

Valerio Verra

326

Su Hegel

a cura di Claudio Cesa

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:

www.mulino.it

Società editrice il Mulino

o, quanto meno, mostrare l'inconsistenza dell'alternativa tra la «dimostrazione» da una parte, per cui la metafisica intellettualistica «cade nell'infinito», e, dall'altra, le «presupposizioni» assunte come sapere immediato (JA, XVIII, 568-579; trad. it. II, pp. 533-542).

Molti ed altri problemi, ovviamente, meriterebbero ulteriore discussione ed approfondimento, dalla valutazione delle fonti utilizzate da Hegel, all'esame della legittimità o, quanto meno, del significato dei punti di riferimento antichi e moderni via via assunti da Hegel come obiettivo speculativo, se non storico, della problematica scettica. Ma importava qui ricordare e sottolineare la necessità di riconoscere preliminarmente la presenza determinante di parametri fenomenologici da un lato e logici dall'altro, dalla cui tensione soltanto diventa possibile comprendere e misurare tutta l'ampiezza e anche la problematicità dell'interpretazione hegeliana tanto dello scetticismo in generale quanto di quello antico in particolare.

fine del
Rinascimento
e Kant

questo punto

Il concetto di natura è indubbiamente uno dei più travagliati e gloriosi che hanno mai attraversato la storia della filosofia. Fin dalle sue prime formulazioni in Grecia, si presenta con una costellazione di significati oltremodo ricca e al tempo stesso contraddittoria. Complesso dei fenomeni esterni, sostanza e principio da cui tutto deriva e a cui tutto ritorna, genesi e sviluppo e perfino anima delle cose, ma anche loro legge ed essenza, la natura viene ad indicare un groviglio di problemi che hanno impegnato poi l'intera storia della filosofia fino ad oggi e che si manifestano particolarmente acuti ed evidenti là dove si tratta specificamente della «natura umana». Per un verso infatti con tale espressione si presume di individuare tratti rigidi e costanti, ma, per altro verso, proprio l'appello alla natura umana risponde all'intento di evidenziare motivi e momenti passionali, umorali e perfino arbitrari, caratteristici di quest'essere unico, lasciato libero nella creazione, come è stato detto dal Rinascimento alla *Humanität*; un essere infinitamente meno legato agli istinti che non gli animali, e perciò più debole, indifeso – come non manca di sottolineare anche l'odierna antropologia filosofica – ma capace appunto perciò di creare il meraviglioso mondo della società e della cultura, delle scienze e delle arti. Così, per un verso, la natura umana appare come ciò a cui nessuna legge può far violenza con speranza di successo, proprio per la sua inesauribile vitalità che si sottrae a ogni rigida regolamentazione, ma, per altro verso, soprattutto nell'età moderna, si è ritenuto di ravvisare nella natura razionale dell'uomo principi inequivocabili e costanti per cui si è parlato di morale naturale, di diritto naturale, di religione naturale e così via, principi che tutti dovrebbero riconoscere per non essere scacciati, almeno idealmente, dall'umano consorzio.

Non possiamo indugiare oltre su questa costellazione di significati che abbiamo dovuto soltanto richiamare per inquadrare le osservazioni che cercheremo di svolgere su alcune pagine hegeliane, poiché solo muovendo da tale complessità di significati è possibile avvertire la portata storica non solo della dialettica che Hegel intende instaurare tra alcuni di essi nei confronti della storia, ma anche quella sorta di traiettoria ideale che ci sembra ne risulti e che invece di esasperare l'opposizione tra i due aspetti, quello normativo e quello descrittivo, tende a ravvisarne la convergenza teleologica nel concetto di «seconda natura». In questo senso ci sembra che le *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*¹ possano essere considerate un grandioso capitolo della storia del concetto di natura, proprio per l'aspetto paradossale e perfino sconcertante che presentano anche a prima vista, anche a una semplice statistica delle occorrenze del termine. È ben noto infatti che Hegel si sforza costantemente di distinguere il processo storico da quello naturale, l'uno essendo autenticamente progressivo, l'altro puramente ripetitivo. Perciò non può non sorprendere come proprio nelle *Vorlesungen* sia frequentissimo l'uso del termine natura non solo e non tanto per definire ciò che deve essere opposto alla storia², quanto piuttosto momenti e caratteri essenziali della storia stessa. Cercheremo dunque di analizzare le argomentazioni in virtù delle quali Hegel, pur distinguendo nettamente il processo naturale da quello storico, ritiene però impossibile spiegare la storia, tanto in generale nelle sue leggi, quanto in particolare nel suo decorso dall'Oriente all'Occidente, quanto infine nel suo esito concreto al culmine dell'età moderna, senza riconoscere che la natura opera non solo come condizione esterna della storia, ma anche come suo momento interno insopprimibile. In questo senso appunto assume un ruolo centrale il concetto di «seconda

¹ Tra gli studi sulla filosofia della storia di Hegel, ricordiamo G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, Meiner, 1920 e J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1966.

² «La natura dello spirito può essere conosciuta rapportandola a ciò che le è completamente opposto. Noi contrapponiamo lo spirito alla materia. Come la pesantezza è la sostanza della materia, così dobbiamo dire che la libertà è la sostanza dello spirito [...] Le cose naturali non sono per se stesse, e perciò non sono libere. Lo spirito produce, si realizza secondo il suo sapere di sé; opera in modo che quello che sa di sé venga pure realizzato» (PhG, I, 55-56).

natura» usato da Hegel per indicare lo scopo stesso della storia, ossia la realizzazione oggettiva di un mondo adeguato allo spirito, in modo da consentire al soggetto di ritrovare in questa oggettività il concetto dello spirito ed avere coscienza della sua libertà e razionalità (PhG, I, 256).

Ovviamente un tale problema potrebbe essere affrontato in molti modi tra loro diversi, ma in questa sede e per rimanere entro i limiti consentiti, ci sembra opportuno procedere dalle definizioni concettualmente più semplici e più povere per passare poi a quelle più ricche e complesse del rapporto tra natura e storia quale si sviluppa all'interno della storia stessa; e questo non solo per motivi di carattere espositivo, ma per ragioni che risulteranno dettate dallo stesso impianto hegeliano della filosofia della storia il cui decorso, com'è noto, è visto prendere le mosse da una situazione di immediatezza e naturalità estrinseca, per giungere poi alla piena realizzazione dello spirito nella «seconda natura», dove spirito e natura appaiono organicamente conciliati.

Converrà quindi ricordare anzitutto i motivi per cui la storia va distinta dalla natura sia come realtà dove prevale la separazione ed estrinsecità spaziale dei suoi elementi, sia come semplice mutamento o durata indefinita, sia, ancora, come semplice sviluppo organico. Quanto al primo punto è noto che per Hegel non avrebbe alcun senso parlare di storia se i fatti storici si susseguissero, come quelli naturali, in un rapporto di semplice dispersione e di pura coesistenza. Ciò che caratterizza negativamente la natura rispetto alla storia è quello che Hegel chiama «l'impotenza della vita», ossia l'estrinsecità tra l'inizio e il risultato dei suoi processi; al contrario, lo spirito nella storia è risultato di se stesso e attraverso la storia non si limita a realizzarsi in individui e generi diversi e coesistenti, ma attua una successione che è progresso. Questo non significa che anche in natura non ci sia una scala (*Stufenleiter*) di esseri che vanno dal più semplice al più complesso fino all'uomo; ma questa scala ha significato per lo spirito che la comprende e non è invece un risultato acquisito consapevolmente dai gradi attraverso cui si sviluppa, né tali gradi si attuano come consapevolezza di tale sviluppo o quanto meno dei suoi momenti³.

³ «Se confrontiamo i mutamenti dello spirito con quelli della natura, vediamo che nella natura il singolo è soggetto al cambiamento, ma a un

esclusione
di natura
e di processo
accettato
all'ho
autonoma
ic

solo

Adorno

Come la semplice durata o la semplice ripetizione dei processi naturali non consentono alcuna adeguata spiegazione dello sviluppo storico come progresso, così neppure il mutamento, neppure in quella forma più sottile e raffinata che è rappresentata dalla nozione di «perfettibilità» (*PbG*, I, 149-150). Anche la perfettibilità è ancora un concetto del tutto comparativo, e, come tutto ciò che è comparativo, rientra nell'ambito del quantitativo, di ciò che è privo di scopo, mentre la caratteristica dello spirito sta nel produrre consapevolmente mutamenti qualitativi (*PbG*, I, 150).

Volendo aprire qui una parentesi storica si potrebbe osservare che proprio questa stessa esigenza di intendere il progresso storico in modo non puramente quantitativo, ma qualitativo, era stata alla base delle concezioni naturalistiche ed organicistiche della storia affermatesi in Germania soprattutto alla fine del Settecento e con Herder. Alla concezione illuministica del progresso come diffusione di una «sana filosofia» e più genericamente dei «lumi» della ragione si era rimproverato di voler appiattire ogni civiltà precedente sotto un criterio puramente estrinseco desunto dalla propria epoca e di prospettare un ideale di progresso altrettanto generico quanto superficiale. Occorreva invece riconoscere la peculiarità dell'apporto di ciascun popolo nel suo tempo e, per altro verso, comprendere la legge interna a cui ogni popolo come ogni organismo andava soggetto; si trattava cioè di riconoscere anche nella storia quella «misura» che i Greci avevano simbolizzato nella «Nemesi»⁴ e che non

ciò che cambia è il gen. no. modo di esistere
cambiamento in cui i generi permangono costanti [...] Il mutamento è un ciclo, ripetizione dell'identico [...] La conservazione del genere si ha quindi soltanto come ripetizione uniforme dello stesso modo di esistere. Nella figura spirituale le cose vanno altrimenti; qui il mutamento non avviene solo alla superficie, ma nel concetto. È il concetto stesso che trova la sua rettifica e il suo assestamento. In natura il genere non compie alcun progresso, nello spirito invece ogni mutamento è progresso. Certo anche la serie delle figure naturali costituisce una scala che va dalla luce all'uomo, in modo che ogni gradino successivo è la trasformazione del precedente, un principio superiore che è venuto fuori attraverso il superamento e il tramonto del precedente.

Ma nella natura questi due aspetti cadono l'uno fuori dell'altro e tutti i singoli scalini rimangono come esistenti l'uno accanto all'altro; il passaggio dall'uno all'altro appare soltanto allo spirito che comprende questo nesso. La natura non comprende se stessa e perciò non le è presente il negativo delle sue configurazioni» (*PbG*, I, 153-154).

⁴ J.G. Herder, *Nemesis. Ein lehrendes Sinnbild*, 1785, in *Sämtliche Werke*,

aveva mancato di operare anche nella cultura medievale e moderna come persistenza dell'antica nozione medico-ippocratica⁵ secondo la quale ogni organismo è destinato dalla sua stessa natura ed essenza a compiere una parabola propria e specifica, raggiunto il culmine della quale non può non iniziare la sua decadenza. Non di un progresso rettilineo ed illimitato dunque si poteva o doveva parlare quanto piuttosto di una fioritura di forme molteplici individuali e irripetibili, destinate ad inserirsi come contributi specifici nel quadro più vasto della storia come realizzazione del grande disegno dell'*Humanität*.

Tuttavia, secondo Hegel, le concezioni di tipo organicistico rimangono ancora sempre su un piano puramente «formale» e non sono perciò in grado di adempiere veramente al compito che si prefiggono e cioè di rendere conto della effettiva varietà del processo storico come arricchimento di «contenuti» nuovi e più alti. Lo sviluppo storico cioè non può essere ridotto al tranquillo *hervorgehen* che caratterizza il passaggio dal seme alla pianta, dal germe all'animale, poiché, al contrario, lo spirito procede per opposizioni e contrasti, si rivolta contro se stesso e le sue figure precedenti, ne distrugge l'involucro per enuclearne il principio vitale e farlo operare su un piano più alto. La vita dello spirito nella storia non può essere quindi ridotta a quella sia pur meravigliosa fioritura di «figure» a cui l'uomo della *Klassik* guardava con una sorta di compiacimento estetico e con l'intento soprattutto di giungere a una loro comprensione «morfologica e comparativa»⁶, ma è invece un lavoro duro ed aspro⁷ che può e deve essere compreso

a cura di B. Suphan, 33 voll., Berlin, Weidmann, 1877-1913, vol. XV, pp. 395-428; *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 1796, in ed. cit., vol. XVIII, p. 283; *Die Adrastea des Christentums*, 1803, in ed. cit., vol. XXIV, pp. 56-58.

⁵ Cfr. J. Koch, *Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising*, dapprima in «Münchener Theologische Zeitschrift», IV (1953), pp. 79-94, e poi ristampato in *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, a cura di W. Lammers, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, pp. 321-349, specialmente pp. 324-327.

⁶ Herder, ad esempio, viene definito da Walther Rehm «morfologo della civiltà e filosofo della storia» in quanto con sguardo «storico-fisiognomico» cerca di conoscere «l'entelechia e la morphé della grecità e della germanicità [...] di seguirne le vicende e di comprenderne lo sviluppo» (W. Rehm, *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, Bern, Francke, 1952, p. 85, specialmente cap. IV, Herder, *Aufgabe und Mass*, pp. 84-114).

⁷ A differenza di quanto avviene nelle «cose naturali organiche» dove

su Herder

in modo dialettico e speculativo, e non soltanto mediante analogie e metafore. L'importante cioè è comprendere che non è in questione soltanto il punto di vista «formale» per cui il processo storico deve essere inteso come sviluppo non per gradi, ma per opposizioni, quanto piuttosto il punto di vista sostanziale nel senso che non è il carattere naturale ed organico dei *Volksgeister* a spiegare la loro funzione storica⁸, bensì il pensiero che vi opera come forza dirompente e universalizzante. Lo spirito è diverso dalla natura proprio perché è risultato di se stesso, ma questo in concreto significa che lo spirito opera già nei diversi momenti storici come pensiero che è principio di lacerazione e di scissione, come consapevolezza del tramonto e dell'esaurirsi della funzione di un determina-

niente si interpone tra il concetto e la sua realizzazione, nello spirito «il passaggio attraverso il quale si realizza la sua destinazione è mediato dalla coscienza e dalla volontà; a loro volta coscienza e volontà dapprima sono immerse nella loro vita naturale immediata, il loro oggetto e scopo è dapprima la destinazione naturale come tale che, essendo lo spirito ad animarle, è una destinazione di infinita pretesione, forza e ricchezza. Così lo spirito è contrapposto a sé in se stesso e deve vincere se stesso come il vero impedimento ostile alla realizzazione del suo scopo; lo sviluppo, che come tale è un tranquillo venir fuori – infatti lo sviluppo è un permanere al tempo stesso uguale a sé e in sé nell'estrinsecarsi – nello spirito è una lotta dura e infinita contro se stesso. Quello che lo spirito vuole, è raggiungere il suo proprio concetto ma lo spirito stesso se lo nasconde ed è superbo e compiaciuto di questa alienazione di se stesso» (PhG, I, 151-152).

⁸ Particolarmente illuminanti a questo proposito le pagine PhG, I, 64-65 dove Hegel sottolinea che i popoli sono «nazioni» e, in tal misura, il loro principio è «naturale», ma che il loro «spirito» è quello che si sviluppa nella religione, nella scienza, nelle arti e che è tale spirito e non «la determinatezza naturale del popolo (come la etimologia della parola *natio* da *nasci* potrebbe far presumere) a dare al popolo il suo carattere». Così l'attività suprema del *Volksgeist* è il pensiero (PhG, I, 65); questo, precisa Hegel più avanti, è proprio quello che distingue la vicenda storica dei popoli dalla semplice ripetizione dell'identico per cui in natura «non accade nulla di nuovo sotto il sole», e aggiunge: «ma per quanto riguarda il sole dello spirito il caso è diverso. Il suo cammino, il suo movimento non è una ripetizione, ma il mutevole aspetto che lo spirito acquista in sempre nuove conformazioni, è essenzialmente progresso. È quello che risulta dalla dissoluzione dello spirito di un popolo mediante la negatività del suo pensiero, in quanto la conoscenza, la concezione pensante dell'essere, è la fonte e la culla di una nuova figura, e più esattamente di una figura più alta, in un principio che in parte conserva e in parte trasfigura» (PhG, I, 70). Per quanto riguarda l'aspetto «naturale» dei popoli cfr. pure lo *Zusatz* al § 394 della *Enzyklopädie*.

to popolo e quindi della astrattezza del suo principio; in tal modo il pensiero non è soltanto principio di dissoluzione della vecchia «figura» in cui lo spirito si era realizzato, ma anche prefigurazione di quella nuova in cui è destinato a realizzarsi, fonte e culla di una nuova epoca.

L'importanza di questa funzione del pensiero e della distinzione tra processo storico e semplice vicenda naturale di nascita e morte delle «cose organiche» appare forse nel modo più perspicuo nella negazione del fatto che la «morte naturale» dei popoli abbia un significato storico o, se si preferisce, nell'affermazione che al di là della «morte naturale» o meno quello che conta è invece il tramonto dei popoli nell'orizzonte del disegno storico complessivo, il fatto che ormai abbiano esaurito la funzione che loro spettava nella totalità del processo storico stesso⁹. Da questo punto di vista è pure molto interessante l'attenzione che Hegel porta ai diversi modi in cui può avvenire il *Verderben* (l'andare in rovina) dei diversi popoli, modi che appaiono molto più complessi di quella che è la semplice dissoluzione in termini naturalistici dell'organismo che essi costituivano. In questo senso sono esemplari le pagine dove Hegel sottolinea la differenza non solo tra il modo «bello» di *Verderben* della civiltà ateniese rispetto a quello «odioso» della civiltà spartana, ma soprattutto ricorda come, mentre nel mondo greco il principio del *Verderben* era interno alla sua stessa civiltà, l'Oriente non poteva invece avere dentro di sé il principio del proprio *Verderben* poiché era chiuso dentro una forma di naturalità immediata¹⁰. Altri ed interessanti esempi dell'insufficienza delle categorie naturalistiche ed organicistiche per spiegare la storia si potrebbero trovare nella discussione dei diversi modi di «incominciare» dei diversi popoli; non sempre infatti l'«inizio» della storia di un popolo corrisponde

⁹ «Così muoiono di morte naturale individui, popoli, e se questi ultimi anche continuano a sussistere, è una esistenza priva di interesse, priva di vita, priva del bisogno delle loro istituzioni, proprio perché il bisogno è stato soddisfatto, – si tratta di una nullità e noia politica. Allora il negativo non appare come scissione, come lotta», e come esempio Hegel ricorda «le antiche città libere dell'impero, che si sono spente innocentemente in sé, senza sapere come sia loro toccata questa fine» (PhG, I, 69; cfr. inoltre I, 178).

¹⁰ PhG, III, 364 e 638-647 (*Das Verderben der griechischen Sittlichkeit*).

alla presenza di un principio interno unitario che ne determina lo sviluppo, ma spesso risulta dalla fusione di componenti eterogenee o addirittura, come nel caso dei popoli germanici, si divarica in due direzioni ben diverse; da un lato con la mescolanza con altri popoli, come è accaduto nell'Europa meridionale ed occidentale, e, dall'altro, con il mantenimento delle proprie caratteristiche senza mescolarsi con altri popoli, come è accaduto nell'Europa centrale e settentrionale¹¹.

Se dunque non c'è nessuna legge naturale, nessun modello «formale» di vita di tipo naturale che possa spiegare adeguatamente la storia nella sua totalità e neppure nei suoi singoli momenti, è vero anche l'opposto, e cioè che non si può comprendere la storia senza valersi di schemi e di leggi desunte dalla natura per spiegarne gli sviluppi e l'articolazione. Questo non significa semplicemente riconoscere che sussistono rapporti tra le condizioni geografiche, fisiche e climatiche da una parte e i caratteri spirituali dei popoli dall'altra, secondo una tendenza ampiamente diffusa nel Settecento e che aveva trovato ampia eco anche in pensatori come Montesquieu e Herder. Che tali rapporti sussistano e siano importanti è cosa su cui Hegel ripetutamente si sofferma, ma avendo sempre cura di sottolineare che tra i due aspetti, quello fisico e quello spirituale, c'è «corrispondenza» e non certo un rapporto di condizionamento unilaterale per cui si possa spiegare il secondo muovendo dal primo¹². Ma quello che importa qui evidenziare e discutere è qualcosa di molto diverso, e cioè il fatto che la

¹¹ Cfr. per esempio III, 553-554 per gli inizi del mondo greco, *PbG*, IV, 774-782 per il mondo germanico, ed inoltre IV, 830.

¹² Parlando del «nesso naturale o fondamento geografico della storia universale» (*PbG*, I, 187 ss.) Hegel precisa: «non si deve però pensare a un rapporto di dipendenza nel senso che il carattere dei popoli verrebbe ad essere formato soltanto dalla determinatezza naturale del terreno. Lo spirito non va concepito come qualcosa di astratto che soltanto successivamente riceverebbe il suo contenuto dalla natura, ma sono spiriti particolari, determinati, a comparire nella storia [...] in quanto i popoli sono spiriti di una sorta particolare di configurazione, la loro determinatezza è una determinatezza spirituale, alla quale d'altra parte corrisponde la determinatezza naturale» (*PbG*, I, 189); analogamente, parlando degli elementi geografici ed etnografici del mondo greco, Hegel osserva: «da questa qualità dell'elemento naturale non si deve pretendere, come si suol dire, di spiegare lo spirituale, ma si deve fare attenzione al fatto che corrisponde allo spirituale» (*PbG*, III, 533-534).

stessa *Weltgeschichte* attraverso la quale lo spirito si realizza implica dei momenti e degli aspetti che si possono spiegare soltanto riferendosi alla natura o, quanto meno, al suo tipo di leggi. Primo fra tutti in questa prospettiva è il fatto che lo svolgimento storico implica una suddivisione del suo corso in popoli tra loro diversi e distinti nello spazio e nel tempo. Anche lo spirito cioè, in quanto si realizza nella finitezza, non può fare a meno di assumere una forma esteriore di esistenza, che è precisamente attestata dalla diversità dei singoli popoli e dei diversi *Volksgeister*¹³. È quello che Hegel spiega in modo particolarmente perspicuo descrivendo l'avvento dei popoli germanici sulla scena della storia. Dopo essersi domandato se fosse veramente necessario che toccasse a un nuovo popolo farsi portatore del nuovo principio, Hegel risponde che questo dipende dal fatto che lo spirito per svilupparsi in modo nuovo deve ricadere entro le condizioni della natura. Lo spirito infatti è diverso dalle semplici entità naturali che rimangono sempre identiche, in quanto invece si sviluppa assumendo forme nuove; questo può avvenire soltanto se queste sono forme esistenti, figure visibili, e perciò lo spirito «ricade nella naturalità»; la peculiarità della natura è infatti la separazione di ogni grado di esistenza dall'altro, il fatto che ogni nuovo grado deve auseinanderfallen rispetto agli altri ed apparire come figura particolare, e questo deve accadere anche nella *Weltgeschichte* (*PbG*, IV, 781-782). Ma se lo spirito per realizzarsi ed essere autenticamente sviluppo e non semplice vuota e noiosa ripetizione deve sempre assumere figure esterne tra loro diverse, non va però mai dimenticato che la loro diversità si spiega all'interno della storia non in base alla loro semplice naturalità; in altri termini, ciò che caratterizza e definisce lo spirito di un popolo e, dunque, un popolo, non sono le sue semplici caratteristiche nazionali in senso puramente generico, ma la funzione a cui adempie nel complesso dello sviluppo storico, e cioè la coscienza che ha di se stesso nell'arte, nella religione e nella scienza.

Tuttavia la funzione del concetto di natura all'interno della storia non si esaurisce in questa dimensione per così dire

¹³ Questo tema ricorre di frequente, specie nel primo volume delle *Vorlesungen, Die Vernunft in der Geschichte*; rinviamo tra gli altri ai passi di *PbG*, I, 67, 154, 180, 187.

Bayern
Krit

da
cadono
prima
senza
altro

come quella sopra. ha coscienza sua libera
e razionalità soppressa nella realtà presente
astrazione il concetto di spirito (non isolato come inteso)
spaziale, orizzontale, per cui la *Weltgeschichte* deve articolarsi
in una molteplicità di popoli, bensì si esprime in modo molto
più complesso, per così dire diacronico, all'interno stesso
della *Weltgeschichte* come passaggio dalla naturalità delle sue
prime fasi a quella «seconda natura» in cui Hegel ne ravvisa
il culmine.

L'esposizione più concisa, ma anche più chiara ed orga-
nica di questo quadro di sviluppo si ha forse nella seconda
parte dell'*Anhang* al primo volume delle *Vorlesungen*, quel-
lo usualmente intitolato *Die Vernunft in der Geschichte*, e
precisamente nella sezione dedicata alla *Einteilung der Welt-
geschichte* là dove Hegel via via definisce la portata storica
dei singoli popoli.

Più esattamente, proprio e soprattutto per spiegare gli inizi
della storia e cioè il mondo orientale, è indispensabile ricorrere
al concetto di natura come estrinsecità, come contrapposizio-
ne o, addirittura, come fissità. E infatti proprio agli inizi del
suo corso nella storia che lo spirito si trova maggiormente
inceppato nella naturalità, è ancora, per così dire, «spirito
naturale»¹⁴. Questo lo si può constatare soprattutto in Cina e
India. In Cina, dove lo Stato si realizza in forma patriarcale e il
sovrano viene visto come una potenza naturale, poiché manca
ancora qualsiasi distinzione tra diritto e morale, tra il potere
mondano e il potere del pensiero. In India al contrario si ha il
particolarizzarsi dell'universale, la dissoluzione dell'unità statale
e, in un certo senso, quindi, la liberazione di quelle forze che
in Cina erano rigidamente assoggettate al «meccanismo» del
potere statale. Ma, in realtà, questa liberazione, questa parti-
colarizzazione avviene ancora sempre in un ambito di rapporti
naturali, per cui queste forze invece di muoversi liberamente
rimangono pietrificate e irrigidite in distinzioni invalicabili
nelle diverse caste. Com'è detto nell'*Anhang*, si ha il «regno
della durata» (*PbG*, I, 245) e, del resto, in Oriente, anche
quando si supera la dimensione spaziale per entrare in quella
temporale, si ha ancora semplicemente una nozione di tempo
come mutamento infinito, come conflitto incessante che non
dà luogo a una vera e propria modifica di principi. Proprio
per questo in Oriente propriamente si ha una storia che è

¹⁴ *PbG*, II, 269 e in generale *Die Orientalische Welt. Übersicht*, II, 267-274.

Hegel: ogni forma esterne della natura è
rappresentazione della sua essenza interna
(Realtà NAT. prodotta da forza organica esterne e interna)

ancora prevalentemente «geschichtslos» e non si ha veramente
progresso (*PbG*, I, 245).

Ma perché vi sia veramente storia per Hegel, com'è noto,
occorre che ci sia veramente lo Stato, ed è per questa via che
torna a ripresentarsi in modo conclusivo il concetto di natura.
Infatti propriamente non c'è Stato nel mondo orientale là dove
diritto e morale sono ancora uniti in forma indistinta in un
soggetto puramente naturale come il sovrano; ma veramente
non c'è Stato neppure in Grecia, dove la libertà etica si realizza
in una forma di unità spontanea soltanto naturale con lo scopo
sostanziale del popolo; e neppure in Roma, dove l'universalità
dello Stato è ancora astratta legalità. È soltanto nel mondo
moderno che viene a realizzarsi in modo organico lo Stato
attraverso un itinerario di cui non possiamo certo ricordare
qui per esteso le tappe e che, com'è noto, passa attraverso la
contrapposizione tra Stato e chiesa, tra potere politico e potere
spirituale per giungere alla loro conciliazione. Tale conciliazione
poi avviene quando lo spirito non è più estraneo allo Stato e la
libertà ha elaborato la *Weltlichkeit* in un sistema organico og-
gettivo. Questo, osserva Hegel, è lo scopo della *Weltgeschichte*,
«che lo spirito si sviluppi assumendo la forma di una natura,
di un mondo che gli è adeguato, in modo che il soggetto trovi
il suo concetto di spirito in questa seconda natura, in questa
realtà prodotta attraverso il concetto dello spirito ed abbia in
questa oggettività la coscienza della sua libertà e razionalità
soggettiva» (*PbG*, I, 256). In questo modo il concetto di natura
non appare più soltanto il termine a quo ma anche il termine ad
quem del processo storico, anche se, ovviamente, sempre come
momento mediatore del processo con cui lo spirito realizza se
stesso come libertà e sapere. Più esattamente, c'è una parabola
che porta dalla natura nella storia come semplice estrinsecità
e separazione dei suoi elementi, come fissità e/o mutamento
indeterminato, alla natura invece come organicità realizzatasi
nell'ambito della *Weltgeschichte* attraverso la conciliazione di
Stato e chiesa, di mondano e di spirituale.

Quali e quanti problemi storici e speculativi si intreccino in
questo concetto di «seconda natura» è abbastanza noto. Per un
verso si tratta di tutta una tematica che risale quanto meno ad
Aristotele e che si sviluppa nella storia del pensiero filosofico
e politico come sforzo di precisare la consistenza e l'origine
del tessuto etico-politico in cui l'uomo viene a inserirsi e che

Hegel
100

Nell'interno c'è il fondamento dell'esterno
perché tutto viene formato dall'interno mediante
le forze organiche.

in un certo senso trova contrapposto a se stesso¹⁵, per altro verso, soprattutto nell'età moderna, in questa tematica viene ad occupare un posto centrale il problema del diritto naturale e del presunto «stato di natura», problema con il quale, com'è noto, si sono confrontati tutti e tre i grandi filosofi idealisti¹⁶, per altro verso, ancora, nell'età romantica è largamente diffusa la tendenza a concepire in modo organicistico la vita e la struttura dello Stato e, da ultimo, non si può dimenticare il posto che occupa il concetto di «seconda natura» nella sezione dedicata alla filosofia della storia da Schelling nel suo *System des transzendentalen Idealismus*.

Basterebbero questi pochi accenni per dire quante e quali siano le difficoltà ad individuare il possibile arco di significati e di riferimento dell'uso del concetto di natura all'interno della storia, uso che culmina appunto nel concetto di «seconda natura». Dovendosi accantonare, per ragioni di tempo, approfondimenti storiografici, ci limiteremo ad alcune indicazioni schematiche, anche qui partendo da livelli minimi di riferimento concettuale. Così ci sembra da escludere che il processo storico nel suo passaggio dalla semplice naturalità alla «seconda natura» possa essere inteso come la realizzazione di una semplice oggettività estrinseca, dotata di caratteri di pura costrizione, anche se è innegabile che l'oggettività del mondo etico presenta sempre un aspetto di contrapposizione al soggetto, viene trovata come «presente», come «data». Più esattamente, il mondo storico oggettivo, il mondo delle istituzioni e delle costituzioni, non

¹⁵ Cfr. K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in «Philosophisches Jahrbuch», München, LXXI (1963-1964), pp. 38-58 e J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.

¹⁶ Tra le opere generali cfr. W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Winter, 1917 e rist., Aalen, Scientia, 1966; per quanto riguarda Schelling, cfr. A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1957; H.J. Sandkuehler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, in particolare pp. 123-143, *Der organische Staat - eine zweite Natur*; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari, Laterza, 1969; C. Cesa, *Alle origini della concezione «organica» dello Stato; le critiche di Schelling a Fichte*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV (1969), pp. 135-147; per Hegel cfr. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. von M. Riedel, 2 Bde, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975 e O.D. Brauer, *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Geschichte*, Stuttgart, Frommann, 1982.

può essere considerato per Hegel come frutto di una pura e semplice convenzione che si può instaurare o modificare a piacere, bensì è sempre profondamente legato allo spirito e alla natura di un popolo. Tuttavia la presenza di un momento «naturale» all'interno del mondo storico ci sembra vada intesa in un modo assai più ampio o, meglio, più specificamente hegeliano, e precisamente proprio nel senso in cui la natura è per Hegel un momento necessario per la realizzazione dello spirito, che vive solo in quanto si contrappone a se stesso e quindi si trova via via come contrapposto a se stesso. In questo senso, allora, l'utilizzazione di schemi e categorie analoghe a quelle della natura e, complessivamente, l'insopprimibilità della natura all'interno della storia non sarebbe frutto di una semplice ripresa o, se si preferisce, di un semplice confronto con motivi e temi delle precedenti filosofie della storia, ma indicherebbe una ripetizione precisa e puntuale all'interno della storia di quello che avviene nello schema più generale del rapporto tra idea, natura e spirito. A questo proposito è molto indicativo il paragone tra l'origine del mondo storico dall'uomo e quella della natura da Dio che si trova precisamente nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* là dove Hegel afferma: «Dopo la creazione della natura compare l'uomo e costituisce l'opposto del mondo naturale; è l'essere che si innalza nel secondo mondo. Nella nostra coscienza universale abbiamo due regni, quello della natura e quello dello spirito. Il regno dello spirito è quello che viene prodotto dall'uomo» (*PhG*, I, 50 e 74-75). Indubbiamente per realizzare questo compito l'uomo deve contrapporsi alla natura, scuotere via da sé tutto ciò che è puramente naturale ed anche e soprattutto quelle forme di comportamento che anche nell'uomo sono ancora naturali, che sono «la sua natura» come sudditanza agli impulsi e alle passioni¹⁷, ma questo non certo per ritrarsi in se stesso o realizzarsi prescindendo da una forma di mediazione e di finitezza che è precisamente costituita da questo «secondo mondo», che appunto perciò è una «seconda» natura. Né del resto ci sembra privo di significato e di peso il fatto che come «esempio più elevato» di questo innalzarsi al di sopra della natura

¹⁷ Che l'uomo sia per certi aspetti un *Naturwesen* è un tema che ricorre anche nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ad esempio in *PhG*, II, 451-457, 487; III, 571 ecc.

Hegel si richiama precisamente al processo trinitario per cui Dio si realizza e giunge al sapere di se stesso estraniandosi in un altro che è egli stesso; e, ancora, non è certo un caso che queste considerazioni sul processo trinitario vengano addotte proprio per spiegare e motivare il naturalizzarsi dello spirito nella Weltgeschichte in diverse forme di esistenze naturali e cioè di Volksgeister (PhG, I, 61).

Tuttavia non è questa la direzione su cui vorremmo insistere, anche perché sul tema della naturalità dei Volksgeister ci siamo già ampiamente soffermati, mentre ci sembra più importante domandarsi in che senso proprio la realizzazione di questo regno possa gravitare sull'avvento di una seconda natura e quindi quale sia il senso di natura che ulteriormente si precisa in tale prospettiva. Proprio qui, in altri termini, sembra assumere una funzione centrale quel significato di natura come essenza a cui accennavamo all'inizio e che trova spesso applicazione nel testo hegeliano in riferimento non solo alle cose e all'uomo, ma perfino a Dio. Natura in tal senso equivale ad essenza, a ciò che una cosa deve essere per realizzare il concetto (PhG, I, 116). Un senso dunque molto diverso da quelli precedentemente considerati come l'estrinsecità spaziale, la successione temporale o la crescita organica e che per altro non può certo essere inteso in modo astratto se appena si pensa alla costante polemica hegeliana contro la pretesa di definire una «natura umana» come essenza statica e immutabile. Ma l'interessante è che, proprio per superare l'astrattezza di quella concezione dell'uomo e della sua destinazione, diventa essenziale in Hegel l'utilizzazione di quella concezione della natura come impulso, come azione ancora poco più che animale che tante volte è stata contrapposta rigidamente alla razionalità secondo un equivoco intrinseco al concetto di natura che Hegel stesso una volta ha sottolineato, quando, parlando dello «stato di natura», ha osservato: «l'espressione natura ha questo carattere equivoco per cui la natura dell'uomo è la sua spiritualità, la sua razionalità, ma lo stato di natura è l'altro stato, per cui l'uomo si comporta secondo la sua naturalità. Così l'uomo si comporta secondo appetiti, inclinazioni ecc.; la razionalità consiste nel dominare l'elemento naturale immediato»¹⁸. Ora è importante

¹⁸ Su questo passo, o, meglio, su questo tema che si trova nella trattazione di Hobbes nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

sottolineare che nelle *Vorlesungen* non soltanto viene ammessa una fase estrinsecamente naturale della vita storica, quale sua dispersione spazio-temporale nei diversi Volksgeister, ma viene esplicitamente tematizzata la necessità dello spirito di iniziare, nella storia universale, da forme di attività naturale ed ancora di poco superiori alla vita animale. In altri termini, per una adeguata comprensione della «seconda natura» e del suo carattere intrinsecamente storico, ma non per questo meno saldamente razionale, occorre ricordare l'ampio spazio che viene ad occupare in questo problema il concetto di passione. Se infatti è vero che già all'inizio la destinazione dell'uomo ha come momento intrinseco e costitutivo il concetto di libertà o, se si preferisce, fin dall'inizio la destinazione dell'uomo è di realizzare il concetto, va ricordato però che, a differenza di quello che accade per i singoli individui o per cerchie ristrette di uomini, nella storia universale tale scopo, tale concetto, non si trova a livello di sapere come un obiettivo noto e perseguito come tale, ma soltanto in sé, come natura (PhG, I, 86-87). All'inizio della storia universale, cioè, il concetto opera come impulso interno, come l'impulso più intimo e inconsapevole, e compito della storia universale è proprio quello di portarlo a coscienza. Pertanto, il lato soggettivo del processo storico, cioè l'insieme dei bisogni, delle passioni, degli interessi particolari, come pure delle opinioni e delle rappresentazioni soggettive, all'inizio della storia è presente nella figura dell'essenza naturale, del *volere naturale* (ibidem), esattamente perché l'idea si trova ancora in forma di universalità astratta. Perciò nel processo storico l'idea e la passione costituiscono la trama e il filo dell'arazzo che la storia viene intessendo. Idea e passione sono gli estremi, e il medio in cui entrambi convergono è la libertà etica (PhG, I, 83). Le passioni assumono così, di fronte all'universalità astratta e ancora inconsapevole, la funzione della particolarità che ne consente la realizzazione concreta. Come dice Hegel con una bella immagine, non è l'idea a gettarsi nella mischia, a entrare nell'opposizione; l'idea si mantiene intatta ed indenne sullo sfondo, e manda in campo a lottare il particolare della passione (PhG, I, 105). Sono pagine molto

(JA, XIX, 443), ha richiamato l'attenzione Manfred Riedel nel suo studio su *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, nel secondo volume dei *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, cit., pp. 109-127.

belle e ricche di annotazioni efficaci sul carattere quasi animale e al tempo stesso costruttivo della passione¹⁹, sulle quali non possiamo soffermarci, ma nelle quali, come del resto in tutto il pensiero hegeliano, è chiarissima la necessità di non fermarsi a un atteggiamento puramente descrittivo, bensì di giungere a una prospettiva dialettico-speculativa. Si tratta cioè di cogliere la passione nella sua funzione dialettica per cui essa può conseguire inconsapevolmente e inintenzionalmente un risultato opposto a quello a cui tende, e cioè portare alla realizzazione di una nuova forma di universalità, e non certo alla semplice affermazione di una particolarità fine a se stessa, rimanendo anzi come una sorta di «guscio vuoto» dopo aver adempiuto a tale funzione. Anche qui il discorso dovrebbe ovviamente dilatarsi di molto ed affrontare il problema della distinzione tra la passione in generale e quella che assume una funzione storica rinnovatrice negli individui cosmico-storici, ma l'importante, ai fini del nostro discorso, è piuttosto il sottolineare un altro aspetto della questione e cioè che la traiettoria della passione, in quanto rientra in quella che Hegel chiama «l'astuzia della ragione», non è parallela, né contrastante con la linea della razionalità e cioè con la nozione di natura come essenza, come ciò che deve essere realizzato secondo il concetto, anzi ne rappresenta un momento insopprimibile e costitutivo. Questo, ovviamente, senza dimenticare che in tal caso la realizzazione del concetto non è certo l'imposizione di un modello formale su una materia eterogenea, né esiste un tal modello in se stesso come definito a priori; al contrario entrambi i termini si costituiscono ed operano soltanto nella loro funzione dialettica reciproca, comprensibile e verificabile soltanto nel terzo termine o momento, che è appunto la realizzazione dello Stato come libertà etica, cioè «seconda natura».

Dopo Hegel, com'è noto, la tensione tra natura e storia e tra natura e «seconda natura» all'interno della storia si è molto allentata o è perfino del tutto caduta. Sciolti infatti i due termini dall'unità dialettica e speculativa in cui erano stati coordinati entro una concezione della storia che voleva mostrarne i caratteri di «teodicea», da un lato il nesso tra storia e natura ha dato luogo a concezioni radicalmente naturalistiche dei processi storici, dall'altro la «seconda natura» si è trovata

¹⁹ Cfr., ad esempio, *PhG*, I, 101.

335

esposta alle accuse sempre più frequenti di essere un semplice frutto di convenzioni arbitrarie o la indebita sopravvivenza e sclerotizzazione di situazioni storiche ormai superate o ancora il mascheramento di processi di razionalizzazione tecnologica frutto della volontà di potenza, insomma di essere una soprastruttura oppressiva che non ha liberato l'uomo dalla «prima natura», ma l'ha sottoposto a un nuovo sistema di dominio. Se poi quella tensione di cui la filosofia hegeliana è stata di certo una delle espressioni più robuste ed organiche possa o debba ancora essere ripresa, è interrogativo che ci sembra andare molto al di là del piano storiografico e porsi piuttosto direttamente in quello della prassi.