelico: infatti, si ammette un essere dotato di struttura organica costituita da cambiamenti di stato regolari (*De anima* II, 4) e si definisce la sua esistenza in relazione a un rapporto con l'ambiente articolato tramite un'alterazione organicamente regolata, la sensibilità (II, 5 e 12). Inoltre, la connotazione ancora aderente alle tesi esposte in *De anima* si ritrova nel fatto che l'unità del singolo soggetto è data solo perché immediatamente individuata dall'ambiente, in continuità con III, 1 e 2. Hegel afferma poi che nella totalità unitaria dei processi costitutivi e di relazione con l'ambiente l'animale viene individuato come singolo, cioè un'unità di determinazioni date dall'esterno e regolate dai processi della figura: con il linguaggio di Hegel, il concetto soggettivo, la figura, si dà oggettività mediante i processi rivolti all'esterno (§. 366).<sup>76</sup>

Questa digressione nella filosofia della natura in parte contribuisce ad indicare due luoghi in cui l'acquisizione del pensiero aristotelico è più evidente e ancora conforme all'argomentazione di *De anima*; ma consente anche di notare come termini chiave dello spirito soggettivo come *Gefühl* e *Selbstgefühl* compaiono fin dalla trattazione dell'animalità. È importante tenerlo presente, perché questo rilievo permette di apprezzare meglio quella che mi pare sia la proposta argomentativa dello spirito soggettivo: Hegel non vuole aggiungere delle proprietà alla descrizione del senziente e ricavare da questa somma la definizione di uomo; non ammette altre capacità per spiegare la natura umana (Ego cogito, piuttosto che appercezione trascendentale).<sup>77</sup> Invece, mi pare che il suo scopo sia porre in una relazione

<sup>75</sup> Wolff ha argomentato la differenza tra la vita animale e quella che caratterizza l'uomo mettendo in chiaro risalto il fatto che Hegel pensa l'interazione dell'animale con l'ambiente secondo uno stretto meccanismo di bisogno e soddisfazione; si veda WOLFF. **Das Körper - Seele - Problem**, p. 138.

<sup>76</sup> "Mediante il processo con la natura, l'animale dà alla certezza di sé stesso, al suo concetto soggettivo, la verità e l'oggettività, come individuo *singolo*. Questa *produzione* di sé stesso è quindi autoconservazione o *riproduzione*; ma, inoltre, è in sé la soggettività diventata prodotto, negata insieme in quanto *immediata*: il concetto, fuso così con sé stesso, è determinato come *universale concreto*, come *genere*, che entra in relazione e processo col singolo della soggettività." HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, §. 366, p. 365-366. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 358. Si veda quello che scrive Ferrini in HOULGATE, S.; BAUR, M. (Eds.). **A companion to Hegel**. Malaysia: Blackwell, 2014, p. 204.

<sup>77</sup> Ikäheimo ha evidenziato in un suo contributo come la distinzione tra animale e uomo non si possa definire nei termini di una semplice aggiunta della coscienza a quest'ultimo e con quest'osservazione muove alcuni rilievi

strutturale alcune caratteristiche che sono già dell'animale sulla base della proprietà essenziale della vita, l'essere processo:<sup>78</sup> si tratta di coordinare tra loro il processo dell'organizzazione vitale (*entelecheia* in Aristotele, per Hegel il *Selbstgefühl* della figura senziente) e il processo

---

critici ad Hegel: procedere distinguendo l'uomo dall'animale tramite il possesso della coscienza che quest'ultimo gode genera per Ikäheimo delle difficoltà, in quanto non si spiegherebbero alcuni tratti della natura animale che sono in tutto e per tutto omologhi a quelli umani, ad esempio l'istinto, che è una struttura di relazione verso il mondo esterno analoga al desiderio, che di norma si attribuisce all'uomo. Perplexità di questo tipo sono legate a un'ottica che si può definire additiva, la quale ritiene prima che l'uomo sia un animale, ma poi aggiunge a questa descrizione la coscienza. Posta la questione in questi termini, tutto ciò che nel comportamento animale verso l'ambiente appare omologo a tendenze umane è frutto di un'incomprensione circa il comportamento o dell'animale, o dell'uomo. Ora, si danno analogie tra l'uomo e l'animale, quindi o l'uomo non ha la coscienza, oppure anche gli animali ce l'hanno. L'autore ne conclude che anche gli animali godono di una qualche forma di coscienza, negando di fatto la distinzione tra uomo ed animale. Hegel mi pare, invece, che discuta con un'impostazione diversa: data la costituzione fisiologica dell'animale, ammette che si genera al suo interno una relazione capace di sussumere in unità tutto il processo senziente, e di costituire così la coscienza, di modo che il processo risulta interconnesso in un'unità che accompagna l'affezione, ma non si riduce all'azione causale di affezione, la quale presenta solo singolarità. Ikäheimo stesso lo rileva, quando afferma: "The primitive subject [l'animale, n.d.r.] does *not* subsume the object under a universal and thereby have a sense of a plurality of objects sharing a property. Rather, what is present for it is always only *this* singular desiderable [Ikäheimo ritiene che desiderio ed istinto siano equivalenti, n.d.r.]" IKÄHEIMO H., *Animal consciousness in Hegel's philosophy of Subjective Spirit*, in : Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 183. Il punto è precisamente questo: il processo della sensazione animale è guidato dalla stimolazione diretta dell'ambiente e si concreta sempre in una risposta immediata e fisiologica; nel caso dell'uomo, invece, quella che si vedrà essere l'unità del sentire permette di ridurre tutte le impressioni in un unico insieme, così da confrontarle e permettere al soggetto di costruire risposte più sofisticate ai bisogni, evidenziando la correlazione tra stimolo e risposta fisiologica e dando perciò al soggetto una sinossi che l'animale non ha, dandogli appunto un oggetto sotto cui sussumere tutte le singolarità, le loro somiglianze e differenze. Il contributo è però ben attento a quella che è una conseguenza dell'impostazione di Hegel, l'esigenza di esercizio per dare sviluppo alle capacità legate alla coscienza e al pensiero; Ikäheimo scrive in conclusione che "Does the distinction between instinctual and thinking mental activity then provide a clear-cut demarcation between humans and animals, or, to be more exact, between animals and uncultivated humans on the one hand, and cultivated humans on the other? Hardly. All of the more elaborated cognitive activities discussed in ›Psychology‹, as well as the corresponding aspects of intentionality discussed in ›Phenomenology‹, take learning and habituation." IKÄHEIMO. *Animal consciousness in Hegel's philosophy of Subjective Spirit*, p. 184. Il punto cruciale, comunque sottolineato dall'interprete, è il carattere progressivo con cui il soggetto umano prende possesso della propria costituzione senziente, in un meccanismo che si vedrà essere l'abitudine. In questo senso, è vero che l'essere umano non è immediatamente un soggetto maturo, una personalità pensante; di conseguenza, per Hegel l'uomo appare negli stadi inferiori della sua formazione simile agli animali, specie nell'infanzia priva di postura e di parola; ma questa sua somiglianza non fa di lui un animale, semplicemente attesta che non ha ancora preso confidenza con la particolare struttura percettiva che lo caratterizza, la quale è una ricombinazione di caratteri posseduti anche dagli animali.

<sup>78</sup> In tempi recenti la ricerca si è decisamente orientata in questa direzione, con delle intuizioni davvero profonde circa le connessioni tra la processualità e la riduzione unitaria del molteplice. Un esempio di questa lucida consapevolezza lo possiamo trovare in un contributo di Csikós, la quale nota: "Bei Hegel hat der Geist immer ein reflexives Selbstverhältniss, die Reflexivität gehört zu seinem Begriff und seine innere Strukturiertheit ist zugleich subjekthaft. [...] Dieser objektive Schein [la struttura dello spirito considerata in modo logico, privo di esistenza temporale, n.d.r.] löst sich aus einer genetischen Sicht dadurch auf, dass die Struktur aus einem zeitlichen Realisierungsprozess der Idee abstrahiert wird; »die Idee ist wesentlich Prozess« - liest man in der *Enzyklopädie*. Der Geist vermittelt, genauer gesagt, zwischen einem Naturprozess und einem ideellen Prozess und ist aus der Wechselwirkung der beiden nicht herauszureißen." (CSIKÓS E., *Der Geist als Struktur und Prozess*, in: Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 36).

di stimolazione che avviene nell'interazione con il mondo esterno<sup>79</sup> (*aisthesis*, la sensibilità intesa come particolare processo che pone il senziente in relazione con l'ambiente esterno); così facendo, Hegel sostiene di poter definire la coscienza senza alcuna postulazione ulteriore.

Quello che caratterizza la natura animale è il fatto che l'unità identica del vivente è solo il processo materiale della sua conservazione attraverso l'interazione con l'ambiente, la quale avviene per quanto possibile nel singolo nell'orientamento e nella nutrizione, ma in modo pieno solo nel genere, il quale è tuttavia non il singolo stesso, bensì il processo riproduttivo che si svolge attraverso una molteplicità di singoli e li ricomprende tutti.<sup>80</sup> Lo scopo dell'antropologia è invece rimarcare il carattere specifico dell'uomo mostrando che esiste un rapporto tra l'unità identica e l'insieme di tutti gli stati che individuano il singolo vivente, tale per cui l'identità non è più la successione dei singoli esemplari, ma si costituisce all'interno del processo che unifica gli stati corporei, identificando in questo modo l'esistenza di ogni singolo soggetto umano con sé stessa.

---

<sup>79</sup> La proposta che caratterizza questo saggio trova riscontro anche in contributi sviluppati con metodi ed angolature di analisi differenti. Ad esempio, Khurana, in un contributo che pone il tema del rapporto che intercorre tra la vita e l'autocoscienza in *Fenomenologia dello spirito*, parla esplicitamente di una 'strukturelle Homologie' tra queste due forme, tale per cui, nell'esperienza delle realtà viventi la coscienza individua alcuni caratteri che ritrova anche in sé stessa, aprendosi così alla coscienza di sé. Khurana individua questa omologia proprio nel fatto che la vita è "Wechselspiel zwischen dem Leben als *allgemeiner Flüssigkeit und dem leben in individueller Gestalt*." (KHURANA T., *Die Geistige Struktur von Leben und das Leben des Geistes*, in : Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 29). L'omologia riposa proprio sulla struttura che accomuna la vita e l'autocoscienza, e questa comunanza sarà mostrata essere così profonda, che non avrà senso parlare di proprietà esclusive dell'uomo, bensì di diversa configurazione delle caratteristiche che individuano tanto l'animale quanto l'umano. E tale riassetto dipende precisamente dalla vita come flusso di determinazioni e coesione unitaria, cioè come processo.

<sup>80</sup> Riguardo al processo del genere che si esplica nell'accoppiamento tra individui simili, Hegel scrive: "Il prodotto è l'*identità negativa* delle individualità differenziate; come *genere divenuto*, è vita priva di sesso. Ma, dal lato *naturale*, questo genere è soltanto un *in sé*, diverso dai singoli, la cui differenza è perita in esso; ed è esso immediatamente un *singolo*, il quale ha la determinazione dello svolgersi divenendo l'individualità naturale medesima, l'eguale differenza e transitorietà. Questo processo della propagazione riesce alla mala infinità del progresso. Il genere si mantiene solo mediante la rovina degli individui; i quali nel processo dell'accoppiamento adempiono alla loro destinazione, e, in quanto non ne hanno altra più elevata, vanno così incontro alla morte." HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**, §. 370, p. 370. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 363.

### 5.2 Unità dell'affezione sensibile: dall'*Empfindung* alla *fühlende Seele*

Il primo passo da esaminare è quello che riconduce gli stati determinati dall'azione causale all'unità del soggetto senziente: si tratta della sottosezione che descrive l'inclusione della passività del sentire, l'*Empfindung*,<sup>81</sup> entro l'unità della *fühlende Seele*.

Riprendendo le osservazioni fatte per i concetti di filosofia della natura, si è detto che l'animale privo di coscienza è definito come un insieme di processi che hanno come loro caratteristica il mantenimento in unità del singolo esemplare in relazione all'ambiente esterno e la riproduzione; l'aspetto caratteristico della natura animale è proprio che la completa identità del vivente si realizza solo nel processo che relaziona i singoli esemplari, la generazione. La filosofia dello spirito deve invece esibire una connessione intrinseca tra il processo di unità vitale e quello della relazione all'ambiente esterno.

La strategia che Hegel adotta mi pare pertanto essere la seguente: se si individua all'interno del singolo senziente un processo, cioè una relazione chiusa ed unitaria tra particolari stati naturali, tale che questo processo accompagni tutti gli altri stati del senziente, allora per suo tramite si definisce un'unità che accoglie tutti gli altri processi del singolo, e di conseguenza anche la sensibilità. Infatti, poiché il processo cercato accompagna tutti gli stati che individuano il singolo come tale, e poiché gli stati sono regolati da processi, che a loro volta sono definiti dalla figura; se questo è dato, allora l'unità che esso genera è la totalità della figura esistente, in ragione degli stati determinati che essa ricomprende proprio perché li accompagna tutti; ma senza essere esterna al singolo, come è invece il genere rispetto all'esemplare.

Anzitutto, Hegel esamina i processi naturali del senziente, e nota alcuni aspetti interessanti di due stati correlati, la veglia e il sonno; al §. 398 si legge:

La differenza dell'individualità, *che è per sé*, verso di sé stessa in quanto semplicemente [essente, n.d.r.] è, come *giudizio* immediato, lo *svegliarsi* dell'anima; il quale svegliarsi, di fronte alla vita naturale dell'anima ancora chiusa in sé, si colloca dapprima come uno stato di fronte ad uno stato, al *sonno*. – Lo svegliarsi non è distinto solo per noi, o esteriormente, dal sonno: esso stesso è il *giudizio* dell'anima individuale, il cui essere per sé è per lei la relazione di questa sua

<sup>81</sup> Il termine deriva dal verbo *Empfinden*, 'sentire,' il quale a sua volta rimanda a *Finden*, 'trovare;' Hegel fa riferimento esplicito a questo nesso etimologico per indicare che il processo che identifica il senziente avviene a causa di qualcosa che agisce dall'esterno, e che fa sì che il soggetto trovi i propri stati naturali come dati. Cfr. INWOOD, M. **Commentary in Hegel's philosophy of mind**, Oxford Clarendon Press, New York 2010, p. 351.

determinazione verso il suo essere, la differenza di sé stessa dalla sua universalità ancora indifferenziata.<sup>82</sup>

Poiché il senziente è un'unità individuata dai processi organici che regolano la sua interazione con l'ambiente sotto forma di sequele di stati, e questi processi sono inoltre coordinati dalla figura e quindi ricondotti tramite l'organizzazione stessa ad unità, il senziente è individuato nella sua singolarità identica dagli stati fisici. Tra questi la veglia ed il sonno hanno la particolarità di essere l'una la condizione in cui tutti gli stati fisici, e quindi i processi che li regolano, sono distinti entro l'unità corporea che li organizza mediante la figura (l'essere per sé della veglia in relazione con la struttura corporea), mentre l'altro è l'unità corporea stessa, che si mantiene anche quando i processi di relazione verso l'esterno non sono più attivi e distinti tra loro. In termini meno esoterici, la veglia ha di particolare il fatto che essa si accompagna a tutti i processi, inclusi quelli di relazione con l'ambiente esterno che individuano il senziente. Il sonno, invece, è lo stato associato al processo interno che unifica il corpo. Ma si è detto anche che tutti gli stati corporei sono regolati secondo processi definiti dalla figura, quindi anche il sonno e la veglia possono essere messi in relazione in una successione regolare ed unitaria. Inoltre, l'unità di questi stati corrisponde al singolo senziente come tale: infatti, (1) nella veglia il vivente è individuato dai processi di relazione con l'esterno; (2) nel sonno è semplicemente identico a sé stesso. La figura definisce un processo particolare, l'alternanza di sonno e veglia, che, ricomprendendo tutti gli stati e dunque tutti gli altri processi a questi correlati, include in unità la figura stessa, ora individuata non più come genere, ma come singolo.

Al §. 399 Hegel rileva che:

Il dormire ed il vegliare sono dapprima non già meri cangiamenti, ma stati alternati (progresso all'infinito). In questa loro relazione formale e negativa esiste altresì la relazione *affermativa*. Nell'essere per sé dell'anima sveglia è contenuto l'essere come momento ideale: essa *trova* così *in sé stessa (in sich selbst)*, e cioè per sé, le determinazioni di contenuto della sua natura dormiente, che in essa sono implicite, come nella loro sostanza. In quanto determinatezza, questi particolari sono distinti dall'identità dell'essere per sé con sé, ed insieme sono contenuti semplicemente nella semplicità di esso; - e questa è la sensazione (*Empfindung*).<sup>83</sup>

<sup>82</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 398, p. 394. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 387. Hegel rimarca anche che questa distinzione dell'anima negli stati di sonno e veglia non appare solo ai lettori dell'*Enciclopedia*, come una struttura ontologica presentata nella deduzione, ma è pure uno stato reale del quale il senziente fa esperienza. Si veda per questa distinzione nel senso di *Urteil* anche INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 346.

<sup>83</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 399, p. 396. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 389-390.

Il paragrafo seguente chiarisce i connotati della sensazione:

La sensazione è la forma dell'agitarsi ottuso dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto; nella quale ogni determinazione è ancora *immediata*, posta senza svolgimento così secondo il suo contenuto come secondo l'antitesi di un oggettivo contro il soggetto, ed appartiene alla *peculiarità più particolare*, alla peculiarità naturale dello spirito. Il contenuto del sentire è appunto così limitato e transitorio, perché appartiene all'essere naturale ed immediato, al qualitativo e al finito.<sup>84</sup>

I due paragrafi illustrano rispettivamente la riduzione dell'affezione sensibile nell'unità del sentire e la caratteristica che essa acquisisce in conseguenza di tale inclusione.

Al §. 399 Hegel approfondisce l'esame degli stati di sonno e veglia: essi si alternano certo come transitori e finiti, ma anche appartengono a una relazione tra loro che li definisce come stati determinati in un processo vitale, e quindi appartengono ad un'unità che non è solo una successione accidentale di stati, un mutamento generico, ma è determinata dal vivente stesso e ciclicamente si ripete in esso, un'alternanza.<sup>85</sup> Qui Hegel sfrutta la sua acquisizione da Aristotele: qualunque sia il cambiamento di stato che interessa il vivente, esso necessariamente è una sequenza di movimenti resi possibili dalla configurazione corporea che ha per fine la propria conservazione (*entelecheia* aristotelica). Il sonno e la veglia non fanno eccezione, ma hanno anche un ruolo particolare. Infatti, già Aristotele aveva paragonato il sonno al possesso di una facoltà e la veglia al suo esercizio (*De anima* II, 1 412a 20-26) e in *De somno et vigilia* aveva precisato il rapporto che intercorre tra la sensibilità e gli stati di sonno e di veglia: l'esercizio della sensazione corrisponde allo stato di veglia, mentre il mantenimento della configurazione corporea necessaria alla capacità è associata dal sonno. Si può dire quindi che, coprendo il sonno e veglia tutti i processi vitali, e dipendendo la sensibilità da questi, tutte le sensazioni di qualcosa che riguardano un singolo vivente dipendono dagli stati di sonno e veglia.

Hegel si vale di questa caratteristica per definire un processo capace di ricomprendere nella sua unità tutti gli altri che riguardano il senziente. L'argomento mi pare procedere nel

---

<sup>84</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 400, p. 396-397. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 390.

<sup>85</sup> Inwood motiva la connessione tra sonno, veglia e sensazione con un ragionamento analogo a quello proposto qui: "So to resolve the difficulty [di una semplice successione qualitativa tra sonno e veglia, n.d.r.] we need to allow to the waking soul something of the substantiality of sleep - a result which coincides with what we otherwise know as sensibility." INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 351.



modo seguente: (1) la figura corporea è l'unità di tutto l'organismo e definisce un insieme di processi che mantengono unitario ed identico il vivente (§. 351, 352 e 356). (2) L'alternanza di sonno e veglia si costituisce di due stati in una relazione di continuità e successione unitaria determinata dalla figura e accompagna la totalità degli altri processi: infatti, questi ultimi avvengono o in stato di veglia o in stato di sonno (potendo alcuni accadere in entrambi); di conseguenza, essa accompagna tutti i processi che definiscono il singolo (§. 398). Tra tutti i processi, (3) la sensibilità è quello in cui il soggetto e l'esterno sono compresenti immediatamente, e determinante l'esistenza del senziente, nel senso che lo individua come insieme di stati di interazione con la natura circostante (§. 357). (4) Poiché il processo senziente è associato sempre allo stato di veglia, il senziente è in rapporto con il mondo esterno in quanto è sveglio (§. 398). Ora, siccome ogni stato di veglia si ripete in un ciclo unitario nell'alternanza che si riferisce allo stesso singolo, allora esso è connesso agli altri stati di veglia e si ha quindi che (6) tramite il processo di sonno e veglia tutti gli stati sensibili hanno una relazione tra loro e sono perciò raccolti in un'unità che li ricomprende (§. 399).<sup>86</sup> Gli stati percettivi che individuano il soggetto senziente sono trovati all'interno dell'unità della veglia e vengono aggregati tramite l'alternanza definita dalla figura. Essi sono quindi stati finiti che si avvicinano l'un l'altro nella successione in quanto sono causati dall'ambiente esterno, ma anche sono ridotti in unità dal processo di sonno e veglia (§. 400).<sup>87</sup>

Al §. 401 Hegel presenta le conseguenze di questa costituzione unitaria entro la l'alternanza: le impressioni del processo sensibile sono incluse entro la nuova unità, e sono così interiorizzate (*erinnert*, sul valore del termine ritornerò nel paragrafo dedicato alla *wirkliche Seele*).<sup>88</sup> Viceversa, le determinazioni appartenenti all'unità ora stabilita, che include tanto le affezioni causate dall'esterno, quanto le interazioni che si determinano tra queste e gli stati appartenenti ai vari processi fisiologici interni, ad esempio le connessioni tra

<sup>86</sup> Wolff nota che tutti i processi corporei dipendono dalla costituzione organica del soggetto, la quale è materiale, e questo pone immediatamente fuori di questione l'interrogativo se l'anima sia materiale o immateriale. Cfr. WOLFF. *Das Körper - Seele - Problem*, p. 148-151.

<sup>87</sup> Nella annotazione al paragrafo Hegel chiosa il significato dell'affermazione: 'tutto è nella sensazione;' l'espressione è corretta, dice Hegel, se la si intende come il riconoscimento del fatto che la sensazione è l'origine di tutte le determinazioni che individuano un qualunque soggetto senziente; ma esse non sono ancora poste come una totalità in relazione al soggetto che si avverte identico, dunque è improprio affermare esse sono un'unità totale interconnessa, cioè pensiero. Cfr. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 401, p. 396-397. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 390.

<sup>88</sup> Cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 355.

una stimolazione dolorosa e la risposta del corpo (Hegel parla di sentimenti del piacere e del dispiacere),<sup>89</sup> vengono a loro volta convertite in processi corporei e quindi somatizzate.<sup>90</sup>

Il paragrafo §. 402 conclude questa parte dell'argomentazione:

Le sensazioni, a cagion della loro immediatezza e del loro essere date e trovate innanzi, sono determinazioni *singole* e *transitorie*, mutazioni nella sostanzialità dell'anima, poste nel suo essere per sé, che è identico con la sostanzialità. Ma questo essere per sé non è solo un momento formale del sentire: l'anima è totalità riflessa in sé di esso, - sentire *entro sé* della sostanzialità totale, che essa è *in sé*: anima *senziente* (*fühlende Seele*).<sup>91</sup>

La relazione con l'esterno che individua il singolo non è più solo un processo che avviene tramite l'apparato sensorio, a sua volta garantito dall'unità dell'organismo, ma è anche unificata dall'alternanza di sonno e veglia all'interno del singolo senziente.

### 5.3 Unità del senziente: il *Selbstgefühl* e la *Gewohnheit*

Finora Hegel ritiene di aver dimostrato che è possibile definire un insieme unitario di tutte le sensazioni servendosi ancora di un processo, l'alternanza di sonno e veglia; ovvero, in modo equivalente, che ogni stato di veglia comprende tutti gli stati senzienti e, concatenandosi con il precedente e il successivo stato di veglia tramite l'alternanza costante garantita dal processo, raggruppa tutte le affezioni in un'unità che le include tutte, in quanto l'alternanza di sonno e veglia si riferisce ad uno stesso singolo individuo e copre a tutta la

<sup>89</sup> Cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 356.

<sup>90</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 401, p. 398-399. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 391-392. Diversamente da quanto fa INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 356, non leggo la somatizzazione di stati appartenenti all'anima del sentimento come azioni di una 'mente' distinta dall'anima, cioè dalla struttura corporea. Hegel afferma che vi sono stati che non sono affezioni, e sono questi stati ad essere somatizzati. Per rispettare il testo, un'ipotesi di lettura potrebbe essere la seguente: che gli stati che non sono affezioni siano relazioni composte di stati della sensibilità e quelli dei vari processi fisiologici, connessioni che vengono stabilite solo una volta che tutti i processi sono stati ridotti all'unità dell'anima del sentimento. In altri termini, questi nessi si generano quando tutti i processi sono stati unificati, quindi non sono degli stati causalmente determinati, delle affezioni, e perciò non seguono da un'interiorizzazione delle impressioni, ma sono somatizzati associando agli stimoli le risposte del corpo.

<sup>91</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 402, p. 400. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 394. L'annotazione spiega anche la differenza tra l'*Empfindung* e il *Gefühl*: nel primo caso è evidente il momento della passività, cioè del processo senziente che è determinato dall'azione causale, mentre nel secondo caso Hegel afferma che prevale l'elemento dell'ipseità (*Selbstlichkeit*), cioè il senziente avverte nella successione chiusa ed unitaria del processo di sonno e veglia un'unità continua a cui appartengono tutte gli stati determinati dall'ambiente circostante. Cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 364-366.

durata della vita. Tuttavia, il ragionamento ha mostrato per ora soltanto che l'anima del sentimento è un insieme che raccoglie in una successione tutti i mutamenti qualitativi, non che in essa si attesta l'esistenza di un singolo termine identico a cui il processo senziente si riferisce.

Hegel lo riconosce al §. 403:

L'individuo senziente è *idealità semplice*, soggettività del sentire (*des Empfindens*). Si tratta ora, che egli ponga come soggettività la sua sostanzialità, l'adempimento che esso è solo *in sé*, facendone soggettività; si prenda in possesso, e diventi come la potenza dominatrice di sé stesso per sé. L'anima, come senziente (*als fühlende*), non è più meramente naturale, ma è individualità interna; questo *essere per sé di lei*, che nella totalità meramente sostanziale, è formale, bisogna renderlo indipendente e libero.<sup>92</sup>

Hegel rimarca che l'anima del sentimento è totalità degli stati naturali trovati, appunto perché ha dimostrato che tutte appartengono a un'unità connettiva della sensibilità ed interna al processo vitale stesso; quel che resta da fare è definire questa unità come il termine singolo - esistente ed identico a sé - a cui tutti gli stati di affezione appartengono e che ne costituiscono, con il linguaggio di Hegel, la sostanzialità e il contenuto. Nella seconda parte del paragrafo Hegel indica anche che qualcosa di molto significativo è stato evidenziato con l'argomentazione svolta finora: il soggetto definito dall'anima del sentimento, nella misura in cui avverte l'unità del processo senziente, non è più dipendente dall'esterno, nel senso che ora

---

<sup>92</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 403, p. 401. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 395. Il passo evidenzia come il ragionamento di Hegel ha definito finora solo la riduzione degli stati finiti che contraddistinguono la sensazione come un'unità di un processo, non come un riferimento comune che esiste attraverso il processo sensibile. Quanto resta da fare è individuare un termine che permane nella sensazione e si identifica con il singolo senziente. Una volta individuato si potrà parlare di una soggettività personale, la quale trova definizione piena solo al §. 412; quindi un'entità che mostri la configurazione presentata in questo §. 403 non può dirsi altro che senziente, e non ancora persona. Nel contesto dell'esposizione sistematica Hegel cerca di individuare quelle che sono le sottostrutture dell'essere cosciente, e la difficoltà che rileva in molti passaggi dell'argomento riguarda proprio la distinzione precisa delle componenti di questa struttura soggiacente alla coscienza medesima, uno stato quest'ultimo che il senso comune è così abituato da non avverte neppure come un complesso, tanto vi è abituato. Sono molti gli indizi a suggerirci che per Hegel questa nostra domestichezza con la coscienza sia un fattore di disturbo all'esposizione: molte volte l'autore presenta fenomeni antropologici come realtà che hanno un loro completamento in strutture ulteriori, come le forme sociali o i saperi artistici o religiosi; inoltre, la pazzia viene definita più volte come una condizione in qualche modo subliminale alla coscienza, un arretramento rispetto ad essa; infine, molto del discorso hegeliano segnala una generale connessione tra le strutture antropologiche e quelle sviluppate nel seguito. Va tenuto presente, però, che questa pluralità di piani non implica strane interferenze, una mancanza di linearità nella deduzione, come si potrebbe essere indotti a credere. Semplicemente, Hegel vuole segnalare l'importanza delle sue affermazioni per quel che seguirà nel corso dell'esposizione, così da dare tanto un'idea delle conseguenze della teoria antropologica, quanto far risaltare la difficoltà ed importanza della ricerca in questo campo. Su un nesso strutturale tra le sezioni dello spirito soggettivo ha scritto di recente Winfield; si veda HOULGATE S.; BAUR M. (Eds.). **A companion to Hegel**. Malaysia: Blackwell, 2014, p. 237.

non è soltanto un'entità determinata dall'insieme di affezioni causate dall'ambiente, ma anche mette in relazione tra loro gli stimoli e gli stati interni. L'individuo senziente somatizza queste relazioni frutto della riduzione operata grazie al processo di sonno e veglia, strutturandole in complessi che non sono interamente riducibili all'azione causale; in questo senso il senziente è un tutto coeso, un individuo interiore.

A questo punto dell'argomentazione, Hegel ha definito: (1) gli stati del processo senziente come transeunti e determinati, stretti in una successione negazione reciproca; (2) l'unità aggregatrice del sentire interna al processo vitale garantita dall'alternanza di sonno e veglia. Il §. 404 indica la distinzione di queste due accezioni dell'unità, la serie degli stati finiti da un lato, e l'unità di inerenza, dall'altro:

In quanto *individuale*, l'anima è in generale *esclusiva*, e pone la differenza *in sé*. Ciò che da lei dev'essere distinto, non è ancora un oggetto esterno come nella coscienza; ma sono le determinazioni della sua totalità sensitiva (*empfindenden Totalität*). Essa, in questo giudizio, è soggetto in genere: il suo oggetto è la sua sostanza, la quale è insieme il suo predicato. Questa sostanza non è il contenuto della sua vita naturale, ma è il contenuto dell'anima individuale, ripiena di sensazione; e, poiché essa colà è insieme *particolare*, il contenuto è il suo mondo particolare, in quanto questo è incluso in modo implicito nell'idealità del soggetto.<sup>93</sup>

L'alternanza di sonno e veglia costituisce l'unità interiore del soggetto perché include la successione del processo senziente che aggrega gli stati qualitativi dati, attraverso i quali il senziente si rapporta con la realtà materiale che lo individua. Quando Hegel afferma che quest'unità non è la vita naturale, ribadisce la constatazione che essa non coincide con la sequela di stati qualitativi finiti, ma include anche quelle relazioni che si istituiscono sulla base della riduzione unitaria di tutti i processi fisici (§. 401).

Il §. 407 riprende questa distinzione e ne sviluppa le implicazioni:

La totalità senziente, in quanto individualità, è essenzialmente questo: distinguere sé in sé stessa e svegliarsi al *giudizio in sé*, secondo il quale essa ha dei sentimenti *particolari* e sta come *soggetto* in relazione con queste sue determinazioni. Il soggetto come tale pone queste *in sé* come *suoi* sentimenti. Esso è immerso in codesta *particolarità* delle sensazioni; ed, insieme, mediante l'idealità del particolare, si congiunge con sé come un'unità soggettiva. In questo modo, è

<sup>93</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 404, p. 402-403. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 396-397. Qui trova conclusione l'argomentazione circa il primo giudizio, quello che separa la soggettività come individuo del sentimento dalla sostanzialità corporea, cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 371-372.

*sentimento di sé (Selbstgefühl); - ed è tale soltanto nel sentimento particolare (besonderen Gefühl).*<sup>94</sup>

Qui l'argomento preparato nei paragrafi dedicati all'*Empfindung* trova la sua conclusione. L'unità determinata dall'alternanza di sonno e veglia accompagna ed aggrega il processo di sensazione, il quale a sua volta regola gli stati qualitativi (2); quindi l'anima del sentimento accompagna tutti gli stati fisici particolari, ma, poiché essi si susseguono come (1) stati finiti all'interno della sensazione e si alternano negandosi reciprocamente, essa viene anche individuata come il correlato comune a tutti questi stati, il quale non muta, cioè permane identico; inoltre, poiché l'alternarsi di sonno e veglia accompagna tutti i processi che individuano l'esistenza del vivente, tale termine identico corrisponde al singolo senziente. Ecco che il processo di sonno e veglia definisce nel mutamento un termine che esiste ed è identico a sé, il *Selbstgefühl*.<sup>95</sup>

Queste considerazioni sono riprese al §. 409, dove Hegel rileva che il *Selbstgefühl* è l'unità di tutto il sentire che permane attraverso la successione degli stati qualitativi e che si determina proprio per il fatto che li accompagna tutti a dispetto della loro variabilità; anzi, è proprio la variabilità di questi che permette di evidenziarlo:

Il sentimento di sé, immerso nella particolarità dei sentimenti (delle sensazioni semplici, come degli appetiti, degli impulsi, delle passioni e delle soddisfazioni), non è distinto da essi. Ma il sé stesso è, in sé, relazione semplice dell'idealità verso di sé, universalità formale; e questa è la verità della detta particolarità. Come universalità cosiffatta bisogna che il sé stesso sia posto in questa vita di sentimento: per tal modo, esso è l'*universalità*, la quale si distingue dalla particolarità ed è per sé.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 407, p. 410-411. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 405-406. Qui, invece, inizia l'argomentazione che riguarda quello che al §. 223 viene definito il secondo giudizio del conoscere, il quale è teso all'individuazione del termine di riferimento unitario per tutti gli stati sensibili. Cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 383.

<sup>95</sup> Cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 395-396.

<sup>96</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 409, p. 414-415. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 409. Interessante è poi il fatto che l'annotazione al paragrafo indica in quest'unità distinta dai particolari la scaturigine dell'intuizione di spazio e tempo. Provando a ricondurre quest'osservazione a quanto sviluppato da Hegel nella critica all'empirismo, si può dire che con questa argomentazione Hegel intende risolvere il problema della dipendenza che affligge il conoscere empirico: a meno dell'esistenza, l'unità degli oggetti non si fonda più sulla presenza attestata dall'azione causale, ma su una relazione definita a priori dalla stessa struttura del soggetto pensante.

Il §. 410 riprende l'analisi del rapporto tra l'unità senziente e gli stati determinati per svolgere le implicazioni che il permanere del *Selbstgefühl* comporta rispetto alle singole sensazioni:

L'anima si fa per tal modo essere astratto e universale, e la particolarità dei sentimenti (anche della coscienza) si riduce in essa ad una determinazione che è *soltanto*. Ciò costituisce l'*abitudine*.

L'anima ha in questa guisa il contenuto *in possesso*, e lo ritiene in lei in modo che in siffatte determinazioni non sta come sensitiva (*empfindend*), non sta in relazione ad esse distinguendosi, né è immersa in esse; ma le possiede senza sensazione (*empfindlos*) né coscienza e vi si muove dentro. L'anima è perciò libera da quelle, in quanto non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in queste forme come il suo possesso, essa è insieme aperta ad ogni ulteriore attività ed occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza spirituale in genere).<sup>97</sup>

Se l'anima senziente si distingue da ciascuno stato qualitativo, essa può farlo solo perché è già continuità che ricomprende tutti gli stati in un'unità che non dipende dalle affezioni (*empfindlos*), in quanto è determinata dal processo di sonno e veglia. Questo non significa che essa si determina interamente da sé, perché gli stati che ne individuano l'esistenza, i contenuti percetti, dipendono ancora e sempre dalla sensazione. Rispetto a *De anima*, dove la consapevolezza unitaria era uno stato conseguente alla discriminazione che avviene nella sensazione in atto, nell'*Enciclopedia* essa dipende da un processo svincolato dall'azione esterna. In altri termini, l'anima senziente perdura come unità attraverso le impressioni non a causa della successione delle impressioni, ma perché segue dall'alternanza di sonno e veglia. L'*abitudine* (*Gewohnheit*) è appunto questa indipendenza dall'azione causale che deriva dalla struttura della *fühlende Seele* e che fornisce al *Selbstgefühl* la capacità di attraversare le singole affezioni e distaccarsene, avvertendole come stati da sé distinti ma comunque suoi, a sé stesso interni e unificati in quest'inerenza.<sup>98</sup> Questi due caratteri di identità ed unità di molteplici stati sono distintivi dell'anima reale, la *wirkliche Seele*.

<sup>97</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §. 410, p. 415-416. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 410-411.

<sup>98</sup> Cfr. INWOOD. *Commentary in Hegel's philosophy of mind*, p. 396-397. L'*abitudine* è di certo l'elemento della struttura sviluppata nell'antropologia che più di ogni altro segnala la volontà di Hegel che non si ricada nello schema tradizionale del dualismo tra mente, intesa con sfumature che vanno dall'autonoma fondazione di un ente immateriale, come nel caso dell'*Cogito cartesiano*, a strutture più formali, come l'appercezione trascendentale, e corpo. L'*abitudine* è la conseguenza dell'unificazione operata dall'anima del sentimento e della determinazione del termine singolo di riferimento: gli stati, anche se causalmente determinati, sono raccolti e disponibili per il soggetto, la cui unità non dipende però dall'affezione sensibile, ma dal processo interno di veglia e sonno. L'individuazione tramite l'ambiente è così condizione sufficiente di esistenza per il soggetto, ma non è anche necessaria: infatti, se c'è il soggetto, allora c'è anche l'insieme di stati fisici, ma non è vero il contrario, potendo darsi il caso di senzienti non consapevoli, gli animali. Ancora una volta si marca qui la

#### 5.4 Rapporto tra il senziente e la sensazione: la wirkliche Seele

La conclusione dell'antropologia è la definizione di una struttura costituita di un termine singolo a sé identico e di un riferimento del molteplice sentito a tale elemento.<sup>99</sup> Questa struttura viene presentata al §. 412 dell'*Enciclopedia*, dove Hegel scrive che

L'anima reale, nell'*abitudine* del sentire e del suo sentimento *concreto* di sé, è in sé l'*idealità*, che è per sé, delle sue determinazioni; nella sua esteriorità si *ricorda* in sé ed è relazione infinita a sé. Questo essere per sé della universalità libera è il destarsi più alto dell'anima che si fa io, dell'universalità astratta, in quanto essa è per l'individualità astratta; la quale è così *pensiero* e *soggetto* per sé, e cioè, determinatamente, soggetto del giudizio, in cui il soggetto esclude da sé la totalità naturale delle sue determinazioni come un oggetto, un mondo che gli è esterno, e si riferisce a questo, in modo che in esso è immediatamente riflesso in sé. Tale è la coscienza.<sup>100</sup>

Rispetto all'animale caratterizzato soltanto dalla costituzione organica che permette la sensazione ed il suo ripetersi - quel rapporto di semplice sovrapposizione di facoltà vegetativa e sensitiva che caratterizza la teoria di Aristotele -, l'uomo è anche capace di essere consapevole della propria unità attraverso tutte le modificazioni e così può ridurre ogni singola impressione ad un'unità omogenea indispensabile per il confronto con altre affezioni.<sup>101</sup> Rielaborando le nozioni di sensazione e di *entelecheia* Hegel argomenta che l'essere umano è in grado, attraverso l'alternanza di sonno e veglia, di ricondurre l'affezione ad un'unità; da questa unità è poi ricavabile un termine identico che permane nel mutamento

---

differenza con Aristotele, per il quale l'autoconsapevolezza dell'esistenza era determinata dallo stimolo esterno prodotto dagli oggetti. Dell'abitudine e della sua connessione con il problema del rapporto tra mente e corpo parla diffusamente TESTA I., *The Universal Form of Spirit: Hegel on Habit and Sociality*, in : Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 215-219. Circa il problema della relazione tra mente e corpo si veda ancora un contributo di Testa: TESTA I., *Hegel's Naturalism or the Soul and Body in the Encyclopedia*, in: Stern, D. S. (Ed.) **Essays on Hegel's philosophy of subjective spirit**. Albany: State university of New York, 2013, p. 19-36.

<sup>99</sup> Va tuttavia fatto notare che Hegel non ha ancora dimostrato che l'unità del molteplice dipende dal termine identico, ma solo che sono in una certa relazione tra loro. Descrivere questo rapporto è infatti il compito assegnato alla fenomenologia dello spirito e alla psicologia.

<sup>100</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 412, p. 421. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, p. 416-417.

<sup>101</sup> Dal momento che la sensibilità umana non è riconducibile ad un semplice movimento, né ad una sovrapposizione tra un sostrato corporeo e le sue alterazioni, le interpretazioni funzionaliste della teoria hegeliana hanno di certo una loro legittimità. Di questo scrivono DEVRIES. **Hegel's Theory of mental activity**, p. 100-101; e WOLFF. **Das Körper - Seele - Problem**, p. 189-191.

distinguendosi da tutti gli stati finiti (*Selbstgefühl*), la cui identità è indipendente da tutti gli stati qualitativi determinati causalmente (*Gewohnheit*).<sup>102</sup>

Le impressioni diventano così elementi di un'unità comune, la quale permette di evidenziare delle relazioni, tra le più elementari delle quali vi è una sequela temporale ordinata di anteriorità, contemporaneità e posteriorità delle affezioni una rispetto all'altra. La scoperta di legami interni tra le sensazioni è quindi garantita da una relazione tra l'unità e un termine di riferimento identico. La natura dell'anima effettiva è appunto questo intrinseco rapporto unificante (*Verhältnis*), la coscienza.

Ciò a cui quest'argomentazione conduce è la prima evidenza di un intimo legame tra due unità essenzialmente correlate; ma allo stato attuale dello svolgimento enciclopedico esse appaiono concluse ed tra loro esclusive: il pensiero, l'Io identico da un lato; dall'altro,

---

<sup>102</sup> Per un commento alternativo dell'abitudine e del sentimento di sé si veda WOLFF. **Das Körper-Seele - Problem**, p. 171-187.

Riguardo al ruolo che l'abitudine ha nella rielaborazione hegeliana di Aristotele rimando poi anche a FERRARIN. **Hegel and Aristotle**, pp. 278 - 83. Si tratta in effetti di un passaggio chiave, ma non nel senso in cui Ferrarin lo presenta nel proprio lavoro: di certo una significativa trasformazione della *hexis* aristotelica ha luogo, e ciò avviene perché una nuova nozione di appropriazione e di continuità della sensazione viene da Hegel teorizzata oltre e per molti aspetti contro Aristotele. Ferrarin lo suggerisce nelle proprie considerazioni: "More particularly, Hegel thinks he has made possible to reinterpret Aristotelian sensation without superimposing on it any un-Aristotelian frame of thought. He goes so pertinaciously against a clear-cut separation of sensation from thought, of a posteriori external manifold from the mind's universal a priori[...]" FERRARIN. **Hegel and Aristotle**, p. 274, ma non mostra sufficientemente il punto laddove è in questione lo spostamento: il tipo di rapporto che Aristotele stabilisce tra le capacità dell'essere animato, rapporto che si definisce nei termini di potenza ed atto, di capacità e possesso, e di conseguenza sulle proprietà della percezione che da questo rapporto si possono ricavare: in gioco è la continuità stessa della sensazione, per Aristotele proveniente dal di fuori e vettore delle specie sensibili, della loro unità ed anche della consapevolezza del soggetto di possedere la sensazione di qualcosa (concordo con le osservazioni di Ferrarin sull'*epagogé* e sull'abbandono da parte di Hegel dello schema essenza e inerenza, sostanza e attributo, cfr. FERRARIN. **Hegel and Aristotle**, p. 272-273 e 277). Hegel invece opera in modo sottile, facendo sì che il pensiero non si mostri altro che come il rapporto che rende la sensazione unificata e come tale discriminabile, mentre per Aristotele la sensazione non offre alcuna attività autocosciente senza il concorso degli oggetti esterni (in Ferrarin non è chiaro in che senso la discriminazione è per Aristotele autocosciente, cfr. FERRARIN, **Hegel and Aristotle**, p. 272), anzi, si potrebbe dire che l'uomo è autocosciente, unità in atto, solo perché l'atto delle sostanze lo determina a sapersi unità e a pensare, solo perché *l'atto e la sua continuità unitaria vengono dal di fuori*.

Questo spostamento non è affatto materia di una vuota dialettica in punta di definizione, ma reca con sé delle conseguenze rilevanti, specie per quel che riguarda la distinzione tra teoretico e pratico: se, infatti, la rielaborazione offerta da Hegel mira a garantire che siamo noi spontaneamente ad esprimere le connessioni che hanno luogo nel mondo reale, se questa garanzia ci pone nella condizione di stabilire perfetta identità tra le relazioni causali, cosicché non fa differenza per il confronto e la conoscenza l'accadere dei casi come singoli, e se l'azione è disporre cause adeguate per un effetto, allora molta della contingenza che connota la teoria aristotelica dell'azione pratica viene meno, lasciando così all'esistenza del soggetto singolo, il suo essere finito e quindi in possesso di una capacità temporalmente finita di conoscere, la possibilità di fallire. Non sono più i contesti dell'azione ad essere incommensurabili e singoli, ma solo la nostra capacità in un tempo finito di conoscerli. Mentre i singoli comprendono parzialmente perché osservano in un tempo finito, la comunità, pensata come un soggetto collettivo e molto più longevo dell'individuo, può comprendere meglio e quindi agire con maggiore cognizione e possibilità di successo, anche in ragione di esperienze raccolte dai suoi membri e lasciate in eredità agli altri sotto forma di tecniche, saperi scientifici e, più in generale, cultura.



l'insieme di tutte le sensazioni in un'unità coesa, un oggetto (*Objekt*). Il rapporto fondamentale che istituisce il confronto tra le sensazioni in riferimento ad un unico termine fa anche sì che esse siano ridotte ad un omogeneo concatenato, il quale è avvertito esterno e distinto dal soggetto perché viene trovato come esistente attraverso l'azione causale: in forza della coscienza, però, questo oggetto non è solo un mondo esterno, ma necessariamente un mondo esterno al soggetto (*ihm äußere Welt*). Vale a dire che non si dà mondo come unità conclusa senza che si dia anche il termine di riferimento correlato. Questo stato di due unità distinte ma sempre vincolate è garantito proprio dalle proprietà dell'anima effettiva, ed in ragione di quest'ultime, scrive Hegel, ricorda sé stessa (*sich erinnert*).

Compare in questo passaggio dell'*Enciclopedia* il verbo *Erinnern*, etimologicamente imparentato con *Erinnerung*: il ricordo. Si tratta di un sostantivo che contiene nella propria etimologia un connotato di ingresso ed è usato da Hegel per significare che l'attività dell'anima effettiva si svolge come un inoltrarsi in sé stessa. Fuor di metafora, ciò significa che ogni acquisizione sensoria avviene dal momento che le affezioni sono ridotte a relazioni mediante il rapporto con un termine di riferimento unico. Mentre i termini *Selbstgefühl* e *Gewohnheit* esprimono propriamente cosa l'anima umana è, *Erinnerung* designa come l'anima umana funziona. *Erinnerung* è perciò il termine iperonimo per tutte le operazioni che definiscono l'attività del soggetto, e, in quanto caratteristica propria della coscienza, significa riconoscere che tutte le relazioni tra le sensazioni sono garantite dall'uguale rapporto di ciascuna a un termine unico. Le sensazioni sono manifeste, ispezionabili e determinabili concettualmente a partire da tale rapporto, il quale a sua volta dipende dall'identità che fa del corpo senziente un soggetto consapevole.<sup>103</sup>

Da ciò segue poi una diversa caratterizzazione del rapporto che l'individuo pensante intrattiene con la realtà. Infatti, quando il soggetto si affaccia al mondo, lo ritrova come una

---

<sup>103</sup> Mi pare molto significativo che la prima occorrenza tecnica di termini appartenenti all'area semantica dell'*Erinnerung* sia proprio il §. 401: là trova luogo la mossa fondamentale di Hegel per definire la struttura ontologica di quello che sarà nell'anima effettiva il soggetto umano, una strategia messa in atto valendosi di una particolare, ma davvero acuta, interpretazione di Aristotele. Inoltre, se si osserva la sezione Psicologia si può notare che il sostantivo *Erinnerung* e il verbo *Erinnern* ricorrono sistematicamente per indicare i processi di trasformazione delle figure che si sviluppano per acquisire i contenuti, segno che esso è un termine fondamentale per comprendere l'interesse della filosofia dello spirito soggettivo. Con una formulazione provvisoria, ma comunque fondata sulla critica alla concezione empirista della psicologia che ho esaminato nella prima parte del saggio, si può quindi dire che quelle capacità individuate dalla psicologia empirica attraverso la scomposizione dello spirito sono più propriamente per Hegel operazioni ordinate che il soggetto esegue per acquisire le percezioni e confrontarle tra loro. Ritengo quindi che lo scopo dello spirito soggettivo sia in fondo questo: attraverso la ridefinizione dell'ontologia dell'essere umano (antropologia) raggiungere una concezione del processo conoscitivo non più composita, definita da facoltà indipendenti che si combinano tra loro in vario modo, ma unitaria in un processo di trasformazione ed interiorizzazione dei contenuti sensibili (psicologia).

sfera che gli pare indipendente da sé, e si è visto che in un certo qual modo questo è vero: dal punto di vista del singolo che accede alla realtà essa è esterna perché determinata dall'impressione, un'azione proveniente dall'esterno necessaria per attestare che qualcosa esiste. Ecco, però, che proprio le impressioni fanno anche apparire l'unità del mondo come qualcosa del tutto indipendente, proprio perché la dinamica di cui facciamo comunemente esperienza suggerisce che l'unità delle sensazioni e l'attività del pensiero sono facoltà tra loro distinte e che la compattezza del reale dipende dall'unità dell'affezione. In particolare, la sembianza fallace risiede per Hegel nella nostra abitudine di osservare la percezione secondo un criterio di semplice compresenza di soggetto ed oggetto, senza riconoscere che l'effettività esteriore è strettamente correlata con la certezza che il soggetto ha di sé.<sup>104</sup>

In un certo senso, l'empirismo sconta l'impostazione che già Aristotele aveva iniziato con la propria teoria: infatti, dopo aver ammesso una capacità spontanea di avere sensazione, egli espresse il rapporto tra questa capacità e l'unità vitale come una semplice implicazione potenziale, intese di conseguenza la consapevolezza e l'unità dell'oggetto sentito come stati necessariamente dipendenti dall'affezione e con tali mosse dette inizio ad una linea di pensiero che è sopravvissuta lungo tutto l'arco della modernità. Ciò che caratterizza l'empirismo è aver poi impostato in modo estrinseco questa connessione di consapevolezza, unità ed azione causale, intendendo la percezione come un fondamento caratterizzato dalla sola presenza di soggetto ed oggetto, e la sensazione stessa solo come la passività del soggetto che si avverte unitario attraverso l'azione dell'oggetto. Con il passaggio che conduce dalle formulazioni aristoteliche a quelle proposte nell'*Enciclopedia*, Hegel cerca di superare una

---

<sup>104</sup>Queste osservazioni sul §. 412 e sulla difficoltà di uscire dalla prospettiva in un certo senso ingannevole dell'esperienza che ho cercato di mostrare essere caratteristica dell'empirismo ritengo mi permettano di introdurre uno spunto di riflessione su un problema che riguarda un'apparente ridondanza nella filosofia di Hegel: la duplice trattazione della fenomenologia. Infatti, il termine 'fenomenologia' è usato tanto per indicare una sezione enciclopedica, quanto come titolo per la prima opera di ampio respiro che Hegel pubblicò nel 1807. Credo che sia utile rifarsi al problema che ho cercato di esporre per pensare ad esse secondo il diverso obiettivo che perseguono. La *Fenomenologia dello Spirito* affronta la questione del conoscere in una prospettiva che si può definire di prima persona, nella quale il soggetto singolo si trova immerso nella dinamica dell'affezione causale e di conseguenza ritiene che le cose siano date immediatamente come delle realtà autonome. Il discorso dell'*Enciclopedia* è invece condotto in un'ottica di terza persona e si impegna a descrivere la costituzione ontologica dell'uomo. Sicché il compito che Hegel si prefigge è nel primo caso di confutare la tesi che sta al fondo dell'empirismo, per il quale l'esperienza si costituisce a partire da una datià immediata. Il compito della sezione enciclopedica è invece eminentemente costruttivo, si dirige ad una teoria della sensazione e del rapporto che essa intrattiene con l'organizzazione corporea dell'essere umano. Rilievi analoghi sono stati proposti anche da FERRARIN. **Hegel and Aristotle**, p. 286: "This shift can be compendiated in the consideration that in 1807 Hegel wrote a *criticism* of consciousness; whereas now [ al tempo dell'*Enciclopedia*, n.d.r.] he wants a *pure theory* of consciousness, a bare structure necessary for the systematic clarification before he treats spirit proper in its objective existence as a realization of thinking and free will."

descrizione che intende la percezione soltanto come compresenza di soggetto ed oggetto, e quindi prova a superare un'analisi dello spirito che lo scompone in facoltà tra loro distinte.

Infatti, ora che l'*entelecheia* ha trovato una piena riscoperta nelle *Lezioni* ed un'esposizione sistematica approfondita nell'*Enciclopedia*, Hegel afferma di possedere argomenti per descrivere l'attività del soggetto umano in modo unitario: il pensiero cessa di essere un'operazione separata rispetto alla sensibilità e viene ricondotto con quest'ultima ad un processo unificatore che l'analisi empirista aveva scisso in un aggregato di facoltà distinte. La prospettiva di Hegel si può quindi riassumere nella tesi che già nella sensazione operano delle relazioni unificatrici, e di conseguenza, se l'unificazione implica potenzialmente una struttura concettuale, la sensibilità contiene già una configurazione di questo tipo.

## 6. Conclusioni

Ho cercato nel corso di questo saggio di indicare quelle che mi paiono le ragioni profonde per la rilettura del *De anima* aristotelico proposta da Hegel. Inoltre, ho tentato di porre in evidenza il problema che spinge alla rielaborazione delle teorie antiche e ho provato ad illustrare l'uso che Hegel ne ha fatto per sviluppare le proprie.

La ricostruzione del problema fa riferimento ad una tradizione in senso lato empirista, nella quale rientrano tutte quelle concezioni che riconoscono alla sensibilità un ruolo di fornitura passiva di contenuti all'interno della percezione. Il paragrafo dedicato alla critica della psicologia empirica ha evidenziato una certa circolarità nella relazione che lega la psicologia all'epistemologia, sicché la posta in gioco finisce per interessare tanto la dinamica dell'esperienza, quanto la natura degli oggetti che in essa vengono incontrati. Tale relazione, poi, riguarda in maniera ancor più urgente la psicologia stessa; infatti, la descrizione dell'accesso al mondo implica una coerente caratterizzazione del tipo di entità che conosce; allo stesso tempo, però, la descrizione di tale entità definisce il rapporto con la realtà esterna. Questa reciproca implicazione è per Hegel la causa della vicenda filosofica che conduce la teoria aristotelica prima verso l'empirismo e in seguito verso il suo sistema: l'insieme delle capacità del vivente viene incontrata nella percezione, che per Aristotele si dà solo nella simultanea stimolazione degli organi sensori. I molti modi in cui si dice la vita sono stati colti da Aristotele, così come è stato riconosciuto un qualche legame minimo tra le varie capacità. Ma ciò che viene a mancare è per Hegel lo studio più preciso delle relazioni che intercorrono

tra queste facoltà, le quali rimangono irrelate nell'interpretazione empirista, mentre l'*Enciclopedia* ne fornirebbe un'esposizione unitaria e più robusta.

Il ritorno ad Aristotele e l'interpretazione delle sue opere psicologiche è quindi la risposta di Hegel alle premesse che la dinamica soggettiva dell'esperienza sembra imporci. Contro la descrizione che connoterebbe la sensazione nel segno della passività Hegel propone una teoria del percepire inteso come un'alterazione conservativa fondata sulla struttura organica del vivente. Accogliendo la forte connessione tra la capacità di avere sensazione e la nozione di vita, ma contemporaneamente approfondendola, Hegel elabora una concezione nella quale l'*entelecheia* vale non solo come principio della costituzione organica del corpo e come condizione potenziale della sensazione, ma anche come causa della spontanea attività consapevole che caratterizza l'uomo. Ciò che distingue l'uomo dall'animale è quindi la capacità di avvertire l'unità organica come un sostrato che perdura unitario attraverso la serie delle impressioni, cosicché ciascuna di esse trova un termine di riferimento che permette un paragone con le altre.

Inoltre, poiché una teoria della percezione intreccia indissolubilmente questioni gnoseologiche ed ontologiche, il nuovo assetto implica che l'unità dell'oggetto e la consapevolezza non dipendono più dal necessario darsi di due condizioni, la capacità derivante dalla costituzione fisiologica e l'azione degli oggetti sui sensi; bensì solo dalla prima, mentre la causalità efficiente testimonia soltanto che qualcosa esiste. Da ciò segue un diverso accesso alla realtà: non dipendendo dall'azione degli oggetti, l'unità del percepito non si attesta più come una sostanza individua ed autonoma rispetto al soggetto, come invece accade alle sostanze prime di Aristotele, le quali né si dicono di un soggetto, cioè come essenze, né sono in un soggetto come accidenti. Ciò significa che il passaggio dalla teoria tradizionale della percezione al modello hegeliano può in effetti essere accostato a una nuova concezione della sostanza: tradizionalmente ammessa come un'unità esistente per sé stessa e rispetto alla quale il pensiero umano finito astrae per coglierne la specie formale, l'*eidós*,<sup>105</sup> ora la sostanza appare nella sua interezza al soggetto umano senza più la duplicazione difettosa che affligge la metafisica e l'empirismo.<sup>106</sup> Hegel ritiene, perciò, di essere nella

<sup>105</sup> ARISTOTELE. *Categorie*, Traduzione italiana a cura di M. Zanatta. Rizzoli: Milano, 1989, p. 305 (2a 11-19) e 311 (3a 8-9).

<sup>106</sup> HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 28, p. 70. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 42: "Quella metafisica presupponeva, in generale, che la conoscenza dell'assoluto possa ottenersi con l'*applicare* all'assoluto alcuni *predicati*." Si veda poi HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, §. 30, p. 71. *Enciclopedia delle*

piena capacità di affermare che la realtà come successione di stati esterni e posti indipendentemente dal soggetto non è più colta dal soggetto tramite un meccanismo di copia: che separa l'essenza dalla sostanza esistente, ma anzi è proprio l'attività del soggetto che ne coglie ed esprime l'ordine secondo una connessione causale tra entità individuate, in quanto solo nell'effettività propria del soggetto umano si manifestano le permanenze, le varianze e gli ordini di mutamento che connotano le nozioni di sostanza e di concatenazione causale.

Il nuovo studio della percezione va quindi a toccare e a detta di Hegel risolvere anche un problema che coinvolge tanto l'ontologia, quanto l'epistemologia: il tema del rapporto tra la manifestazione della sostanza e la successiva prensione dell'essenza - momenti che la "metafisica di una volta" ha separato e sempre tenuto distinti -, proprio perché supera la dimensione del soggettivismo apparente dell'esperienza che era iniziato con l'impostazione data da Aristotele e si è sviluppato in tutta la modernità. Questo gesto di ripensamento radicale significa per Hegel l'apertura di una nuova dimensione per la filosofia, per i suoi problemi e per il suo linguaggio, una nuova era della quale la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* annuncia il travaglio;<sup>107</sup> un tempo in cui la coesa struttura del pensiero che caratterizza il soggetto corrisponde nuovamente all'unitaria articolazione del mondo.

Filippo Bortolato  
Università di Padova  
FISPPA – Dipartimento di Filosofia,  
Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata  
Piazza Capitaniato 3  
35139  
Padova (PD)

*filippobrtl.89@gmail.com*

---

**scienze filosofiche in compendio**, p. 43: "Gli oggetti della metafisica erano sì totalità [...] ma la metafisica li accoglieva dalla coscienza *rappresentativa*, e li poneva perciò a fondamento, nell'applicare ad essi le determinazioni dell'intelletto, come *soggetti* dati già *belli e fatti*, e non aveva altra *misura* che quella rappresentazione per determinare se i predicati erano o no convenienti e sufficienti." Il limite della metafisica è appunto l'assunzione che vi siano delle unità indipendenti delle quali il pensiero fa copia per definirle; ciò si dà perché la manifestazione della specie sensibile è dipendente dalla stimolazione causale che simultaneamente muove l'apparato sensore e svela gli oggetti nelle proprietà sensibili tanto proprie di ciascun organo, quanto comuni a tutti. Ho cercato di mostrare come quest'impostazione sia radicata nella teoria della sensazione di Aristotele e come l'indagine di Hegel la riconosca, risalga alla fonte e la modifichi in modo incisivo.

<sup>107</sup> HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, p. 14; *Fenomenologia dello spirito*, p. 9: "Non è del resto difficile vedere che la nostra età è un'età di gestazione e transizione. Lo spirito ha rotto con quanto finora costituiva il mondo del suo esistere e del suo rappresentare, e si appresta a calarlo nel passato, mentre affronta il travaglio della trasformazione."

**BIBLIOGRAFIA PRIMARIA**

ARISTOTELE. **De anima**. BEKKER, Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Accademia regia borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Volumen I; Berolini apud W. Gruyter et socios, MCMLXI. **De anima**. Trad. it a cura di G. Movia. Milano: Bompiani, 2001.

ARISTOTELE. **De Somno et vigilia**. *Aristotelis Opera* ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Accademia regia borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Volumen I; Berolini apud W. Gruyter et socios, MCMLXI. In: **L'anima e il corpo**. Trad. it. a cura di L. Carbone. Milano: Bompiani, 2002.

ARISTOTELE. **Categorie**. Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Accademia regia borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Volumen I; Berolini apud W. Gruyter et socios, MCMLXI. **Categorie**. Trad. it. a cura di M. Zanatta. Milano: Rizzoli, 1989.

ARISTOTELE. **Metafisica**. Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Accademia regia borussica, editio altera quam curavit Olof Gigon, Volumen II; Berolini apud W. Gruyter et socios, MCMLXI. **Metafisica**. Trad. it. a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. In: **Gesammelte Werke**, Bd. 9, BONSIEPEN, Wolfgang; HEEDE, Reinhardt (Hrsg.). Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1986. **Fenomenologia dello spirito**. Trad. it. a cura di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). In: **Gesammelte Werke**, Bd. 20, RAMEIL, Udo; BONSIEPEN, Wolfgang; LUCAS, Hans-Christian (Hrsg.). Düsseldorf: Felix Meiner Verlag, 1992. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**. Trad. it. a cura di Benedetto Croce. Bari: Laterza, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: **Ausgewälte Nachschriften und Manuskripte**, Bd. 8, PAUL, Garniron; JAESCHKE, Walter (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996. **Lezioni di storia della filosofia**. Trad. it a cura di R. Bordoli. Bari: Laterza, 2009.

## **BIBLIOGRAFIA SECONDARIA**

ACKRILL, John Lloyd. Aristotle definition of psuché. **Proceedings of the aristotelian society**, vol. 73, p. 119-133, 1972 - 1973.

BERTI, Enrico. **Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica**. Brescia: Morcelliana, 2005.

BLOCK, Irving. Aristotle on common sense: a reply to Kahn and Others. **Ancient Philosophy**, vol. 8, p. 235-249, 1988.

BOLTON, Robert. Aristotle's definition of the soul: De anima II, 1 – 3. **Phronesis**, vol. 23, n. 3, p. 258-278, 1978.

BURNYEAT, Myles Fredric. De anima II, 5. **Phronesis**, vol. 47, p. 18-30, 2002.

CHIEREGHIN, Franco (Ed.). **Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817, Quaderni di Verifiche**, n. 6. Trento: Verifiche, 1995.

CSIKÓS, Ella. Der Geist als Struktur und Prozess. In : Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 35-38.

DEVRIES, Willelm. **Hegel's Theory of mental activity**. New York: Cornell University press, 1988.

- D'HONDT, Jacques (Ed.). **Hegel et la pensée Grecque**. Parigi: Presses universitaires de France, 1974, p. 97-120.
- FERRARIN, Alfredo. **Hegel and Aristotle**. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2001.
- GRASSO, Roberto. ZANATTA, Marcello. **La forma del corpo vivente**. Milano: Unicopli, 2005.
- HAMLIN, David Walter. Aristotle's account of aesthesis in De anima. **The classical quarterly**, vol. 9 n.1, p. 6-16, 1959.
- HAMLIN, David Walter. Koiné aesthesis. **The monist**, vol. 52, n. 2, p. 195-209, 1968.
- HOULGATE, Stephen; BAUR, Michael (Eds.). **A companion to Hegel**. Malaysia: Wiley - Blackwell, 2014.
- IKÄHEIMO, Heikki. Animal consciousness in Hegel's philosophy of Subjective Spirit. In: Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 180-185.
- INWOOD, Michael. **Commentary in Hegel's philosophy of mind**. New York: Oxford Clarendon Press, 2010.
- KHURANA Thomas. Die Geistige Struktur von Leben und das Leben des Geistes. in : Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 28-33.
- PALMIERI, Paolo. *Logos* come definizione nel *De anima*. **Giornale di metafisica**, vol. 17, n. 3, p. 361-368, 1995.



STERN, David (Ed.). **Essays on Hegel's philosophy of subjective spirit**. Albany: State university of New York, 2013.

TESTA Italo. The Universal Form of Spirit: Hegel on Habit and Sociality. in : Arndt, A.; Cruysberghs O.; Przylebski A. (Eds.). **Geist? I, Hegel-Jahrbuch**. Berlin: Akademie Verlag, 2010, p. 215-219.

TESTA Italo. Hegel's Naturalism or the Soul and Body in the Encyclopedia. In: Stern, D. S. (Ed.) **Essays on Hegel's philosophy of subjective spirit**. Albany: State university of New York, 2013, p. 19-36.

VERRA, Valerio. Hegel e la lettura logico-speculativa della Metafisica di Aristotele. **Rivista di filosofia neoscolastica**, n. 2-4, p. 605-621, 1993.

WARD, Julie. Perception and *λόγος* in De anima II, 12. **Ancient Philosophy**, Vol. 8, n. 2, p. 217-233, 1988.

WOLFF, Michael. **Das Körper - Seele - Problem, Kommentar zu Hegels Enzyklopädie (1830)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992.