

ALTERITÀ E AUTODETERMINAZIONE DEL VIVENTE  
NEL PENSIERO DI HEGEL  
La dialettica e la finalità interna

ABSTRACT – What typifies the dialectic structure of Hegelian subjectivity, meant as an internal purposive process of circular self-closure and self-determination, is the position that is therein occupied by the alterity of the other. In the first section of the article, drawing from some pages of *The Phenomenology of the Spirit* and from some paragraphs in Hegel's 1830 *Encyclopedia Logic*, the following question arises: "What becomes" of the other's alterity in the dialectic thought of subjectivity and in the logical structuring of the Concept? The second part is focused on the analysis of the first form of the manifestation of the Concept within nature, living organic subjectivity, and therefore on the way in which the Kantian concept of internal purposiveness is introduced by Hegel in the description of the living. Indeed, on one hand it is the internal purposiveness that allows one to understand the circular movement of the whole and of the parts that is the basis of the self-closure and self-determination of the totality of the organism; on the other hand, such movement can once again be interpreted in the light of the process of "assimilation" of the other in the immanence of the Concept, being in this case corporeality itself, in its organic and functional differentiation, the original form of alterity that living subjectivity leads back to the identity of the Self.

1. *L'alterità nel processo di autochiusura  
e autodeterminazione della soggettività*

Nella «Prefazione» alla *Fenomenologia dello Spirito*, dopo aver mostrato il senso della nuova concezione dialettica del vero inteso come soggetto e non più soltanto come sostanza, Hegel scrive: «Ciò che s'è detto può essere espresso anche in questo modo: la ragione è il *fare conforme a uno scopo*» e lo scopo, «al modo in cui anche Aristotele determina la natura come il fare in conformità a uno scopo, [...] è quell'entità immediata, in quiete, che è essa stessa motore, cioè soggetto»<sup>1</sup>. In che senso, dunque, Hegel afferma di poter intendere la soggettività dialettica del vero attraverso il concetto di scopo? Quale spazio

<sup>1</sup>) Hegel 2008, p. 16.

occupa la finalità, precisamente la finalità “interna” (*innere Zweckmäßigkeit*), nella determinazione del pensiero dialettico? Cosa caratterizza *questo* concetto di scopo rispetto al modo comune di concepire la finalità, che Hegel registra sotto il titolo di finalità “finita”? Quale ruolo gioca infine l’alterità dell’altro nel movimento finalistico della soggettività?

Proviamo anzitutto a delinearne i tratti generali del concetto di scopo e della categoria di soggettività a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito*. Lo scopo, inteso come causa finale (*Zweckursache*), è sia il punto d’arrivo di un processo (l’“effetto”<sup>2</sup>) sia al tempo stesso la sua “causa”, cioè il punto d’inizio non cronologico: nella causa finale, dunque, «il risultato è identico all’inizio» in quanto «l’inizio è già scopo»<sup>3</sup>. Il soggetto è per Hegel la razionalità del fare conforme allo scopo in quanto coincide con un processo autonomo che non ha fuori di sé né la causa (intesa qui come punto di partenza del processo, *der Anfang*), né il risultato o prodotto (il punto d’arrivo, *das Ende*). Soggetto significa perciò autoprocesso, nel quale causa ed effetto, inizio e punto d’arrivo coincidono. Lo stesso può essere anche espresso dicendo che il soggetto è «sostanza vivente», la quale è «il movimento del porre se stessa, cioè la mediazione del divenire altro da sé [*des sich anders Werdens*] con se stessa»<sup>4</sup>: si tratta di un movimento in cui l’unità immediata o originaria si nega in se stessa (*reine einfache Negativität*), si scinde (*Entzweiung*), si sdoppia generando un’opposizione interna (*entgegen-gesetzte Verdopplung*), ma al tempo stesso nega ulteriormente (*wieder*) questa alterità di sé in se stessa e ricostituisce l’uguaglianza con sé<sup>5</sup>. Il soggetto non ha allora niente a che vedere con una unità astratta che lascia fuori di sé la differenza dell’altro o con una causa immediata separata dal suo effetto, una causa cioè che produce un effetto ad essa esterno, ma è piuttosto «la riflessione entro di sé che avviene nell’essere-altro [*Reflexion im Anderssein in sich selbst*]: esso è «il divenire di se stesso», vale a dire «il circolo che presuppone e ha al proprio inizio [*zum Anfange*] la sua fine [*Ende*] come suo scopo [*Zweck*]»<sup>6</sup>. Proprio in quanto il soggetto è scopo a se stesso e l’auto-scopo è contemporaneamente inizio e punto d’arrivo del processo soggettivo, proprio perciò tale processo non è un passare in altro, un perdersi nell’alterità dell’altro, ma un porre l’altro entro se stesso e un permanere presso di sé nell’essere altro. Su questa *auto-chiusura* circolare del processo autofinalistico del soggetto affonda le sue radici

<sup>2</sup>) Com’è noto, “causa” e “effetto” sono categorie che Hegel, dal punto di vista logico, sviluppa all’interno del capitolo *Wirklichkeit* della Logica dell’essenza (ciò vale sia per la Logica dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* sia per la cosiddetta grande Logica del 1812-13 e del 1816, la *Scienza della Logica*). Si tratta del capitolo che segna il passaggio alla Logica del concetto, perciò, anche per tale ragione, è da considerarsi lecito l’utilizzo di questa coppia concettuale anche in vista della descrizione della struttura della soggettività dialettica e della finalità interna – nel qual caso è chiaro però che è proprio il contesto d’uso che stabilisce il nuovo valore semantico e logico delle nozioni di causa ed effetto. D’altronde, come risulterà da alcune citazioni riportate nel presente articolo, è lo stesso Hegel che si serve di tali categorie all’interno di strutture concettuali non più riconducibili alla mera Logica dell’essenza.

<sup>3</sup>) *Ivi*, p. 17.

<sup>4</sup>) *Ivi*, p. 14.

<sup>5</sup>) Cfr. *ibidem*.

<sup>6</sup>) *Ivi*, pp. 14-15.

la capacità di assoluta *autodeterminazione* in cui il soggetto stesso consiste e che ha diverse manifestazioni nella realtà del mondo naturale e spirituale. Una di esse, come vedremo, è il vivente organico, ma la più alta e perfetta è senza dubbio la libertà dello spirito che giunge alla conoscenza scientifico-filosofica di sé: «[...] *puro* autoriconoscersi nell'assoluto essere-altro [*im absoluten Anderssein*]»<sup>7</sup>, ecco la definizione più sintetica dell'autoprocesso finalistico che culmina appunto nella soggettività spirituale. Da tutto ciò risulta evidente che l'autochiusura circolare e la capacità di assoluta autodeterminazione della soggettività, da cui dipendono l'assolutezza della libertà dello spirito e quindi la fondatezza della scienza filosofica<sup>8</sup>, implicano e anzi sono rese possibili da quel tipo di rapporto inclusivo con l'alterità dell'altro in cui consiste la doppia negazione. Grazie all'identità dialettica del punto di partenza e del punto d'arrivo, dell'origine e della destinazione del processo finalistico, il soggetto non esclude da sé l'altro come un che di assolutamente estraneo, ma piuttosto lo ricomprende in sé come *suo* altro, come suo essere-altro. In altri termini, il prodotto o punto d'arrivo del divenire dialettico, cioè del fare in conformità allo scopo, si separa e si differenzia dal produttore o punto di inizio (prima negazione), ma solo per essere poi negato in questa sua separatezza (seconda negazione), ripreso nella totalità del processo e per venir posto così come "specchio" (alterità negata e conservata) in cui il soggetto si riflette per chiudersi circolarmente in se stesso. L'"alterazione" interna della soggettività nel movimento dello scopo è l'«essere-per-sé» o la «pura negatività», ossia «la forza con cui essa muove»<sup>9</sup>, mentre la seconda negazione (la negazione della negazione) è la negazione dell'indipendenza e dell'esteriorità assolute dell'altro, la quale fonda l'identità dialettica del risultato e dell'inizio nell'autoprocesso soggettivo.

Come si è visto, in queste pagine della *Fenomenologia* relative al concetto di scopo Hegel cita esplicitamente Aristotele e la sua concezione della natura organica. Kant invece non è affatto nominato, anche se, com'è noto, è proprio attraverso la *Critica del Giudizio* che il concetto di una finalità interna e non meramente esteriore è ritornato in auge in un momento storico in cui nelle scienze della natura si andava affermando l'impianto meccanicistico con il correlativo concetto di causa efficiente. Ciò che, dunque, dopo l'esposizione della costituzione logica del "concetto", dell'"oggetto" e della teleologia si tratterà di mettere a fuoco è il modo in cui Hegel ha fatto propria e ha inserito all'interno della struttura dialettica della soggettività del vivente organico la categoria kantiana di finalità interna. A tale riguardo deve essere chiaro sin da subito che il Kant con cui brevemente ci misureremo a partire da alcuni paragrafi della *Kritik der Urteilskraft* sarà per lo più il Kant visto con gli occhi di Hegel e che quindi il vero oggetto della nostra trattazione rimarrà il pensiero di Hegel e non tanto la descrizione della influenza, storicamente accertabile e

<sup>7</sup>) *Ivi*, p. 20.

<sup>8</sup>) L'intero passo dalla «Prefazione» della *Fenomenologia* (*ibid.*) da cui è tratta l'affermazione appena citata suona infatti così: «Il *puro* autoriconoscersi nell'assoluto essere-altro, questo etere *come tale*, costituisce il fondamento e il terreno della scienza, ossia il *sapere nell'universalità*».

<sup>9</sup>) *Ivi*, p. 17.

storiograficamente indagabile, che il pensatore di Königsberg ha avuto sulla filosofia hegeliana.

«Kant, con il concetto di finalità *interna* [*innerer Zweckmäßigkeit*], ha ride-stato l'idea in generale e l'idea della vita in particolare»<sup>10</sup>. Quest'affermazione si trova nella III Sezione («La dottrina del concetto») della Logica dell'*Enciclopedia* del 1830, in particolare nel punto in cui il concetto soggettivo, già trapassato nell'oggetto, si appresta a elevarsi all'idea proprio attraverso il movimento teleologico. È necessario perciò, per capire la portata e le implicazioni di quell'affermazione su Kant e la finalità interna, chiarire anzitutto il movimento logico del passaggio della soggettività del concetto al regno dell'oggetto, di cui la Teleologia è appunto l'ultimo momento prima dell'idea. Il punto di vista «privilegiato» che adotteremo in questa descrizione sarà definito dalla questione già accennata del ruolo e dello statuto dell'alterità all'interno della dialettica: «Che ne è» dell'alterità dell'altro nell'autodeterminazione della soggettività del concetto?

Il concetto soggettivo, primo momento della terza e ultima parte della Logica, nel punto culminante del suo sviluppo è una struttura di mediazione pura, ossia un sillogismo nel quale «ciascuno dei momenti ha mostrato di essere esso stesso la *totalità* dei momenti, e quindi di essere l'intero sillogismo: *in sé*, perciò, i momenti sono identici»<sup>11</sup>. I termini o momenti di questo processo – l'universalità, la particolarità e la singolarità –, dapprima attraverso il movimento del giudizio (*Ur-Teil*) – «differenziazione come partizione *originaria* [*ursprüngliche Teilung*]»<sup>12</sup> – e poi attraverso il movimento del sillogismo, si mediano reciprocamente dispiegando la totalità del concetto soggettivo in tutte le sue articolazioni possibili, e alla fine, «attraverso la rimozione [*Aufheben*] della mediazione» stessa, consentono alla totalità di «ritornare entro sé [*in sich zurückgehen*]»<sup>13</sup>, cioè di chiudersi circolarmente in se stessa, di fondarsi solo in se stessa e di essere così una totalità di pura immanenza. In altre parole, la mediazione pura e assoluta del concetto, ossia la negazione di ogni immediatezza presupposta e di ogni datità, non può che giungere a mediare e negare anche se stessa, interrompendo così una processualità lineare indefinita (il cattivo infinito) in favore di una processualità circolare autofondantesi. Tale «*realizzazione*<sup>14</sup> [*Realisierung*] del concetto» in una totalità in cui la mediazione si fonda sulla mediazione (autofondazione del concetto) e non necessita di alcun termine immediato esteriore per attuarsi, si pone però nuovamente come un che di immediato, vale a dire come un movimento che pretende di autofondarsi semplicemente escludendo da sé il suo altro (l'alterità o immediatezza del dato esteriore) invece che ricomprenderlo e ricondurlo a sé. In questo modo il concetto non soltanto è soggettività nel senso sopra descritto del movimento dialettico di autodeterminazione, ma è anche ancora un che di *meramente soggettivo*, una autodeterminazione astratta e vuota, una libertà puramente nega-

<sup>10</sup>) Hegel 2000, p. 379.

<sup>11</sup>) *Ivi*, p. 361.

<sup>12</sup>) *Ivi*, p. 335.

<sup>13</sup>) Cfr. *ivi*, p. 363.

<sup>14</sup>) Per la traduzione di *Realisierung* con «realizzazione» si veda la Nota Editoriale di V. Cicero all'edizione italiana dell'*Enciclopedia* (*ivi*, p. 28).

tiva che ricade nell'unilateralità<sup>15</sup>, ossia un processo che esclude da sé l'esserci esteriore, l'alterità.

È qui che emerge, sul piano logico, il problema del rapporto della totalità con il suo altro e quindi di una possibile "assimilazione" dell'alterità nell'immanenza del concetto. Si tratta di una questione centrale nella definizione della dialettica e della soggettività hegeliane, cioè del movimento di autodeterminazione e di conseguenza della struttura del vivente. Come vedremo fra poco, l'organizzazione teleologica della finalità interna è interpretata da Hegel come articolazione dialettica del modo d'essere dell'organismo in base alla quale quest'ultimo può autodeterminarsi – laddove l'autodeterminazione dialettica del vivente fonda la capacità del vivente stesso di comportarsi come un tutto che si autoproduce e si autoconserva<sup>16</sup>, ponendo quindi il mondo circostante (*Umwelt*) e tutto ciò che è esternamente altro da sé in relazione con l'autoconservazione del proprio Sé<sup>17</sup>. Il punto più significativo di questa autodeterminazione è la nutrizione o assimilazione dell'altro intesa come soggettivizzazione dell'oggettività e come trasformazione dell'alterità in un semplice momento del processo interno e autonomo di autoproduzione del vivente<sup>18</sup>. Sia sul piano della logica che su quello della filosofia della natura e del vivente ciò che tuttavia rimane irrisolto è proprio lo statuto ontologico dell'alterità – se essa cioè possa essere concepita *solo* in uno dei due seguenti modi: o come un puro momento del movimento del concetto (o del Sé della soggettività), nel qual caso ci si deve chiedere come evitare di ridurla ad una pura apparenza o ad un puro riflesso del concetto stesso e del Sé; oppure come un che di irriducibile, ineffabile e "inassimilabile", cosa che metterebbe in discussione sia la possibi-

<sup>15</sup>) Come risulta chiaro già dalla *Differenzschrift* del 1801 è proprio l'autodeterminazione astratta e vuota, che esclude l'alterità degli opposti e del molteplice, che secondo Hegel definisce il concetto kantiano e soprattutto fichtiano di libertà e di Io: «Questa impossibilità per l'io di ricostruirsi dall'opposizione della soggettività e dell'X che sorge in lui nella produzione non-cosciente, e di unirsi con la sua manifestazione si esprime così: la sintesi più alta che il sistema indica è un *dover essere*. Io *uguale* io si trasforma in: io *deve essere* uguale a io. Il risultato del sistema non ritorna al suo cominciamento. L'io *deve* annientare il mondo oggettivo, "l'io deve avere sul non-io un potere di causalità" assoluta. Questa espressione viene ritenuta contraddittoria, perché così verrebbe tolto il non-io e l'opporre, ossia il porre di un non-io, è assoluto. "La relazione dell'attività pura rispetto a un oggetto" può essere dunque posta come uno "sforzo". L'io oggettivo uguale al soggettivo, poiché presenta io = io, ha nello stesso tempo di contro a sé un opporre, dunque un non-io; quello, ideale, e questo, reale, *devono* essere uguali. Il postulato pratico del dover essere assoluto non esprime altro che una unificazione "pensata" di quell'opposizione che non è unificata in un'intuizione, non esprime altro che l'antitesi del primo e del secondo principio. In tal modo l'io = io è stato abbandonato dalla speculazione ed è toccato in sorte alla riflessione. La coscienza pura non si presenta più come assoluta identità, ma invece, nella sua suprema dignità, è opposta alla coscienza empirica. – Qui si vede chiaramente quale carattere abbia la libertà in questo sistema. La libertà non è difatti il togliere gli opposti, bensì l'opposizione ad essi e in questa opposizione essa viene fissata come libertà negativa. Mediante la riflessione la ragione si costituisce come quell'unità alla quale è assolutamente contrapposta una molteplicità; il dover essere esprime questa permanente opposizione, il non-essere dell'assoluta identità» (Hegel 1990, pp. 54-55).

<sup>16</sup>) Cfr. Hegel 2000, p. 597.

<sup>17</sup>) Cfr. *ivi*, p. 605 ss.

<sup>18</sup>) Cfr. *ivi*, pp. 615-617.

lità dell'assolutezza del pensiero sia la concezione del concetto come totalità libera e di conseguenza quella dell'autodeterminazione dialettica del vivente<sup>19</sup>. Proprio i passi della Logica appena esposti, in particolare quello relativo al passaggio dal concetto all'oggetto, sottendono questa problematica della determinazione del luogo logico e ontologico dell'alterità all'interno dell'impostazione dialettica hegeliana: da una parte è infatti affermata la necessità di una totalità la quale, proprio in quanto totalità di ciò che è e di ciò che è pensabile, deve essere posta come totalità di pura immanenza, a cui nulla sfugge e che tutto assorbe; dall'altra parte, con la ricaduta del processo di mediazione sillogistica in una nuova forma di immediatezza e quindi con l'alienazione del concetto soggettivo nell'alterità dell'oggetto, è espressa l'esigenza di Hegel di tenersi lontano da una immanenza unilaterale che si limiti ad escludere e a negare intellettualmente la trascendenza dell'altro, ed è intrapreso quindi il tentativo arduo di pensare l'immanenza radicale della totalità soggettiva e libera del concetto (autodeterminazione del Sé che ricomprende e afferra entro sé il suo altro) senza però rischiare di cancellare l'alterità dell'altro e la contraddizione che da essa sorge. Che a Hegel sia riuscito o meno questo tentativo è una questione che in questa sede non può che rimanere irrisolta.

La totalità del concetto, dunque, deve trascendersi e trapassare in quella alterità che essa in quanto nuova immediatezza aveva escluso da sé, deve cioè porsi fuori di sé nell'oggettività dell'*oggetto* – dove per oggetto bisogna intendere «non semplicemente un essente astratto, o una cosa esistente, o un reale in generale, bensì un'entità autonoma concreta, entro sé *completa*»<sup>20</sup>. Quest'ultima è non soltanto «l'*unico* tutto ancora entro se ampiamente determinato» – e quindi, in questo senso, non soltanto «il mondo oggettivo in generale», «Dio», «l'oggetto assoluto»; essa, in quanto oggetto, «ha anche la differenza, si scompone entro sé in una molteplicità indeterminata (in quanto *mondo* oggettivo), e ciascuna di queste entità *isolate* è anch'essa un oggetto, un esserci entro sé concreto, completo, autonomo»<sup>21</sup>. L'oggetto, dunque, da una parte è «essere immediato», cioè unità indifferente verso la differenza, e quindi «entro sé totalità» (si tratta *del* mondo in generale preso come un tutto unitario); dall'altra è «scomposizione in differenti», cioè molteplicità (il mondo nella sua infinita ricchezza delle

<sup>19</sup>) Esprime bene questa alternativa Alessandro Bellan nel suo studio su Hegel intitolato *La logica e il "suo" altro*: se infatti da una parte «tutta la *Wissenschaft der Logik* si può intendere come lo sforzo costante di pensare sistematicamente ciò che, altrettanto sistematicamente, per la sua stessa struttura logica e ontologica, si sottrae al pensiero», d'altra parte, precisa Bellan citando gli studi sulla logica hegeliana di Guido Calogero, «in generale si ritiene che sia impossibile alla dialettica mantenersi fedele a se stessa, restare ferma alla sua "esigenza dell'alterità": una volta introdotte la negatività e la contraddizione come principi euristici in vista della costruzione di un sapere non oggettivante, il rischio è quello di soccombere alla negatività dell'altro. Infatti, o l'altro viene ricondotto al concetto e quindi identificato divenendo un "qualcosa", oppure viene lasciato fuori dal concetto, rimanendo perciò avvolto dalla nebbia dell'indeterminatezza. L'altro è tale solo in quanto non è ancora pensato: non appena è pensato, portato nella forma del concetto, esso viene determinato, cessando con ciò di essere veramente "altro"» (Bellan 2002, pp. 17-18).

<sup>20</sup>) Hegel 2000, p. 363.

<sup>21</sup>) *Ibidem*.

differenze), e la «contraddizione assoluta»<sup>22</sup> tra questi due lati dell'oggetto è la scintilla che ne innesca l'intero processo e che condurrà al riemergere della soggettività immanente del concetto all'interno dell'oggettività del mondo naturale (in particolare nella forma della vita e della finalità interna del vivente). Il processo dell'oggetto, in quanto processo dell'alienazione del concetto soggettivo nel suo altro e perciò in quanto preparazione alla costituzione dell'idea assoluta (unità del Sé soggettivo del concetto e della sua alterità oggettiva), è scandito in tre fasi: (1) quella dei rapporti meccanici ed esteriori tra gli oggetti, come per esempio la pressione, l'urto ecc. ("Meccanismo"); (2) quella del processo chimico ("Chimismo"), in cui vige un'assoluta esteriorità tra un momento di indifferenziazione o «unione [*Verein*]<sup>23</sup> degli oggetti, che Hegel chiama «riduzione del differenziato al neutrale»<sup>24</sup>, e un momento di differenziazione o «scissione [*Scheiden*]<sup>25</sup>, vale a dire di «differenziazione dell'indifferenziato o neutrale»<sup>26</sup>; (3) e infine la fase teleologica ("Teleologia"). Da una parte il processo chimico «è certo, in generale, la *vita*»<sup>27</sup>, proprio grazie alla duplicità del movimento di unione e di scissione, ma dall'altra a causa dell'esteriorità e della mancanza di interazione tra questi due momenti rimane pur sempre necessario l'intervento di un'attività esterna affinché si realizzino la scomposizione analitica e la sintesi degli elementi fisico-chimici. Nel Chimismo, pertanto, «l'inizio [*der Anfang*] e la *fine* [*das Ende*] del processo sono diversi l'uno dall'altra»<sup>28</sup>, così come sono diversi ed esteriori l'uno all'altra l'effetto e la causa, in modo tale da rendere impossibile il permanere dell'identità dell'oggetto nel suo differenziarsi: l'oggetto, cioè, o permane staticamente identico a se stesso in una fissità assoluta (identità mantenuta a costo della differenza) o muta integralmente senza conservare nulla di ciò che era (differenza che subentra a scapito dell'identità).

Solo con il trapasso del processo chimico in quello teleologico, attraverso la «negazione dell'esteriorità [dei due processi, quello di unione e quello di scissione] e dell'immediatezza» degli oggetti, comincia il lento cammino verso l'uscita dall'ambito della pura e cieca necessità naturale. Hegel afferma che qui il concetto «è posto *come* scopo»<sup>29</sup>, vale a dire esso è finalmente «concetto *essente-per-sé*» ed è «entrato in un'esistenza libera»<sup>30</sup>. Ciò significa che quello che caratterizza il tipo di oggettività naturale che sta sorgendo non è più l'assoluta incapacità di determinarsi da sé e la pura dipendenza da un'alterità esterna. In altri termini, con il processo teleologico ci troviamo di fronte alla prima ed embrionale forma di libertà – sebbene ancora soltanto negativa – e di soggettività dialettica naturale, intesa, secondo quanto detto all'inizio, come capacità di

<sup>22</sup>) *Ibidem*.

<sup>23</sup>) *Ivi*, p. 561.

<sup>24</sup>) *Ivi*, p. 377.

<sup>25</sup>) *Ivi*, p. 561.

<sup>26</sup>) *Ivi*, p. 377.

<sup>27</sup>) *Ivi*, p. 579.

<sup>28</sup>) *Ivi*, p. 581.

<sup>29</sup>) *Ivi*, p. 377. Vincenzo Cicero traduce *Zweck* con «fine», noi abbiamo invece scelto anche in questo caso di tradurre con «scopo» per conformarci alla scelta fatta sin dall'inizio del termine «scopo» sulla base della traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* di G. Garelli.

<sup>30</sup>) *Ibidem*.

autodeterminazione propria dell'oggetto: quest'ultimo non è più infatti del tutto immerso nell'esteriorità, né trapassa in altro negandosi e perdendosi nell'altrità, ma proprio attraverso l'esteriorità e l'esteriorizzazione di sé conserva se stesso nella propria identità e permea della propria soggettività e universalità ogni momento del suo realizzarsi. Si tratta chiaramente solo di un anticipo e di una lontana eco di quella libertà positiva che si realizzerà compiutamente solo nel mondo dello spirito, e tuttavia è proprio a questo evento decisivo e unico della vita della natura che secondo Hegel bisogna ritornare per comprendere a pieno anche l'esistenza spirituale<sup>31</sup>. Con il superamento della causalità meramente meccanica e del processo chimico e con l'emergenza di una causalità di tipo finalistico, siamo infatti di fronte alla prima forma di esistenza capace di autostrutturarsi e autorganizzarsi in modo autonomo e indipendente: l'organismo, «il processo infinito che accende e sostiene se stesso»<sup>32</sup>. Tale capacità di autorganizzazione è espressione della ontologica capacità di autodeterminazione della soggettività vivente, ossia, in altre parole, del peculiare rapporto all'altrità e di assimilazione dell'altro che l'organismo, in quanto “manifestazione

<sup>31</sup>) Questo nesso così stretto tra natura e spirito apre le porte a una possibile *naturalizzazione* del concetto hegeliano di spirito. Spunti in questa direzione possono per esempio essere offerti dal modo in cui Hegel concepisce il passaggio dalla natura allo spirito mediante la «morte della naturalità» intesa come negazione della singolarità del vivente organico (*ivi*, p. 631) – dove rimane in ogni caso aperta la domanda se si tratti di una *generazione* e addirittura di una *produzione* dello spirito dalla natura o se la morte della naturalità sia da intendersi come una pura condizione necessaria ma non sufficiente del sorgere del *novum* dello spirito. Un tentativo di tenere insieme queste due vie di interpretazione del passaggio della natura nello spirito – continuità e rottura – è stato proposto da uno dei più importanti studiosi tedeschi della Filosofia della natura hegeliana, Dieter Wandschneider, che in un articolo sull'emergenza dei fenomeni psichici all'interno della natura si serve della cosiddetta Teoria dell'emergenza sia per descrivere la derivazione in termini non riduzionistici dello psichico dalle componenti fisiche e materiali dell'organismo, sia per accennare alla possibilità di interpretare il sorgere dello spirito in base alla stessa strategia concettuale. Secondo la Teoria dell'emergenza a partire da un sistema fisico *preso come un tutto unitario* “emergono” dalla interrelazione complessa tra le parti e il tutto proprietà – come ad esempio la dimensione dello psichico – che non si danno al livello delle singole parti e che perciò rappresentano in un certo senso un che di assolutamente nuovo rispetto ad esse (Wandschneider chiama tali proprietà *Systemeigenschaften*, «proprietà di sistema», o *Ganzheitseigenschaften*, «proprietà dell'insieme o della totalità»). A proposito dunque della emergenza dello spirito dalla natura e dello psichico animale scrive Wandschneider: «Wenn dieses [das Psychische] [...] als *Emergenzphänomen* zu begreifen ist, dann heißt das auch, daß in dieser Gestalt nur etwas in Erscheinung tritt, was im Naturseienden immer schon als Möglichkeit angelegt ist. Die Seinsweisen des Anorganischen, aber auch die des Organischen als solchen sind danach nicht das letzte Wort. Daß mehr darin liegt, spricht sich im Auftreten psychisch-ideellen Seins aus, und das Erscheinen des menschlichen Geistes setzt in dieser Sicht nur die sich hier abzeichnende Entwicklungslinie fort [Se questo [lo psichico] ... deve essere inteso come fenomeno emergente, allora ciò vuol dire che in tale forma si mostra solo ciò che nell'ente naturale è già da sempre posto come possibilità. I modi d'essere della realtà inorganica, ma anche di quella organica in quanto tale non sono quindi l'ultima parola. Il fatto che sia presente qualcosa di più viene alla luce nell'emergenza dell'essere psichico-ideale, e l'apparizione dello spirito umano non fa altro, in quest'ottica, che portare avanti la linea di sviluppo che qui si va delineando]» (Wandschneider 1999, p. 93; trad. mia).

<sup>32</sup>) Hegel 2000, p. 581.



del concetto”<sup>33</sup> è in grado di attuare: «Il vivente è sempre esposto al pericolo, ha sempre un altro [*ein Anderes*] in sé, ma sopporta questa contraddizione, cosa che l'inorganico non può fare. Ma la vita è al tempo stesso la soluzione di questa contraddizione, e lo speculativo consiste in ciò, mentre soltanto per l'intelletto la contraddizione è irrisolta. La vita può dunque essere colta soltanto in modo speculativo, poiché lo speculativo esiste proprio nella vita. L'azione permanente della vita è quindi l'idealismo assoluto; diventa un altro, che però è sempre superato; se la vita fosse realista, avrebbe rispetto di fronte all'esterno, ma essa ostacola sempre la realtà dell'altro e la trasforma in se stessa»<sup>34</sup>. Se dunque la vita e il vivente, in quanto manifestazione del concetto nella natura, consistono in questa capacità di portare e sopportare in sé la contraddizione dell'alterità, ciò che adesso attraverso il confronto col concetto kantiano di finalità interna si tratta di comprendere è che la prima forma di immanentizzazione dell'alterità da parte del vivente avviene al livello morfologico della corporeità: il primo altro che il vivente lascia essere e dispiegare come altro e che ricomprende in sé nella propria totalità individuale è il corpo proprio nella sua molteplicità e diversificazione organica e funzionale. Questa prima “assimilazione” della corporeità individuale da parte della soggettività dell'organismo è logicamente e fenomenologicamente comprensibile attraverso il richiamo a quella strutturazione del rapporto tra il tutto e le parti che è indicata dalla categoria di finalità interna. A quest'ultima dobbiamo dunque rivolgere l'attenzione.

## 2. *La finalità interna e la corporeità come forma originaria di alterità*

Uno degli apporti più importanti della filosofia kantiana, secondo Hegel, è quello di aver aperto la strada alla comprensione dialettica e non intellettuale o astratta del vivente e dell'autodeterminazione soggettiva proprio attraverso la ripresa del concetto antico, ormai obliato da tempo, di finalità interna: «[...] la determinazione fondamentale che Aristotele ha colto dell'essere vivente – per cui l'essere vivente sarebbe ciò che opera secondo uno scopo<sup>35</sup> – è andata perduta in epoca moderna, finché Kant non ha ridestato a suo modo questo concetto parlando di finalità *interna*, secondo la quale l'essere vivente andrebbe inteso come *autofinalità*»<sup>36</sup>. Già nel primo scritto col quale Hegel mette piede in modo dirimpante sulla scena dell'agone filosofico tedesco agli inizi del 1800, la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), viene messa in luce la peculiarità del Giudizio riflettente teleologico kantiano relativo alla «natura organica» in quanto luogo dell'emergenza dell'«idea della ragione»<sup>37</sup>, ovvero dell'«idea dell'unità di un intelletto intuitivo, in cui concetto ed intuizione, possibilità e realtà, sono una cosa sola»<sup>38</sup>. Tale «unità assolutamente intelligibile

<sup>33</sup>) Cfr. *ivi*, p. 579.

<sup>34</sup>) Hegel 2006, p. 366.

<sup>35</sup>) Vd. *supra*, nt. 29.

<sup>36</sup>) Hegel 2000, p. 611.

<sup>37</sup>) Hegel 1990, p. 156.

<sup>38</sup>) *Ivi*, p. 158.

ed organica in sé» è nient'altro che «lo scopo della natura, che Kant configura come un esser-determinato delle parti mediante l'intero, come identità della causa e dell'effetto»<sup>39</sup>. Come si evince dunque da questo passo, il concetto kantiano di finalità interna indica un determinato rapporto dinamico e immanente tra il tutto e le sue parti, tra la causa e l'effetto, attraverso il quale, come afferma Kant stesso nel § 61 della *Kritik der Urteilkraft*, è possibile «ricondere a regole» alcuni fenomeni naturali, là dove «non bastano le leggi della causalità puramente meccanica»<sup>40</sup>. Quest'ultima, il cosiddetto *nexus effectivus*, è infatti un legame causale che «costituisce una serie (di cause ed effetti), che va sempre all'in giù»<sup>41</sup>, che procede cioè univocamente in senso discendente: dalla causa all'effetto. Ciò vuol dire però che la causa e l'effetto, ovvero l'inizio e la fine del processo, sono estrinseci e differenti l'uno dall'altro, cosicché la causa, come afferma Hegel, è «un'entità che passa nel suo altro perdendovi la propria originarietà con l'essere-posta»<sup>42</sup>: la causa, una volta prodotto l'effetto, ha contribuito unicamente alla realizzazione e alla conservazione dell'effetto in quanto realtà ad essa esteriore, e non dunque alla propria conservazione e attuazione. Il prodotto della causa è perciò qualcosa di interamente esteriore a essa, un *assolutamente* altro in cui essa non permane e non si conserva, ma si perde e si annulla quanto alla propria determinatezza. Ha luogo così una pura e semplice successione sequenziale di termini, una serie cronologica espressione di una «necessità cieca»<sup>43</sup>, in cui, afferma Kant, le cose, «che in quanto effetti ne presuppongono altre come cause, non possono nello stesso tempo esser cause di queste»<sup>44</sup>. Conseguenza inevitabile di questo «passare in altro» della causa senza permanere in sé è anzitutto l'istituirsi di un insieme lineare di accadimenti causali, il quale è certamente già più che una mera giustapposizione sconnessa di fatti, ma che tuttavia non può mai chiudersi e conchiudersi in se stesso ed essere colto come totalità o come idea della ragione. Come scrive il giovane Horkheimer interprete della *Critica del Giudizio* a proposito della causalità efficiente del mondo inorganico, «la costituzione del tutto, quindi dell'intera serie, nella misura in cui è considerata come un oggetto proprio e non come somma delle proprietà dei suoi elementi sciolti l'uno dall'altro, è pura successione, la sua successione interna si esaurisce nella determinazione del prima e del dopo»<sup>45</sup>. In secondo luogo la linearità del *nexus effectivus* non può in alcun modo rendere accessibile la struttura di un tutto organico anche per il tipo di *necessità* o connessione necessaria che in essa si stabilisce tra gli elementi della successione causale. Questi ultimi sono infatti sì connessi tra loro e anzi necessariamente concatenati: dato il fenomeno B, deve necessariamente esistere un fenomeno A da cui esso proviene secondo una regola<sup>46</sup>; ma si tratta di una

<sup>39</sup>) *Ivi*, pp. 158-159.

<sup>40</sup>) Kant 2008, p. 401.

<sup>41</sup>) *Ivi*, p. 435.

<sup>42</sup>) Hegel 2000, p. 379.

<sup>43</sup>) *Ibidem*.

<sup>44</sup>) Kant 2008, p. 425.

<sup>45</sup>) Horkheimer 1981, p. 99.

<sup>46</sup>) Ci riferiamo per questa formulazione alla descrizione sintetica proposta da Horkheimer del principio di causalità a partire da una definizione della *Kritik der reinen Vernunft*: «La legge di causalità, nella formulazione kantiana, suona così: "Tutto ciò che accade

necessità esteriore alla costituzione intrinseca dei fenomeni stessi, nel senso che la loro connessione non è *originariamente* necessaria, ossia tale per cui i fenomeni in questione, presi al di fuori della connessione reciproca, cesserebbero di essere ciò che sono e perderebbero la loro specifica determinatezza. Ancora una volta esprime chiaramente questo punto Horkheimer quando scrive: «La conoscenza che due fatti naturali stanno l'uno con l'altro in rapporto di causa ed effetto (o – con le parole di Kant – la congiunzione di due apparenze attraverso la legge della causalità) è possibile solo là dove questi fatti naturali possono essere dati indipendentemente da ogni congiunzione, isolatamente. A prescindere dalla loro regolare successione nel tempo [...], i due oggetti legati dal rapporto causale non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro»<sup>47</sup>. E per tale esteriores originaria, dunque, che la mera successione causale di fenomeni della natura mai potrà generare una totalità organica chiusa in se stessa i cui elementi costitutivi, come vedremo fra poco, non sono pensabili che *nel* tutto e nella correlazione reciproca originaria. In altri termini, per rendere intelligibile al pensiero il tutto organico di un organismo o di un corpo vivente, non basta affermare che tra le parti dell'intero è all'opera una serie di interazioni e connessioni causali necessarie: finché si tratta infatti soltanto di una necessità meccanica ed esteriore (per esempio di tipo biochimico, genetico, molecolare ecc.), le parti vengono “presupposte” rispetto alla interconnessione come mere “datità”<sup>48</sup>, non possono cioè ancora essere colte come strutturalmente coappartenenti e come con-costituite all'interno della totalità, e potrebbero logicamente essere isolate dal tutto senza cessare di essere

(comincia ad essere) presuppone qualcosa a cui esso segue secondo una regola”. L'espressione “regola” in questa proposizione è rivolta a significare nient'altro che la mancanza di eccezione in riferimento alla successione temporale: quando subentra un determinato stato di cose deve essere sempre già subentrato, prima di questo cambiamento, un altro determinato stato di cose e quest'ultimo è la causa del primo» (*ivi*, p. 98).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>48</sup> La predatità degli elementi nel processo causale del *nexus effectivus*, ovvero il loro esser-presupposti alla connessione, è un punto cruciale del concetto di causalità efficiente che Marc-Wogau ben esprime nel modo seguente: «Die Diskursivität unseres Verstandes hat zur Folge, dass die Verknüpfung zu gegebenen Gliedern hinzukommt, dass mit anderen Worten die zu verbindenden Glieder als gegeben vorausgesetzt werden und von einem Glied zum anderen fortgeschritten, ihre Reihe sukzessiv durchlaufen wird. Das Bestimmtheitsein des Gegebenen durch die Kategorie der Kausalität kann hier also nicht, wie dies bei dem intuitiven Verstand der Fall sein würde, als das Bedingtheitsein der Teile durch das Ganze angesehen werden. [...] Es ist, sagt Kant in der *Ersten Einleitung* [in die *Kritik der Urteilskraft*], “ganz wider die Natur physisch-mechanischer Ursachen ..., dass das Ganze die Ursache der Möglichkeit der Kausalität der Teile sei, vielmehr (müssen) diese vorher gegeben werden”, wenn wir die Möglichkeit eines Ganzen begreifen sollen» («Conseguenza della discorsività del nostro intelletto è che la connessione si aggiunge a membra già date, in altre parole che le membra da connettere sono presupposte come date e si procede progressivamente da un membro all'altro, si percorre la loro serie in modo graduale. L'essere-condizionato del dato attraverso la categoria di causalità, a differenza di quanto accade nel caso dell'intelletto intuitivo, non può essere considerato qui come un'essere-condizionate delle parti per mezzo del tutto. [...] Come afferma Kant nella *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, “è del tutto in contrasto con la natura delle cause di tipo fisico-meccanico che il tutto sia la causa della possibilità della causalità delle parti, piuttosto queste ultime devono prima essere date”, qualora si trattasse di concepire la possibilità di un tutto») (Marc-Wogau 1974, pp. 329-330; trad. mia).

ciò che sono all'interno di esso (ma se così fosse si potrebbe per esempio affermare, parafrasando e capovolgendo il celebre esempio di Aristotele, che un braccio preso separatamente dal sistema organico del corpo vivo rimane un braccio a tutti gli effetti).

Data questa strutturale exteriorità della causa efficiente meccanica, se si vogliono comprendere – sebbene, per Kant, non teoreticamente ma solo soggettivamente<sup>49</sup> – gli oggetti naturali come esseri organizzati, occorre concepire questi ultimi come fini della natura e mettere perciò in campo un tipo di nesso causale che fa capo non più all'intelletto ma alla ragione: il *nexus finalis*. Una tale concatenazione finale interna implica infatti una dipendenza causale al tempo stesso discendente e ascendente, «in modo che la cosa una volta designata come effetto, risalendo, meriti il nome di causa di quell'altra cosa di cui è effetto»<sup>50</sup>. L'effetto, il punto d'arrivo (*Ende*) o risultato di un processo organico, proprio in quanto concepito non più soltanto come mero effetto esteriore ma come scopo (*Zweck*) e causa finale, è al contempo causa della propria causa, cosicché la (prima) causa in quanto punto d'inizio (*Anfang*) è essa stessa effetto o risultato dell'effetto che essa produce. Se indichiamo l'effetto con E e la causa con C, si può provvisoriamente scrivere la seguente formula:  $C \rightarrow E \rightarrow C \rightarrow E \rightarrow C \dots$ , ovvero  $C \leftrightarrow E$ <sup>51</sup>. Ma tale schematizzazione non è per nulla esatta e soddisfacente perché nasconde l'essenziale di questo processo, che come vedremo subito può essere colto, a partire dalla prospettiva hegeliana, solo in modo dialettico. L'effetto inteso come scopo, infatti, è sì causa della sua causa, ma non come la causa stessa è causa di esso in quanto effetto, ossia non come causa efficiente; è piuttosto «l'idea dell'effetto», dice Kant, che «come condizione della possibilità dell'effetto stesso» deve essere “supposta”<sup>52</sup>

<sup>49</sup>) «Il concetto d'una cosa, come scopo della natura in sé, non è dunque un concetto costitutivo dell'intelletto o della ragione; ma può essere un concetto regolativo pel Giudizio riflettente, dirigendo la ricerca sugli oggetti di queste specie, e permettendo la riflessione sul loro principio supremo, per via di lontana analogia con la nostra causalità secondo fini in generale» (Kant 2008, pp. 413-433). La dottrina della natura organica è una teoria della riflessione sugli oggetti organici che si occupa delle condizioni di possibilità del sapere relativo a tali oggetti. Kant inquadra perciò tale dottrina all'interno della *critica* della conoscenza: si tratta appunto della critica del Giudizio teleologico. Ciò vuol dire che la tesi di una natura organica che si costituisce finalisticamente o secondo fini interni è niente più che un ideale regolativo, un principio soggettivo della facoltà del giudizio, di cui la coscienza riflettente deve inevitabilmente far uso nella trattazione dei fenomeni organici (cfr. al riguardo Goy 2008, p. 223, sul cui testo ci siamo basati per la redazione della presente nota).

<sup>50</sup>) Kant 2008, p. 425.

<sup>51</sup>) Per questa e la successiva formalizzazione del rapporto finalistico di causa-effetto ci siamo liberamente ispirati alle considerazioni di G. Garelli sul rapporto tra Fenomenologia hegeliana e Teleologia kantiana contenute nel saggio introduttivo alla traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* (vd. Hegel 2008, p. XXIX ss.).

<sup>52</sup>) Come abbiamo già messo in luce nella nt. 49 e come si evince dall'intero passo da cui abbiamo tratto le formulazioni riportate nel testo, Kant sottolinea con insistenza e in vari modi il carattere ipotetico e regolativo delle sue considerazioni sulla finalità dei fenomeni naturali organici: «L'esperienza conduce il nostro Giudizio al concetto di una finalità oggettiva e materiale, vale a dire al concetto di una scopo della natura, soltanto quando vi sia da giudicare un rapporto di causa ed effetto, che noi non ci sentiamo capaci di considerare conforme a leggi senza supporre, a fondamento della causalità della causa, l'idea dell'effetto come condizione della possibilità

«a fondamento della causalità della causa»<sup>53</sup>, non quindi l'effetto nella sua singolarità contingente. In altri termini, qui non siamo di fronte a un semplice rapporto di "azione reciproca" (*Wechselwirkung*), in cui entrambi i termini agiscono l'uno sull'altro appunto secondo la causalità efficiente. Tutto sta invece nel comprendere che l'effetto in quanto «idea», ma hegelianamente si deve dire, l'effetto in quanto risultato dialettico, in quanto «inquietudine» del «Sé» immanente al punto d'inizio (alla causa), in quanto «effettualità pura», o ancora l'effetto in quanto «essere-per-sé» e «pura negatività»<sup>54</sup> non è affatto una mera "cosa" tra le cose, una realtà oggettivabile e reificabile che si pone sullo stesso piano della causa e dell'effetto prodotto immediatamente dalla causa. In tal senso l'effetto che sta a fondamento della causalità della causa e che è condizione di possibilità di se stesso è "ciò che non si muove e che è esso stesso motore" (*das Unbewegte, welches selbst bewegend ist*), è "forza a muovere" (*Kraft zu bewegen*)<sup>55</sup> ed è già da sempre contenuto nell'inizio, il quale dunque non è più semplicemente causa efficiente ma scopo potenziale, ossia momento iniziale dell'intero processo teleologico che si dispiega pienamente solo nella "effettualità esistente" (*daseiendes Wirkliches*) dello "scopo in atto" (*ausgeführter Zweck*): «Il risultato – scrive Hegel nella «Prefazione» alla *Fenomenologia* – è identico all'inizio soltanto perché l'inizio è già scopo; ovvero: ciò che è realtà effettiva è identico al suo concetto soltanto perché l'immediato, in quanto scopo, ha al proprio interno il Sé, ossia l'effettualità pura. Lo scopo il cui svolgimento è compiuto, ossia l'effettualità nella sua esistenza, è il movimento e il divenire dispiegato»<sup>56</sup>. Se allora indichiamo con (E') l'effetto in quanto negatività pura del Sé immanente e della soggettività, possiamo sintetizzare il processo di causazione secondo la causa finale nel modo seguente (senza però dimenticare che abbiamo pur sempre a che fare con la schematizzazione astratta di un movimento dialettico che come tale non è intellettualmente rappresentabile): [(E')→] C↔E [←(E')]. Ciò che tale schematizzazione vuole rendere anche visivamente afferrabile è la collocazione non temporalmente definibile di (E') e il suo procedere in avanti e indietro all'interno e al di sotto del movimento di causazione che va da C a E. *Da una parte*, infatti, (E')

dell'effetto stesso» (Kant 2008, pp. 413-415; corsivi miei). Nel presente articolo si è scelto di concentrare l'attenzione sulla struttura della finalità interna descritta da Kant e sulla assunzione di essa all'interno del pensiero dialettico hegeliano, più che sul problema di come Hegel ritenga possibile superare i limiti della filosofia critica e trascendentale per fondare il sapere assoluto. Tale problematica è anzi del tutto lasciata da parte. Per ciò che concerne inoltre la trattazione del rapporto tra i due filosofi occorre tener presente il taglio e l'impostazione generale che abbiamo inteso dare sin dall'inizio: la nostra non vuole essere una esegesi pura del testo kantiano in vista di una descrizione dell'influenza storica sul pensiero di Hegel, ma una lettura di Kant già *dall'interno* della cornice filosofica hegeliana, ossia un'interpretazione esplicitamente "strumentale" di Kant, finalizzata alla comprensione del processo dialettico di autochiusura e autodeterminazione della soggettività vivente. Solo in tale ottica è giustificato il continuo "dentro-fuori" che ci permettiamo di operare rispetto alle pagine della *Critica del Giudizio* prese in esame e soprattutto la loro delucidazione attraverso il ricorso a categorie hegeliane.

<sup>53</sup>) *Ibidem*.

<sup>54</sup>) Hegel 2008, p. 17.

<sup>55</sup>) *Ibidem*.

<sup>56</sup>) *Ibidem*.

sta alle spalle di C o, meglio, è interno a C come scopo potenziale e forza motrice, dall'altra esso è compiuto e realizzato (*ausgeführt*) in E in quanto scopo in atto che è anche però «ciò che ha fatto ritorno a se stesso»<sup>57</sup> e che così si riflette sullo scopo in potenza. Ma questo “da una parte” e “dall'altra” di (E'), cioè il suo essere *sia* in C *sia* in E, è una contemporaneità assoluta sottratta alla semplice successione, non inquadrabile spazialmente e temporalmente – ed è per tale ragione che Hegel può denotare lo scopo come “un che di immobile” (*das Unbewegte*) e al contempo come «inquietudine» del Sé. (E'), ovvero l'auto-scopo, non è una cosa o un fenomeno, ma nemmeno un mero principio soggettivo con cui noi conosciamo la natura organica; esso è piuttosto l'immanenza della effettualità pura, della pura negatività dell'autoprocesso teleologico del concetto che si fa idea. In ciò consiste la trasfigurazione dialettica – logica e ontologica al tempo stesso – operata da Hegel della finalità interna, laddove Kant invece si limita a trattare tale categoria all'interno della critica del giudizio teleologico, in un contesto quindi in cui non è affatto a tema la struttura stessa della soggettività assoluta del concetto o quella dei fenomeni naturali come tali, ma la facoltà riflettente soggettiva che giudica quei fenomeni<sup>58</sup>.

Prima di compiere l'ultimo passaggio riguardante la corporeità organica in quanto alterità, torniamo nuovamente a Kant e alla descrizione dei prodotti naturali organici, il cui movimento implica come si è visto «un concetto della ragione (di scopi)», vale a dire una relazione causale che, considerata sotto l'ottica temporale della successione, si svolge secondo una dipendenza contemporaneamente ascendente e discendente della causa e dell'effetto. Il § 64 della *Critica del Giudizio* mostra questo dinamismo con un esempio<sup>59</sup>: un organismo vivente come ad esempio un albero può, anzitutto in quanto specie, essere compreso come uno scopo in sé della natura ed essere considerato perciò come causa e al contempo effetto di se stesso. Esso infatti, producendo un altro albero, ovvero un altro organismo vivente della sua stessa specie e perciò uguale a sé, “produce” (*hervorbringen*) e riproduce nient'altro che se stesso (in quanto specie), e così «si conserva costantemente», permane identico nel mutamento. In tal senso il vivente preso dal lato della sua appartenenza alla specie è caratterizzato dalla capacità di autoproduzione e autodeterminazione, ed è così contemporaneamente causa ed effetto di se stesso. Ma in secondo luogo un albero «si produce [*erzeugt ... sich*] da sé anche come *individuo*»<sup>60</sup>. Questo processo viene inteso comunemente come «crescita», poiché però non si tratta affatto di un «accrescimento secondo leggi meccaniche», occorre pensarlo piuttosto come «produzione [*Zeugung*]» e autoproduzione: si tratta infatti di un movimento che avviene anch'esso nel segno dell'autodeterminazione e dell'autonomia della soggettività vivente, e quindi secondo la modalità e la configurazione della finalità interna. Se infatti è vero che la materia che l'albero assume proviene dall'esterno, d'altra parte è vero anche che tale materia, per diventare strumento e mezzo per la conservazione, l'accrescimento e la riproduzione

<sup>57</sup>) *Ibidem*.

<sup>58</sup>) Vd. *supra*, nt. 49.

<sup>59</sup>) Cfr. *ivi*, p. 423.

<sup>60</sup>) *Ibidem*.

dell'organismo, deve essere da questo "elaborata" (*verarbeiten*) e trasformata in un prodotto assimilabile e consumabile. Il vivente, dunque, afferma Kant, «elabora [*verarbeitet*] la materia che si appropria in modo da darle la qualità che ad essa è specificamente propria e che il meccanismo della natura ad essa esterna non può fornire»<sup>61</sup>. Per tale ragione esso, pur trovando all'esterno il materiale da assimilare, «si sviluppa [...] mediante una materia che relativamente alla composizione, è un suo proprio prodotto»<sup>62</sup>. Partendo da questa intuizione grandiosa di Kant ma poi procedendo oltre, Hegel giungerà ad una conclusione sorprendente: l'individuo vivente naturale, in realtà, *si nutre di se stesso* e non propriamente di altro<sup>63</sup>. La sua produzione quindi, grazie in particolare al processo assimilativo e a quello metabolico, è un'autoproduzione e un'autogenerazione ed è per questa ragione che esso è inteso da Hegel come "soggettività" o come concetto che riemerge all'interno natura – giacché il concetto in quanto soggettività indica una struttura che si determina in modo assolutamente immanente e autonomo e che non necessita di altro da sé per prodursi e per conservarsi. Ma è Kant stesso, nel prosieguo del paragrafo appena preso in esame, ad indicare quella struttura circolare-“dialettica”<sup>64</sup> che noi

<sup>61</sup>) *Ibidem*.

<sup>62</sup>) *Ibidem*. Per quel che riguarda il processo di assimilazione di un materiale esterno da parte del organismo, si veda anche quanto Chiereghin afferma a proposito della filosofia del vivente di Hegel in un saggio sulla ricezione hegeliana della teleologia di Kant: «[...] nell'organismo vivente compiuto il principio di organizzazione è un centro di gravitazione, che anche quando si rapporta positivamente ad altro, lo fa per assimilarlo a sé. Per trasformare cioè la materia esterna in un prodotto, che è a sua volta principio dell'organizzazione stessa» (Chiereghin 1990, pp. 215-216).

<sup>63</sup>) Vale la pena precisare che questo tipo di processo dialettico di assimilazione dell'alterità esterna è per Hegel peculiare più del vivente animale che di quello vegetale, il che, dal punto di vista della biologia moderna e quindi della distinzione tra autotrofia delle piante ed eterotrofia dell'animale, potrebbe suonare alquanto strano se non addirittura scorretto. Ma ciò ha in realtà una sua giustificazione all'interno dell'impianto della filosofia della natura hegeliana: la pianta è certamente già un vivente definito da una struttura interna teleologica, quindi una soggettività autodeterminantesi, ma è ancora «vitalità soggettiva *soltanto immediata*» (Hegel 2000, p. 589), vale a dire formale e astratta. La pianta, in altre parole, non è ancora individualità soggettiva in senso pieno, ovvero unità di organi inseparabili dal tutto del corpo, ma un'unità in cui «la parte, la gemma, il ramo, ecc., sono anche l'intera pianta» (*ibid.*), ossia sono a loro volta delle individualità separabili. Pertanto essa non è capace di automovimento, di sensibilità e di autosentimento, non ha cioè un proprio centro autonomo di regolazione del movimento nel mondo esterno circostante e una interiorità psichica, e nel processo di assimilazione non è effettivamente attiva come un Sé e una soggettività reale, ma è piuttosto passiva, essendo il sole e la luce i veri attori di questo processo: «[...] il ritorno a sé, con cui ha termine l'assimilazione – scrive Hegel – non ha per risultato il Sé nella sua universalità interna e soggettiva di fronte all'esteriorità, non ha per risultato un autosentimento. La pianta viene piuttosto tirata su dalla luce come dal suo Sé a essa esteriore: la pianta si slancia incontro alla luce diramandosi in una molteplicità di individui» (*ivi*, p. 593).

<sup>64</sup>) Ovviamente Kant non usa a tal riguardo il concetto di "dialettica" così come noi a partire da Hegel lo intendiamo nel presente articolo. Kant parla però di una causalità «possibile soltanto mediante la ragione», dato che la ragione è «la facoltà di agire secondo fini» (Kant 2008, p. 421), ed è proprio questo riferimento alla ragione come facoltà non riconducibile alle strutture dell'intelletto ciò che permette ad Hegel di affermare, chiaramente oltre la lettera del pensiero di Kant, che nel concetto kantiano di finalità interna è già all'opera l'elemento speculativo dell'idea, ovvero appunto la dialettica.

abbiamo già cominciato a descrivere e che fonda appunto l'autochiusura organizzativa dell'organismo e la sua capacità di autodeterminazione: nel vivente, afferma Kant proseguendo con l'esempio dell'albero, «la conservazione della parte e la conservazione della creatura vivente [cioè del tutto] dipendono l'una dall'altra»<sup>65</sup>. Tutto sta allora nel comprendere questa relazione dinamica tra il tutto e le parti. Kant, nel paragrafo successivo, ne porta alla luce due lati intrecciati tra loro. «In una cosa in quanto scopo<sup>66</sup> della natura si richiede *in primo luogo* che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili soltanto mediante la loro relazione col tutto»<sup>67</sup>. Il tutto è cioè causa finale (e non efficiente) delle parti, ossia è contemporaneamente e in modo circolare causa ed effetto. Ciò vuol dire che il tutto produce le sue parti (quanto alla loro esistenza e alla loro forma) essendone lo scopo finale. Le parti, perciò, si producono, si conservano e sono ciò che sono nella loro determinatezza solo in vista e in funzione del tutto, tanto che una parte di un organismo separata dall'intero perde il proprio senso d'essere e la propria determinatezza, non è più ciò che è: «Qui – afferma sinteticamente Horkheimer in proposito – uno è condizionato da tutto e tutto da ogni uno»<sup>68</sup>. Ma ciò non basta ancora alla definizione del vivente naturale. Anche in un'opera d'arte, infatti, l'esistenza e la forma delle parti sono determinate dalla loro relazione con il tutto di cui sono parti, e tuttavia l'opera d'arte rimane pur sempre «il prodotto di una causa ragionevole distinta dalla materia della cosa (le parti)»<sup>69</sup>. Affinché dunque una cosa possa essere considerata «in quanto essere *organizzato e che si organizza da sé*», affinché essa possa essere chiamata «uno *scopo della natura*»<sup>70</sup>, possa cioè contenere «nella sua possibilità interna una relazione a fini» e sia concepibile «senza la causalità dei concetti di esseri ragionevoli ad essa esterni, si richiede [ed ecco il secondo lato della relazione interna tutto/parti] [...] che le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma»<sup>71</sup>. Per quanto riguarda la forma (*Form*) e il legame (*Verbindung*) nel tutto, ogni parte deve perciò produrre le altre e al tempo stesso deve essere prodotta da esse, così da generare, attraverso questa reciprocità di legami, il tutto stesso dell'organismo. Non è sufficiente che ciascuna parte sia «pensata come esistente solo *per mezzo* [durch] delle altre, e *per* [um ... willen] *le altre* e il tutto», vale a dire soltanto come «strumento» o come «organo»<sup>72</sup>: con ciò si avrebbe infatti soltanto un legame estrinseco di dipendenza reciproca, un «essere-per-mezzo-di» (*durch*) o un «essere-in-vista-di» (*um ... willen*), stabilito *post festum* tra elementi presupposti, già in sé costituiti e già prodotti al di fuori o prima del legame (come avviene in una mac-

<sup>65</sup>) *Ivi*, p. 423.

<sup>66</sup>) Per la traduzione di *Zweck* con «scopo» anche nel testo kantiano vale quanto detto a proposito dell'*Enciclopedia* hegeliana nella nt. 29.

<sup>67</sup>) *Ivi*, p. 427.

<sup>68</sup>) Horkheimer 1981, p. 104.

<sup>69</sup>) Kant 2008, p. 427.

<sup>70</sup>) *Ivi*, p. 429.

<sup>71</sup>) *Ivi*, p. 427.

<sup>72</sup>) *Ivi*, p. 429.



china, per esempio in un orologio, in cui né un ingranaggio produce l'altro, né l'orologio stesso come intero produce un altro orologio o rimpiazza e ripara da sé le parti mancanti o difettose)<sup>73</sup>. Per poter dunque afferrare un tutto organico non riconducibile a una macchina o a un prodotto dell'arte umana, la parte «dev'essere pensata come un organo *che produce* le altre parti (ed è reciprocamente prodotto da esse)»<sup>74</sup>. In questo produrre reciproco, le parti viventi sono ciascuna, di volta in volta, causa efficiente ed effetto delle altre e della forma delle altre, sicché esse non possono essere isolate dal tutto senza perdere la loro determinatezza formale, senza quindi cessare di essere ciò che sono: un organo separato dal tutto vivente del corpo, ovvero dalla totalità delle relazioni produttive reciproche degli organi, perde la sua forma e ha un'esistenza puramente astratta. L'esistenza e la forma della parte non sono infatti già costituite al di fuori delle produzioni reciproche, le parti non sono cioè datità presupposte la cui connessione nell'intero si aggiunge dall'esterno, ma sono *originariamente* interconnesse in modo necessario e si condizionano reciprocamente quanto alla forma e pertanto quanto all'esistenza – giacché non vi è esistenza effettiva senza la determinatezza della forma. Ogni organo produce gli altri come causa efficiente, ma ne è al contempo prodotto come effetto; e ciò allora vuol dire che esso, in verità, producendo gli altri organi produce contemporaneamente se stesso in modo circolare: l'organo è causa ed effetto di se stesso, proprio nel momento in cui è causa ed effetto degli altri e del tutto. Ogni parte dell'organismo è dunque causa finale, e ciò vuol dire poi, in termini hegeliani, nient'altro che questo: che il tutto organico del corpo si trova a sua volta in un rapporto teleologico circolare di reciprocità con le sue parti, poiché esso non solo è, come totalità delle connessioni, causa delle parti (ogni parte esiste solo nella totalità di relazioni con le altre), ma ne è allo stesso tempo effetto, ovvero esiste e si conserva solo *mediante* l'esistenza, la produzione e la conservazione di ciascuna parte e dell'insieme intrecciato delle parti. Solo la totalità organica è capace allora di chiudersi circolarmente in se stessa. Ed è proprio all'autochiusura dialettica del tutto che bisogna ricondurre la capacità di autodeterminazione del vivente, vale a dire il suo essere *soggettività* e non mera individualità: il tutto organizzato dell'organismo non è prodotto da qualcosa di esterno ma dalle sue stesse parti e dalla loro interazione, così come a loro volta le parti del corpo non sono prodotte da una realtà esterna, ma sono prodotte l'una dall'altra e dal tutto stesso, ossia dall'interezza delle loro relazioni<sup>75</sup>.

<sup>73</sup>) Cfr. *ibidem*.

<sup>74</sup>) *Ibidem*.

<sup>75</sup>) Questa struttura circolare in cui il tutto e le parti si producono reciprocamente è, ad avviso di chi scrive, un modello esplicativo del vivente che potrebbe essere utilmente ripreso nel campo delle cosiddette Teorie dei sistemi per "integrare" la ricerca scientifica attuale in ambito biologico. Senza volerci addentrare nella questione estremamente complessa del rapporto tra filosofia e scienza moderna, per ammettere anche soltanto la possibilità di una tale ripresa sarebbe sufficiente per esempio confrontare la teleologia kantiana e ancor più quella hegeliana con ciò che, a partire dagli anni Settanta, viene indicato da Humberto Maturana e Francisco Varela con la parola *autopoiesi*: un'organizzazione circolare che si autoproduce. Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che i due studiosi cileni evitino esplicitamente sin

Questa è dunque la prima modalità in cui si realizza e si manifesta nel mondo della natura, al livello della morfologia dei viventi, la struttura logica del concetto. Ma se così è, occorre allora anche chiedersi in che modo si compie il processo di immanentizzazione dell'alterità dell'altro che abbiamo descritto sopra a proposito del movimento dialettico della soggettività. Qui è precisamente la corporeità nella sua molteplicità e differenziazione di parti che deve essere considerata come la forma primordiale di alterità che la soggettività dell'organismo vivente deve per così dire "assimilare", ossia idealizzare, totalizzare e unificare nella effettività della propria individualità<sup>76</sup>. Il rapporto dialettico tra il tutto e le parti descritto dalla finalità interna indica dunque, secondo Hegel, esattamente questa originaria forma di immanentizzazione dell'alterità del corpo nella totalità soggettiva del vivente: nel prodursi e nel produrre la differenza e la molteplicità delle parti corporee, il tutto individuale, inteso come auto-scopo immanente, non fa altro che autoconservarsi, ossia produce non un altro ma se stesso, o detto altrimenti: produce *se stesso come altro* – appunto come molteplicità e diversità delle parti –, per poi ricondurre nuovamente a sé tale alterità – il che corrisponde alla totalizzazione e idealizzazione delle parti nell'unità organica dell'individuo. Così, a differenza della causa efficiente o della finalità esterna, lo scopo interno come struttura del vivente è «posto – afferma Hegel – come ciò che deve implicare *entro se stesso* la determinatezza, che deve implicare quello che appare come alterità, l'effetto [Wirkung]; di conseguenza, nel proprio effettuare [Wirksamkeit], lo scopo<sup>77</sup> non passa in altro, ma si *conserva*, ha cioè come effetto soltanto se stesso, e alla *fine* [am Ende] è ciò che esso era all'*inizio* [im Anfange], nell'originarietà»<sup>78</sup>. Sulla base di questa prima immanentizzazione dell'alterità che si realizza nel *Leib* (corpo vivente e organico) si dischiude poi la possibilità di riconduzione a

dall'inizio di utilizzare la categoria di scopo, dichiarando apertamente di voler mettere al bando qualsiasi forma di finalismo nella determinazione dei fenomeni biologici. È sufficiente prendere in considerazione l'interpretazione dei sistemi viventi che si trova in uno dei primi testi di Maturana, *Biologia e cognizione*, anzitutto per comprendere che ciò che viene, a ragione, escluso dalla descrizione del vivente come non esplicitivo è la finalità esterna o finita, e quindi per accorgersi della vicinanza di tale descrizione al dinamismo della finalità interna kantiana e dell'autodeterminazione dialettica hegeliana: «I sistemi viventi – scrive Maturana – sono unità di interazioni [...] [e] come esistono oggi sulla terra sono caratterizzati dal metabolismo esergonico, dalla crescita e dalla replicazione molecolare interna, il tutto organizzato in un processo circolare causale chiuso che permette il cambiamento evolutivo nel modo in cui è mantenuta la circolarità, ma non la perdita della circolarità stessa. [...] Questa organizzazione circolare costituisce un sistema omeostatico la cui funzione è di produrre e mantenere questa organizzazione circolare determinando che i *componenti* che la specificano siano quelli la cui sintesi o il cui mantenimento essa assicura. Inoltre, questa organizzazione circolare definisce un sistema vivente come una unità di interazioni ed è essenziale per il suo mantenimento come unità; quello che non è in essa è esterno o non esiste. L'organizzazione circolare nella quale i *componenti* che la specificano sono quelli la cui sintesi o il cui mantenimento essa assicura in modo tale che il prodotto del loro funzionamento è la stessa organizzazione funzionante che li produce, è l'organizzazione vivente» (Maturana - Varela 2004, pp. 54-55).

<sup>76</sup>) Cfr. Hegel 2000, pp. 595-597.

<sup>77</sup>) Vd. *supra*, nt. 29.

<sup>78</sup>) *Ivi*, p. 379.

sé dell'alterità esterna e inorganica della *Umwelt*, della sua soggettivizzazione, "vitalizzazione" e assimilazione da parte dell'organismo: «L'esterno ha soltanto la determinazione di essere per l'organico; e questo è quello che si mantiene di contro. In quanto però l'organico è altrettanto rivolto all'esterno, in quanto si tende interiormente contro di esso, è posta la contraddizione per cui, in questo rapporto, intervengono due termini indipendenti l'uno contro l'altro e l'esterno deve al tempo stesso essere necessariamente superato. L'organismo deve dunque porre l'esterno come soggettivo, dapprima farselo proprio, identificarlo con sé, e questo è l'*assimilare*»<sup>79</sup>.

È dunque tale struttura immanente e teleologica del vivente il punto in cui la soggettività dialettica del concetto inizia a riemergere proprio in seno all'esteriorità e immediatezza del regno dell'oggettività, ovvero, secondo la prospettiva della filosofia della natura, il punto il cui la natura è trascinata oltre sé in un processo di soggettivizzazione (idealizzazione e spiritualizzazione) che nel suo momento culminante – il rapporto sessuale tra i viventi animali e la morte naturale come negazione della individualità del vivente – segna il punto di trapasso nel regno umano dello spirito, ossia della soggettività libera e auto-cosciente<sup>80</sup>.

ETTORE BARBAGALLO

Università degli Studi di Verona - Technische Universität Kaiserslautern  
ettore.ba@gmail.com

<sup>79</sup>) Hegel 2006, p. 477.

<sup>80</sup>) Ritorna in queste ultime battute il tema del rapporto natura/spirito già preso in esame nella nt. 31 in particolare attraverso il contributo di Wandschneider. Al fine di non ridurre la complessità della posizione hegeliana in merito a tale problema occorre integrare quanto detto precedentemente a proposito di una possibile naturalizzazione del concetto di spirito sottolineando la vicinanza dell'idealismo hegeliano all'ipotesi e alle teorie che fanno capo al cosiddetto Principio antropico. È nuovamente Wandschneider che in un recentissimo articolo mette in luce questa vicinanza: se infatti è vero che lo spirito – afferma Wandschneider citando Hegel – «è venuto fuori dalla natura» [*Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen*], che «lo spirito necessita di un *sostrato naturale* [*Der Geist bedarf eines Natursubstrats*]» e che perciò «il divenire spirito da parte della natura è non soltanto un processo di idealizzazione della natura, ma anche viceversa un processo di *naturalizzazione* dell'elemento ideale [*Das Werden der Natur zum Geist ist nicht nur ein Prozess der Idealisierung derselben, sondern umgekehrt auch ein solcher der Naturalisierung des Ideellen*]», d'altra parte è necessario anche aggiungere, secondo quanto appunto viene sostenuto dal Principio antropico, che lo spirito stesso è uno scopo della natura, e che quindi «[...] questa immagine di uno spirito che proviene dalla natura è ancora "unilaterale". Dal momento che lo spirito è conoscibile come *scopo* della natura, esso – proprio in quanto scopo – precede quest'ultima per essenza. Da questo punto di vista sarebbe in un certo senso la *natura* "a provenire dallo spirito, tuttavia non in modo empirico, ma in modo tale che nella natura, che lo spirito pone come presupposto rispetto a se stesso, esso sia già da sempre presente" [*dieses Bild eines aus der Natur hervorgehenden Geistes sei noch "einseitig". Indem der Geist als der Zweck der Natur erkennbar sei, gehe er – eben als Zweck – dieser ja wesentlich voraus. So gesehen sei gewissermaßen die Natur "aus ihm hervorgegangen, jedoch nicht empirisch, sondern so, dass er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist"*]» (Wandschneider 2011, pp. 43-44; trad. mia).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bellan 2002 A. Bellan, *La logica e il suo altro. Il problema dell'“alterità” nella logica di Hegel*, Padova 2002.
- Chiereghin 1990 F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», a. XIX, 1-2 (gennaio-giugno 1990).
- Goy 2008 I. Goy, *Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64-68)*, in O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin 2008.
- Hegel 1990 G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in R. Bodei (a cura di), *Primi scritti critici*, Milano 1990.
- Hegel 2000 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di V. Cicero, Milano 2000.
- Hegel 2006 G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, trad. it. di V. Verra, Torino 2006.
- Hegel 2008 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di G. Garelli, Torino 2008.
- Horkheimer 1981 M. Horkheimer, *Kant: la Critica del Giudizio*, trad. it. di N. Pirillo, Napoli 1981.
- Kant 2008 I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Roma - Bari 2008.
- Marc-Wogau 1974 K. Marc-Wogau, *Die Bedeutung der mechanischen und der teleologischen Verknüpfung*, in J. Kulenkampff (Hrsg.), *Materialen zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1974.
- Maturana - Varela 2004 H.R. Maturana - F.J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, trad. it. di A. Stragapede, Venezia 2004.
- Wandschneider 1999 D. Wandschneider, *Das Problem der Emergenz von Psychischem – im Anschluß an Hegels Theorie der Empfindung*, «Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover», Band 10 (1999), Wien.
- Wandschneider 2011 D. Wandschneider, *Das anthropische Prinzip in Hegelscher – objektiv-idealistischer – Perspektive*, in K. Wiegerling - W. Lenski (Hrsg.), *Wissenschaft und Natur: Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte. Festschrift für Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag*, Nordhausen 2011.