

RICERCHE

La *Theorie des Gefühls* hegeliana in dialogo con le recenti teorie sulle emozioni

Caterina Maurer^(α)

Ricevuto: 17 ottobre 2016; accettato: 22 marzo 2017

Riassunto Questo contributo si propone di instaurare un proficuo dialogo tra la *Philosophie des subjektiven Geistes* hegeliana e i principali studi neuroscientifici e psicologici sulle emozioni. Ciò alla luce del fatto che caratteristica dell'attuale dibattito sulle emozioni è proprio l'interazione tra neuroscienze, psicologia e filosofia. Dopo aver mostrato come Hegel abbia elaborato una *Theorie des Gefühls*, mediante un'analisi del ruolo di *Empfindungen* (sensazioni) e *Gefühle* (sentimenti) nella *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), emergerà come il dialogo tra il pensiero hegeliano e le prospettive contemporanee sulle emozioni possa contribuire a chiarire questioni quali la distinzione tra diversi tipi di emozioni o la differenza che sussiste tra il loro aspetto cognitivo e quello affettivo. È l'aspetto cognitivo insito nelle emozioni, come sottolineato sia da Hegel sia dai più recenti studi sulle emozioni, che consente al soggetto di orientarsi nel mondo.

PAROLE CHIAVE: G.W.F. Hegel; Spirito soggettivo; Emozione; Sentimento; Cognizione

Abstract *Hegel's Theorie des Gefühls in Dialogue with Contemporary Theories of Emotions* – Considering the relevance of the interaction between neuroscience, psychology, and philosophy in the contemporary debate on emotions, this paper aims at establishing a fruitful dialogue between Hegel's *Philosophie des subjektiven Geistes* and the most important neuroscientific and psychological research on emotions. By means of an analysis of the role of *Empfindungen* (sensations) and *Gefühle* (feelings) in the *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), we will show that Hegel developed a *Theorie des Gefühls*. The proposed dialogue between Hegel's thought and contemporary theories is useful for distinguishing the various types of emotions and their cognitive and affective aspects. In fact, it will emerge that both Hegel and recent studies on emotion consider emotions to be characterized by a cognitive valence which enables a person to orient herself/himself in the world.

KEYWORDS: G.W.F. Hegel; Subjective Spirit; Emotion; Feeling; Cognition



A PARTIRE DAGLI ANNI SESSANTA del Novecento si è assistito al sorgere di un rinnovato interesse, entro la riflessione filosofica, per le emozioni,¹ e ciò anche grazie ai notevoli progressi della psicologia, della biologia e delle scienze cognitive in generale.² Con queste

discipline infatti, i cui più recenti studi pongono in luce l'importanza che le emozioni rivestono nella formulazione dei processi che stanno a fondamento della nostra razionalità, la filosofia contemporanea ha instaurato un proficuo dialogo. Numerose sono le ricerche

^(α)Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Trento, via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento (I)

E-mail: caterina.maurer@unitn.it (✉)



condotte per studiare gli effetti degli stati emotivi sui processi cognitivi e sui comportamenti sociali, come documentato dalla rassegna offerta da Alice M. Isen.³ Tuttavia, se è chiara l'importanza delle emozioni ai fini della conoscenza e del sapere,⁴ più difficile sembra trovare una risposta unanime alla domanda circa il "come" e il "perché" ciò avvenga.

Per ottenere qualche chiarimento in proposito è utile volgere l'attenzione a Hegel, pur nella consapevolezza che non è ancora acquisita l'idea che egli abbia elaborato una vera e propria *Theorie des Gefühls*⁵ e che questa possa assumere una sua rilevanza anche al giorno d'oggi, contribuendo a chiarire questioni quali le distinzioni tra diversi tipi di emozioni o la differenza che sussiste tra il loro aspetto cognitivo e quello affettivo.⁶

È tuttavia mio intento dimostrare che Hegel non si è disinteressato della componente emotiva, coerentemente con l'esigenza avvertita sin dalle prime fasi del suo pensiero di superare la scissione operata da Kant tra la dimensione sensibile e razionale del soggetto. Se però guardiamo alla *Phänomenologie des Geistes* (1807), alle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1824, 1827, 1830) e alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), in cui Hegel pure si sofferma sul ruolo dei sentimenti, faticheremo a trovarne una descrizione puntuale e a comprendere cosa li distingua da altri fenomeni fisiologici. Inoltre, non è facile mettere a fuoco la differenza che egli rinviene tra il sentimento propriamente umano e quella capacità di sentire che, nella *Naturphilosophie*, riconosce anche all'animale. Per tali chiarimenti dobbiamo esaminare i paragrafi dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830)⁷ dedicati allo spirito soggettivo con uno sguardo anche alle aggiunte edite da Boumann e alle lezioni tenute da Hegel su questi temi,⁸ pur sapendo che, entro le sezioni antropologica e psicologica, è impossibile rinvenire una trattazione sistematica della "sfera affettiva".

In queste pagine tuttavia, in cui Hegel indaga tematiche che sono al centro degli interessi della contemporanea filosofia della men-

te e della psicologia filosofica, quali le sensazioni e i sentimenti, la coscienza, il rapporto anima/corpo, l'abitudine, il volere e la razionalità, sono rinvenibili sufficienti dettagli utili a comprendere "cosa" siano sensazioni e sentimenti (o, per dirla con Hegel, *Empfindungen* e *Gefühle*),⁹ "quale funzione" egli accordi loro e "perché". Dall'analisi delle sezioni antropologica e psicologica dell'*Enzyklopädie* emergerà infatti che Hegel considera i sentimenti non in quanto giusti o sbagliati, buoni o cattivi, ma in quanto costitutivi della naturale vitalità del soggetto. Posto in luce, di contro a una visione che enfatizza l'aspetto ideale e astratto del pensiero hegeliano, il suo lato inerente la concretezza della vita, emergerà dunque come la concezione hegeliana si mostri innovativa, anticipando numerose intuizioni avanzate da quegli studi filosofici, psicologici e neuroscientifici che, confermando la stretta relazione tra processi emotivi e cognitivi, individuano a fondamento delle emozioni i processi di valutazione che l'individuo fa di situazioni e cose in rapporto ai propri interessi.

Inoltre, in linea con l'affermazione di Nico H. Frijda secondo cui le attuali teorie hanno evidenziato che le risposte emotive comprendono anche «variazioni nello stato generale di eccitazione [...] del soggetto» e «l'attivazione di particolari sistemi motivazionali o di disposizione all'azione diversi per ogni emozione»,¹⁰ che tendono a manifestarsi nelle espressioni facciali, vocali e nei movimenti manifesti, mostrerò che Hegel affida alla "fisiologia psichica" il compito di indagare «la somatizzazione che determinazioni spirituali si danno [...] in qualità di affetti».¹¹

Nella convinzione che un'indagine attenta delle intuizioni hegeliane in merito al rapporto tra sentimento e cognizione possa offrire alcuni spunti utili a un'ottica interdisciplinare dalla più ampia portata concettuale, analizzerò il modo in cui l'affettività consente lo sviluppo dello spirito soggettivo, dal suo primo apparire come anima naturale al suo riconoscersi come spirito libero. Al contempo una rilettura delle pagine enciclopediche alla luce di temi che oggigiorno godono di pro-

fondo interesse permetterà al pensiero hegeliano di esercitare sul nostro tempo una rinnovata incidenza.

■ L'anima naturale e le sensazioni

La sensazione è la forma in cui il soggetto avverte di essere determinato, o dall'esterno o internamente. Ecco perché Hegel afferma che essa è fonte e origine di tutto ciò che si presenta nella coscienza spirituale e nella razionalità, nel senso che è la «prima e più immediata forma in cui qualcosa appare».¹² Il filosofo individua quindi due sfere del sentire. Una che concerne le sensazioni esterne, relative alle determinazioni della corporeità, che insorgono quando un oggetto affetta i nostri organi di senso e che, per essere «sentite», devono essere interiorizzate dall'anima. Le sensazioni interne invece, relative alle determinazioni nate nello spirito, per essere «sentite», devono somatizzarsi, ossia devono potersi riferire, parafrasando Richard D. Winfield, a determinate modificazioni fisiologiche registrate a livello neurologico,¹³ le quali hanno luogo sempre all'interno di un corpo. Le sensazioni sono infatti strettamente legate alla corporeità: quando sente, scrive Hegel, «l'anima è determinata immediatamente, quindi in modo naturale e corporeo».¹⁴ Il concetto hegeliano di corporeità assume così una grande rilevanza al fine di comprendere in che modo il mondo interiore possa essere sentito dal soggetto.

Deciso a superare il dualismo cartesiano,¹⁵ pregiudiziale per la riuscita della sua antropologia interessata all'uomo intero, Hegel pensa la corporeità all'interno di un'originaria unità psicofisica,¹⁶ per cui il tessuto corporeo non è una barriera, quanto la possibilità esterna di una rivelazione interiore.

Va precisato che la questione del rapporto tra anima e corpo è in Hegel indissolubilmente legata alla concezione che egli avanza, nelle pagine della filosofia della natura, dell'organismo vivente. Come lo spirito si sviluppa infatti a partire dalla natura, così l'anima non può essere pensata indipendentemente dal corpo, ma rap-

presenta la presenza costitutiva di elementi naturali nello spirito e di articolazioni dello spirito nella natura. La natura non è quindi qualcosa che si opponga allo spirito, quanto il presupposto per il darsi di quest'ultimo.¹⁷ Nei paragrafi della filosofia della natura dedicati al passaggio dall'organismo vegetale a quello animale, a riprova della relazione dialettica ravvisata da Hegel tra natura e spirito, si assiste all'origine della soggettività e della libertà entro la natura stessa.¹⁸ Quando l'organismo esce dalla propria interiorità e protende la sua attività verso l'esterno per appagare i suoi bisogni, tende a realizzare sempre se stesso. Esso è quindi «soggetto» in quanto ha sempre in se stesso il proprio fine, il proprio centro e in quanto, conseguentemente, non ha in altro il fondamento di sé. L'organismo animale si mostra quindi come capace di automovimento, cioè come in grado di liberarsi dalla dipendenza diretta dal mondo naturale e di determinarsi, anche in relazione al luogo, «secondo una contingenza interna».¹⁹

L'automovimento inoltre, nella misura in cui possiamo parlare di un automovimento «ideale», è la condizione che consente all'animale di porsi all'origine del fenomeno del sentimento o, come scrive Hegel, del *Gefühl*. È importante precisare che a questo stadio dello sviluppo sistematico l'animale non si può dire che abbia una compiuta percezione di sé. «Sente» semplicemente se stesso come determinato negli stati di dolore e di piacere che saranno poi esternati mediante la voce.²⁰ Il sentimento, così come viene presentato nel §351, non è quindi una facoltà da confondersi con il sentimento di sé, con la sensibilità, o con l'articolazione di quest'ultima in quelli che sono i sensi propriamente detti, ma è piuttosto il loro presupposto. Anche il rapporto «pratico» con la natura inorganica comincia infatti con «il sentimento della *mancanza* e *l'impulso* a superarla».²¹ Il processo assimilativo affonda quindi le sue radici in una strutturale mancanza dell'organismo e, ancor prima, nella possibilità di sentire tale mancanza.²² Nel processo assimilativo l'animale si determina quindi come quell'organismo vivente che è al contempo

in grado di affermare la propria identità nel rapporto con l'esteriorità e di sofferire, anche se mai durevolmente, mediante questo suo protendersi verso l'esterno, alla finitezza che lo caratterizza e che si manifesta nel sentimento della mancanza e, conseguentemente, nel bisogno. Questo impulso è l'istinto dell'animale, «l'attività finalistica operante in modo inconsapevole».²³

Non potendomi dilungare sulla questione mi limito a ricordare che all'origine della concezione hegeliana dell'organismo animale possiamo rintracciare il confluire di più teorie: le teorie biologiche del suo tempo,²⁴ in cui un ruolo fondamentale è ricoperto dalla filosofia della vita, l'assimilazione critica della concezione teleologica ripresa da Kant,²⁵ unitamente alla ripresa di alcune tematiche centrali del pensiero aristotelico.²⁶ Rifacendosi al concetto kantiano di finalità interna, per descrivere il comportamento degli esseri viventi, Hegel lo reinterpreta alla luce della concezione aristotelica secondo cui forma e materia, così come anima e corpo, conferiscono vita all'individuo concreto e indivisibile, di cui l'anima costituisce la sostanza nel senso di forma, mentre il corpo costituisce la sostanza nel senso di materia o sostrato.²⁷ Per questa ragione Aristotele prospetta l'inseparabilità di anima e corpo che solo uniti possono esprimere ciò che è vivente.²⁸ Seguendo il magistero aristotelico, secondo cui l'anima è concepita come un principio teleologico di vita e di organizzazione dell'individuo, Hegel insiste sul legame dell'anima con l'elemento biologico dell'uomo, il che gli permette di uscire dall'idea di una rottura tra natura e spirito e di dichiarare insensato il dualismo tra l'anima e il corpo.

Se però si volge lo sguardo al dibattito contemporaneo, che vede neuroscienze e neurofilosofia²⁹ interrogarsi su come i processi cerebrali agiscano sui fenomeni mentali e viceversa, si noterà come solo recentemente il nome di Hegel abbia iniziato ad affacciarsi in tale dibattito.³⁰ La messa in discussione del paradigma antropologico cartesiano non è però una conseguenza dell'odierna ricerca neuroscientifica; quest'ultima rende piuttosto at-

tuabili, con mezzi certamente nuovi, intuizioni di ben più lungo corso. Questo è il motivo per cui è utile richiamarsi a Hegel, il quale, nel tentativo di risolvere il "dilemma del rapporto anima-corpo" colloca la genesi della soggettività all'interno della stessa natura, preservando al tempo stesso il nucleo naturale della soggettività. La convinzione da lui espressa è che tra anima e corpo esista una relazione biunivoca, per cui non esiste anima, o mente, senza sé e il sé non si articola fuori da un corpo. Egli giunge così a concepire quella che oggi definiremmo una "mente incorporata".³¹

Tali considerazioni sembrano precorrere le ricerche di Antonio Damasio, secondo cui corpo e mente costituiscono un'unità integrata rispetto a cui ogni dualismo risulta essere un'astrazione che impedisce la comprensione dei processi neurologici e mentali.³² Conseguentemente anche le emozioni non possono essere ridotte all'attività mentale del cervello, ma risultano da una combinazione di atti valutativi mentali e modificazioni somatiche. L'ipotesi di Damasio è quella di una "mente incorporata" e di una profonda continuità tra processi fisiologici, emozionali e cognitivi, con l'obiettivo di fornire una spiegazione unitaria dell'organismo attraverso una "mentalizzazione" del corpo e una "somatizzazione" della mente".³³

■ La fisiologia psichica, una nuova scienza

Se torniamo al testo enciclopedico, tenendo presente che non c'è, nel vivente, una distinzione tra anima e corpo, leggiamo che per Hegel l'organizzazione delle sensazioni interne entro un «sistema della somatizzazione dello spirituale»³⁴ presenta una necessità simile a quella che determina il sistema dei cinque sensi. Ciò lo induce ad auspicare la nascita di una nuova scienza, la "fisiologia psichica" che, studiando la somatizzazione delle determinazioni spirituali, mostri la correlazione sussistente tra il significato che un contenuto spirituale ha per il soggetto e quello che un determinato organo riveste per l'intero organismo. Quello che questa scien-

za, che Michael Wolff definisce “psicofisiologia” hegeliana³⁵ e la cui portata per il dibattito attuale non sfugge agli interpreti (sebbene mai effettivamente sviluppata da Hegel stesso),³⁶ deve indagare è quale corrispondenza esista tra determinati contenuti di coscienza che stanno a fondamento di sensazioni strutturate intenzionalmente, come per esempio collera o vergogna, e lo specifico funzionamento dei processi fisiologici che rendono possibili queste sensazioni. Cosa precisamente s’intenda con una tale correlazione di significati risulta evidente se consideriamo gli esempi riportati dallo stesso Hegel:

Il *coraggio* e la *collera*, – questo negativo essere diretti contro una forza estranea, contro un’offesa che ci indigna – hanno sede immediata nel petto, nel cuore, il centro dell’irritabilità, della reazione negativa di espulsione. [...] La *vergogna* [...] è una collera in embrione, una collera discreta dell’uomo contro se stesso, poiché essa contiene una reazione contro la contraddizione tra me come fenomeno e ciò che devo e voglio essere; quindi una difesa della mia interiorità contro la mia inadeguata manifestazione fenomenica. Questo essere rivolto spiritualmente verso l’esterno si traduce in termini corporei facendo affluire il sangue al viso; così si arrossisce, ed in tal modo si cambia la manifestazione fenomenica.³⁷

Coraggio, collera e vergogna sono quindi sensazioni correlate al sistema dell’irritabilità, che è «quanto erompe [...] in direzione dell’esterno»,³⁸ e i cui organi – i muscoli, il cuore e il sistema circolatorio – sono i luoghi in cui di preferenza si somatizzano. Una connessione simile sussiste tra il sistema riproduttivo e le sensazioni di cruccio e tristezza, che sono un «seppellirsi dell’anima in se stessa», e che si somatizzano «come malattia del basso ventre, quindi nel sistema riproduttivo», sistema che rappresenta appunto «il ritorno negativo del soggetto animale a se stesso».³⁹

È inoltre importante ricordare che tali

manifestazioni corporee possono sì divenire visibili per gli altri, ma che divengano tali «non è necessario, e in ogni caso ciò avviene senza la volontà del senziente». ⁴⁰ È quindi l’immediata e non volontaria⁴¹ manifestazione corporea a essere oggetto della trattazione antropologica, poiché «l’*esatto* contenuto»⁴² delle sensazioni interiori che concernono la singolarità immediata del soggetto che si trova nei più vari rapporti e tonalità affettive – tra cui Hegel annovera collera, sete di vendetta, invidia, vergogna e pentimento, ossia quelle che oggi chiameremmo “emozioni” – può essere qui solo anticipato e propriamente trattato unicamente nella terza parte della dottrina dello spirito.

È quindi la semplice immediatezza derivante dal nostro essere dotati di un corpo a caratterizzare le sensazioni: attinenti alle capacità percettive e sensoriali dell’individuo, sono singolari, contingenti, immediate e non sempre puntualmente differenziabili tra loro.⁴³ Tuttavia, in quanto costituiscono il materiale immediato delle varie funzioni spirituali, sono il fondamento della conoscenza. Questo è il motivo che permette a Hegel di affermare che nella sensazione «è presente l’*intera ragione*; il *materiale* dello spirito nella sua *integralità*. Tutte le nostre rappresentazioni, pensieri e concetti della natura esterna, di ciò che concerne il diritto, l’etica ed il contenuto della religione, si sviluppano a partire dalla nostra intelligenza senziente». ⁴⁴ Come lo spirito produca, a partire da questo materiale, la conoscenza, è ciò che verrà mostrato nel seguito della filosofia dello spirito soggettivo. Questo processo inizia con il sentimento, che Hegel chiama *Gefühl*, e che rappresenta una prima forma di organizzazione del molteplice materiale spirituale sentito dall’anima.

■ L’anima del sentimento

Il passaggio dalla sensazione all’anima del sentimento, che Hegel chiama *fühlende Seele*, costituisce il momento in cui inizia a prendere corpo una realtà spirituale. Che l’anima cessi d’essere colpita da una serie d’impressioni in-

dica l'oltrepasamento dell'iniziale naturalità e il riconoscersi come un'unità che permane nella serialità delle sensazioni. Benché l'unità sostanziale perduri nella modalità del mero accogliere, ciò che è accolto è interiorizzato e quindi fatto proprio secondo un procedere peculiarmente spirituale. Pur non sviluppandosi «in contenuto cosciente e intellettuale»,⁴⁵ è solo a partire da questo «pozzo privo di determinazioni»,⁴⁶ in cui è conservato il materiale colto dai sensi, che può costituirsi l'umano come soggettività cosciente.

In quanto sintesi immediata del materiale sensoriale l'anima del sentimento è infatti il costituirsi di un polo soggettivo, territorio di afferenza, significazione e attiva organizzazione, seppure preconsa, di ogni sensazione. Diversamente dal sentimento cosciente che pertiene allo spirito, nel quale «il soggetto si rapporta a un contenuto dato»,⁴⁷ l'anima del sentimento non si relaziona a un contenuto che distingue da sé come un oggetto: essa sente solo i suoi propri sentimenti e non è quindi ancora cosciente del proprio corpo.⁴⁸ E poiché sente i propri contenuti e se stessa come unità soggettiva a cui tali contenuti afferiscono, ha sentimento di sé, cioè *Selbstgefühl*. Ciò è importante perché questa consapevolezza di sé ancora soggettiva che l'anima del sentimento possiede⁴⁹ accompagna ogni sentimento. Come leggiamo nel corso di lezioni sulla filosofia della religione del 1827, il sentimento è «sentimento di un contenuto e contemporaneamente sentimento di sé»; «quando lo proviamo siamo coinvolti anche personalmente, soggettivamente, secondo la nostra particolarità». ⁵⁰ Gli studi di Esther M. Sternberg confermano che il sentimento designa contemporaneamente “cosa” e “come” sentiamo, connessione che risulta evidente nel fatto che, per esempio, la sensazione di malessere implica sia una componente sensoriale che una emotiva.⁵¹

Prima dell'integrazione con la volontà, quale veicolo della nostra autodeterminazione, i sentimenti, benché concorrano a costituire la personalità del soggetto, determinano il suo agire inconsciamente, solo in modo situa-

zionale, e potrebbero essere definiti, usando un'espressione di John Macmurray, *motive feelings*,⁵² ossia “sensazioni motrici”. Il soggetto registra infatti, interagendo con l'ambiente circostante, sentimenti che possiamo dire “positivi” o “negativi”, a cui seguono rispettivamente movimenti di attrazione o repulsione, finalizzati al suo benessere, che non richiedono però la coscienza di un'opposizione soggetto-oggetto né la posizione consapevole di scopi.

La liberazione dell'anima mediante l'abitudine

Nel processo che conduce l'anima a superare l'immediatezza dei sentimenti e delle sensazioni fondamentale è il ruolo svolto dall'abitudine. Se nella «vita del sentimento»⁵³ l'anima è immersa nella particolarità di sentimenti, sensazioni, desideri, impulsi e relative soddisfazioni, l'abitudine avvia un processo finalizzato a liberare «l'uomo [...] dalle sensazioni da cui è affetto». ⁵⁴

Nelle varie forme in cui si esplica l'abitudine, nell'indurimento contro le sensazioni esterne di caldo, gelo e stanchezza, ma anche contro sentimenti come per esempio un dolore provocato da una disgrazia, e nell'indifferenza verso l'appagamento di appetiti e impulsi, non si tratta di operare una rimozione della vita affettiva. È soltanto «riducendo la particolarità dei sentimenti [...] ad essere, in lei, una determinazione solamente *essente*»,⁵⁵ che l'anima fa dei propri contenuti e disposizioni un suo stabile possesso, divenendo indifferente nei confronti dei propri sentimenti e delle proprie sensazioni. Hegel ha qui presenti quei fenomeni che la moderna fisiologia sensoriale descrive come adattamento sensoriale, ossia la modificazione funzionale che si verifica in un recettore sensoriale in particolari condizioni di stimolazione. Più precisamente, si parla di adattamento negativo o abitudine quando una stimolazione prolungata e monotona induce una diminuzione di sensibilità. Molte sensazioni cessano di esistere in quanto tali, in virtù della loro «ripetizione»,⁵⁶ nonostante

ciò che viene sentito non smetta di stimolare l'apparato sensoriale. Ciò è possibile se tra la sensazione attuale e sensazioni provate in precedenza sussiste una sorta di somiglianza, tale per cui la prima sarà nient'altro che una ripetizione delle seconde, nel senso di una seconda occorrenza dello stesso tipo di sensazioni. Nonostante ogni sensazione rimanga singolare e contingente, l'anima acquisisce così, mediante una modificazione durevole del comportamento, nuovi modelli di risposta a determinati stimoli.⁵⁷

Mediante l'abitudine l'anima interiorizza inoltre le proprie sensazioni esibendo una preconsua rimembranza delle sensazioni – e delle disposizioni motorie acquisite a esse connesse – che ha precedentemente provato. Poiché sensazioni e sentimenti hanno sempre come teatro il corpo, queste disposizioni acquisite hanno un fondamento neurofisiologico, così come le alterazioni subite dalle connessioni neurologiche in seguito a ripetute sollecitazioni⁵⁸ o come alcune espressioni fisiologiche come risposte condizionate a reiterati stimoli.⁵⁹

Poiché ogni sensazione è connessa non solo a modificazioni fisiologiche ma anche a movimenti corporei, mediante l'abitudine si possono acquisire comportamenti ricorrenti che Hegel chiama abilità,⁶⁰ quali la posizione eretta e il vedere, o attività quali la scrittura, che, mediante il ripetuto esercizio, vengono svolte dal soggetto in modo meccanico.⁶¹ L'abitudine è quindi necessaria affinché sensazioni e sentimenti non si riducano a essere registrati come meri mutamenti fisiologici o si consumino nell'interiorità ma, nella misura in cui l'anima ne fa un suo stabile possesso, divengono aspetti dell'identità dell'essere umano.

Ciò che l'uomo fa abitualmente in un certo senso lo fa naturalmente; questo non significa però che le attività abituali siano immediatamente naturali, poiché sono il risultato del lavoro dell'anima su se stessa. In questo senso Hegel, richiamandosi ad Aristotele, definisce l'abitudine una "seconda natura".⁶² Questa espressione è ripresa dal biologo statunitense Gerald M. Edelman per indicare «l'insieme

delle percezioni, dei ricordi e degli atteggiamenti individuali e collettivi»⁶³ che si aggiungerebbero, a seguito dell'abitudine, alla natura prima. È quindi una ripetizione che, generando un automatismo, regola l'intera umana esistenza; persino il pensiero libero, per non restare immerso nei propri sentimenti e nelle proprie sensazioni ed esercitare liberamente l'attenzione, necessita dell'abitudine.⁶⁴

■ L'espressione dei sentimenti

Con l'abitudine l'anima acquisisce «una sempre maggiore capacità di somatizzare immediatamente le proprie interne determinazioni»,⁶⁵ che prendono forma nelle espressioni corporee. Il corpo umano assume una «figura» che, poiché frutto di un repertorio di comportamenti appresi mediante l'abitudine, viene da Hegel definita «libera».⁶⁶

In quanto si manifesta in azioni esteriori, l'anima è ora effettivamente reale. Quest'ultima, nella sua figura corporea, non solo sente, ma «si dà a sentire», si mostra mediante l'«espressione *umana*» che assume⁶⁷ e non è quindi più, come l'anima naturale e del sentimento, privata interiorità: la gestualità, preconsua e prelinguistica, consente all'anima di manifestare i propri sentimenti. Tali gesti, che Winfield definisce «gesti emotivi»,⁶⁸ non vanno però confusi con i gesti intenzionali, convenzionali o artificiali, che sono originati da deliberati tentativi di comunicazione o riconducibili a consuetudini consapevolmente abbracciate. La comunicazione presuppone infatti la coscienza di sé, di un mondo da sé distinto e della presenza di altri con cui poter entrare in relazione, che l'anima reale ancora non possiede.

Che l'espressione dei sentimenti sia involontaria non significa sostenere, con Darwin, che sia universale e innata.⁶⁹ Data l'individualità dell'anima, l'unicità del suo vissuto, delle abitudini acquisite, alcuni gesti involontari possono sì riflettere specifici tratti comuni a una determinata specie, altri sono però caratteristici di un particolare soggetto. D'altra parte il carattere precosciente dell'espressione

dei sentimenti mediante gesti può dare ragione al tentativo darwiniano di studiare l'involontaria espressione delle emozioni anche nei bambini, nei malati di mente e negli animali.⁷⁰

Tornando a Hegel, l'abitudine è quindi la condizione che consente l'emergere della gestualità involontaria: l'anima, non più immersa in particolari sentimenti e nelle rispettive realtà fisiologiche, può iniziare a esprimere i propri sentimenti mediante gesti, che a loro volta possono divenire abituali.⁷¹

Quando l'anima si eleva a coscienza le somatizzazioni dei sentimenti possono «effettuarsi [...] con *coscienza e libertà*».⁷² Ciò è precisamente quanto differenzia i gesti di soggetti razionali da quelli di neonati o animali. Nell'aggiunta al §411 leggiamo che questi gesti compiuti liberamente si concentrano nel volto, nella mimica, nel portamento e nella mano. Inoltre, se gesti volontari possono divenire «qualcosa di *meccanico*» mediante l'abitudine, anche le espressioni involontarie possono effettuarsi liberamente e con coscienza, come quando il riso diviene derisione o quando si sospira.⁷³ Qualora questi gesti insorgano ripetutamente possono imprimersi nella corporeità. Hegel distingue tra «espressione *patognomica*», che si riferisce a «passioni *passeggere*», quindi a gesti spontanei, e «espressione *fisiognomica*» che «concerne il *carattere*, quindi qualcosa di *permanente*», e che riguarda proprio tale imprimersi dei sentimenti nel corpo: «il patognomico diviene fisiognomico quando le passioni dominano in un uomo in modo [...] durevole. Così, ad esempio, la permanente passione della collera si scolpisce fermamente nel viso».⁷⁴

Anche la psicologia contemporanea mantiene viva, nello studio dei movimenti espressivi, la distinzione tra caratteri fisiognomici e patognomici.⁷⁵ Benché l'espressione patognomica e fisiognomica sia ciò che caratterizza l'umano in quanto tale, Hegel critica la pretesa della fisiognomica di indagare l'interiorità degli individui a partire dalla loro fisionomia. Il corpo non è che «un *segno* indeterminato e del tutto incompleto per lo spirito»⁷⁶ e conseguentemente anche l'espressione dei senti-

menti è sempre parziale. Questo è il motivo che spinge Hegel a sostenere che «l'uomo è conosciuto molto meno a partire dalla sua apparenza esteriore che non dalle sue *azioni*».⁷⁷ Come riporta Richard Pokorny, la critica all'ambiguità di un giudizio basato sulla mera espressione fisiognomica è stata confermata anche da contemporanei studi sperimentali sul problema della «prima impressione».⁷⁸

Il dar forma al corpo e ai sentimenti mediante l'abitudine è un passo importante compiuto dall'anima lungo il percorso che la condurrà a elevarsi a coscienza, ossia a ciò che Hegel chiama *Bewusstsein*, in grado finalmente di separare in modo intenzionale dal sentire il molteplice contenuto delle sensazioni e di attribuire tale contenuto a un «mondo [...] *esterno*».⁷⁹ Prima di compiere tale distinzione, sensazioni e sentimenti non rappresentano nulla né si riferiscono intenzionalmente a degli oggetti: l'anima, a questo grado del suo sviluppo, «sente» unicamente i propri sentimenti e le proprie sensazioni. Solo quando la coscienza riesce a distinguere soggetto e oggetto, i sentimenti e le sensazioni forniscono informazioni sulle condizioni in cui versa il corpo. Per questo motivo sentimenti e sensazioni dell'anima non sono, contrariamente a quanto sostiene Damasio, «*altrettanto cognitivi quanto qualsiasi altra immagine percettiva*».⁸⁰

Lo spirito e il sentimento pratico

Una volta che l'anima s'innalza a coscienza e intelletto, i sentimenti si congiungono alla percezione cosciente e alla rappresentazione intelligente. La forma più immediata in cui l'intelligenza può porre il proprio contenuto razionale è il sentimento pratico, definito da Hegel *praktisches Gefühl*.

È solo a questo livello, entro la cornice della *Psicologia*, che i sentimenti si approssimano notevolmente a quelle che oggi sono definite «emozioni». Ronald de Sousa descrive le emozioni come modelli fissi utili a determinare importanza e urgenza degli oggetti dell'attenzione e a elaborare strategie inferenziali.⁸¹ Si-

milmente per Hegel i sentimenti pratici si fondano su una percezione del mondo circostante in relazione agli scopi del soggetto, sono orientati verso un oggetto e si configurano come moventi dell'agire: in quanto spingono il soggetto a uscire dalla propria soggettività e a protendersi verso l'esterno, sono vissuti come risposte che egli dà al mondo circostante, con cui è posto in relazione.

Poiché non vi è con questo mondo esterno una semplice relazione istintiva ma un'autodeterminazione consapevole mediante scopi, possiamo individuare la presenza del «dover essere» come tensione alla convergenza tra gli scopi che il volere si pone, anche a livello naturale e immediato, e la realtà esterna.⁸² Il riferimento al dover essere è la via che permette a Hegel di differenziare vari tipi di sentimenti pratici. La prima forma viene alla luce nel bisogno: la volontà sente come suo dovere quello di accordare con la realtà un contenuto determinato dalla propria natura interiore. Se questo accordo si dà – e che si dia è accidentale – avremo il sentimento del piacevole, in caso contrario quello dello spiacevole. Vi sono poi quei sentimenti il cui contenuto proviene dall'intuizione o dalla rappresentazione e che hanno un determinato oggetto, quali diletto, gioia, speranza, paura, angoscia, dolore. Qui si realizza una relazione più determinata e contemporaneamente più complessa, che possiamo definire di natura affettiva: l'intuizione di un pericolo, per esempio, è un contenuto che viene allo spirito pratico dall'esterno e con cui si instaura una relazione che è anche una reazione pratico-affettiva al pericolo che minaccia di distruggere il sentimento di sé. Questi sentimenti insorgono come risposte a determinate situazioni: sono quindi episodici e generano una relazione contingente con il mondo esterno. Vi sono infine quei sentimenti pratici che riguardano il diritto, la morale, l'eticità e la religione, ma anche vergogna e pentimento,⁸³ il cui contenuto è posto dal pensiero, dal razionale. Questi sentimenti, che con un'espressione di Gabriele Taylor possiamo definire “emozioni di autovaluta-

zione”,⁸⁴ permettono al soggetto di valutare le proprie esperienze emotive e gettano le basi per una vita di carattere morale.⁸⁵

Il sentimento pratico è quindi suscettibile di lasciarsi attivare dal bisogno e dall'opinione ma anche dalla ragione. Hegel non contrappone dunque il sentimento alla ragione, in quanto lo spirito pratico «ha certo il contenuto della ragione».⁸⁶ Ciò non toglie che il sentimento sia nella sfera del naturale, accidentale e soggettivo, anche se l'inadeguatezza espressa in queste qualità non è inerente al suo rapporto con la ragione, poiché ciò ricondurrebbe sulla via di una sua esorcizzazione. Piuttosto è nel suo radicarsi nella singolarità della situazione che va rintracciato il suo tratto essenziale. Se tagliare fuori la sfera del sentimento avrebbe l'effetto di una lobotomia dell'uomo, per Hegel non è neanche possibile isolare il sentimento dall'intelligenza e dal pensiero, poiché è solo per questo tramite che i sentimenti guadagnano la loro «verità» e «effettiva razionalità»:⁸⁷ perdono il loro carattere di contingenza e accidentalità, poiché si dirigono verso un oggetto che non può essere immediatamente ricondotto agli interessi e ai bisogni del singolo.

■ L'universo pulsionale dello spirito: impulso, inclinazione e passione

Nel sentimento pratico l'accordo tra bisogno ed esistenza, tra i sentimenti e i loro oggetti, è qualcosa che la volontà può trovare e sentire. Quando la volontà riconosce di dover porre da sé questo accordo, si sviluppa in impulso o, per dirla con Hegel in *Trieb*, un volere ancora naturale che, prendendo le mosse dall'avvertimento di una mancanza, si dà da sé la propria oggettivazione e soddisfazione. Il fatto che l'impulso sia pensato come una forma dell'intelligenza volente mostra che per Hegel non c'è cesura tra la dimensione pulsionale e razionale della volontà. Pertanto, nella traduzione di scopi soggettivi nell'oggettività, la dimensione pulsionale esprime tutto il complesso di moventi senza i quali l'individualità resterebbe inattiva. Ecco perché Hegel associa alla trattazione dell'impulso

quella delle inclinazioni e delle passioni, ossia *Neigungen* e *Leidenschaften*, offrendo un quadro ampio e variegato della sfera pulsionale.

Inclinazioni e passioni, come i sentimenti pratici, sono determinazioni immediate, molteplici e particolari che muovono dall'intelligenza volente: appartengono alla volontà «soggettiva, singola» e sono quindi affette da accidentalità; tuttavia anch'esse «hanno per base la natura razionale dello spirito». ⁸⁸ Il loro contenuto non è quindi altro dalla razionalità, ma ha una «razionalità *formale*»: ⁸⁹ il limite consiste nella forma da cui sono caratterizzate, che è quella dell'immediatezza. A distinguerle dal sentimento pratico è, al di là del loro specifico contenuto, una caratteristica formale: nelle inclinazioni e, soprattutto, nelle passioni – che ne rappresentano un caso specifico –, il soggetto ripone tutto il suo interesse, le sue energie, in una determinata particolarità. È così che le passioni forniscono al soggetto l'energia motrice, determinando quindi tutto ciò che egli si propone come scopo da realizzare: «senza passione non si è compiuto né si può compiere nulla di grande». ⁹⁰

Di conseguenza, una morale come quella kantiana, che inveisce contro la forma della passione, è morta e ipocrita: le passioni, come anche le inclinazioni, a causa dell'elemento formale, costituiscono semplicemente la natura dell'uomo. ⁹¹ Non ha senso quindi, a livello della considerazione psicologica, chiedersi quali inclinazioni o passioni siano buone o malvagie. Solo nella loro oggettivazione, quindi nella sfera etica, è possibile attingere il loro vero contenuto e dare loro una valutazione di ordine morale o giuridico.

■ La scelta e l'arbitrio

Impulsi, inclinazioni e passioni muovono il soggetto nella realizzazione dei suoi scopi, ma sono molteplici e possono anche collidere tra loro. Davanti all'universo pulsionale, lo spirito pratico deve essere in grado di porsi come principio che conferisce ordine e unità alla molteplicità contraddittoria di impulsi e inclinazioni, affinché la tendenza all'autodeter-

minazione trovi un'effettiva realizzazione.

Questa possibilità è rappresentata dalla «volontà riflettente», una volontà cui fa da supporto una razionalità calcolatrice e che è manifestazione dell'arbitrio. La volontà, «pensante e libera in sé», ⁹² prendendo le distanze da ciò che è dato immediatamente, deve orientare secondo i suoi scopi la corrente pulsionale: confrontando tra loro impulsi e inclinazioni, calcolando da quali può trarre maggior soddisfazione, deve scegliere cosa perseguire e in cosa trovare appagamento, e in ciò supera l'immediatezza della volontà naturale. L'uomo quindi, anche quando agisce seguendo gli impulsi naturali, non è determinato passivamente da essi, ma opera attivamente una scelta: «stimoli, desideri, impulsi ha anche l'animale; ma l'animale non ha volontà e deve ascoltare lo stimolo [...]. Ma l'uomo resta al disopra degli stimoli, [...] e li può determinare e porre come suoi». ⁹³

Negli anni Settanta del Novecento, lo studio di James Averill, Richard S. Lazarus e Edward M. Opton Jr. ⁹⁴ così come le ricerche di Carroll E. Izard ⁹⁵ e di Silvan S. Tomkins ⁹⁶ hanno sottolineato il ruolo essenziale che le emozioni svolgono nei processi di interazione e adattamento all'ambiente. Diversamente dagli animali regolati da istinti, le creature dotate di emozioni rispondono agli stimoli ambientali non secondo schemi fissi, ma con la variabilità che deriva dal tener conto dei fattori personali e situazionali di volta in volta associati all'evento considerato.

Una volta che i sentimenti si integrano con la volontà riflettente, fungono da giudizi e valutazioni sul mondo e sull'essere nel mondo, spingendo conseguentemente il soggetto all'azione. Tale azione ha a suo fondamento il sentimento del piacevole e dello spiacevole ed è determinata da un insieme di inclinazioni e passioni, in cui si manifesta l'interesse del soggetto per ciò che è da compiere e da cui si aspetta soddisfazione. Il darsi oggettivo dell'azione presuppone però il riconoscersi della volontà come libera e razionale, il che avviene quando non persegue scopi particolari ma, accogliendo in sé le

energie connesse con impulsi, inclinazioni e passioni, le integra con la ragione. Lo spirito diviene così finalmente libero, unità di intelligenza e volontà.

■ Conclusioni

La delineazione delle caratteristiche fondamentali e la puntuale differenziazione offerta da Hegel tra diversi tipi di sensazioni prima e di sentimenti poi, permette di ricostruire quella che non a torto può essere definita la *Theorie des Gefühls* hegeliana. Ciò che questa articolata “teoria” suggerisce è il ruolo fondamentale ricoperto dalla sfera pulsionale nel processo di sviluppo che conduce l’anima naturale a riconoscersi come volontà pensante. Quel che però possiede un carattere maggiormente innovativo nella “teoria” hegeliana e che, di conseguenza, è rilevante per le contemporanee riflessioni sulle emozioni – le quali colgono ragione ed emozione nella loro complementarità rispetto al loro fine, che è quello di assistere l’uomo nelle innumerevoli scelte che il vivere di per sé comporta – è che la contrapposizione tra razionalità e sentimento non ha per Hegel ragion d’essere. I sentimenti non sono infatti, secondo Hegel, né irrazionali né biologicamente primitivi,⁹⁷ bensì fenomeni psichici complessi o, per dirla con Klaus R. Scherer, multifattoriali, che constano di una valutazione della situazione che il soggetto fa in rapporto al proprio benessere e alla propria soddisfazione, di un’attivazione fisiologica dell’organismo a cui segue l’espressione delle risposte emotive e la preparazione all’azione.⁹⁸

Per Hegel le funzioni cognitive e quelle affettive si sviluppano, come ha evidenziato Jason J. Howard, in un rapporto dialettico stretto, ricco di anelli di retroazione sia interni che esterni al soggetto, che implementa e al contempo raffina le sue potenzialità.⁹⁹ Nei §§400-401 Hegel suggerisce che i sentimenti debbano essere compresi nel loro sviluppo, a partire dalle considerazioni psicofisiologiche concernenti la somatizzazione delle sensazioni. Nonostante i sentimenti affon-

dino le loro radici nei meccanismi di feedback neurologico, il loro carattere involontario viene attenuato dall’insorgere della volontà, che è fondamentale per il processo di soggettivazione dello spirito.

Lungo questo itinerario Hegel differenzia tra mere sensazioni e la loro somatizzazione – poiché, come scrive Joseph LeDoux, richiamandosi a William James, «è difficile immaginare delle emozioni in assenza della loro espressione fisica»¹⁰⁰ – e quei sentimenti pratici, di cui Hegel offre un’articolata tassonomia fondata sul tipo di dover essere istanziato, che molto si approssimano a ciò che oggi vengono definite “emozioni”. La connessione con l’intelligenza investe inoltre tutti i livelli del pratico: i sentimenti, il cui contenuto è dato dall’intuizione, dalla rappresentazione o anche dal pensiero; l’impulso, che è una forma dell’intelligenza volente; l’arbitrio e la scelta di un contenuto specifico, che non sarebbe possibile senza l’attività riflessiva. I sentimenti non sono quindi sostituiti dal pensiero concettuale nelle risposte al mondo, quanto piuttosto ci aiutano a rapportarci a esso.

Nelle pagine enciclopediche dedicate allo spirito soggettivo emerge così l’immagine di un soggetto che è vivente in quanto capace di sentire e desiderare; un soggetto concreto della conoscenza e dell’azione, che non è scisso tra sentimenti da un lato e razionalità dall’altro, ma che è la personificazione della volontà supportata dalla ragione. Tuttavia, al fine di cogliere la dimensione unitaria dell’uomo, di colui che sceglie, decide, agisce, l’intelletto deve «liberarsi dalla separazione, da lui stabilita in modo alquanto arbitrario, tra le facoltà dell’anima – il sentimento e lo spirito pensante – giungendo a rappresentarsi nell’uomo soltanto *una* ragione nel sentimento, nella volontà e nel pensiero».¹⁰¹ Solo così si comprenderà che nessuna delle dimensioni dell’umano – quella appetitiva, quella intellettuale e quella emotiva – può venire meno senza produrre con ciò o una conoscenza inerte o una motilità impulsiva priva d’indirizzo. Ed è proprio in virtù di questa immersione nel reale che il programma hegeliano risulta ancora og-

gi particolarmente attuale, anche per chi considera le basi filosofiche delle neuroscienze.

Note

¹ Sulle principali posizioni cfr. A.O. RORTY (ed.), *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley 1980; R.C. SOLOMON, C. CALHOUN (eds.), *What Is an Emotion: Classical Readings in Philosophical Psychology*, Oxford University Press, Oxford (NY) 1984; P. GOLDIE (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, Oxford (NY) 2009; S.A. DÖRING (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009.

² Per una panoramica sugli studi psicologici cfr. V. D'URSO, R. TRENTIN (a cura di), *Psicologia delle emozioni* (1988), Il Mulino, Bologna 1990² e J. PLAMPER, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Siedler Verlag, München 2012. In ambito neuroscientifico si vedano quantomeno A.R. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Grosset/Putnam, New York 1994 (tr. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, traduzione di F. MACALUSO, Adelphi, Milano 1995) e J.E. LE DOUX, *The Emotional Brain*, Simon & Schuster, New York 1996 (tr. it. *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, traduzione di S. COYAUD, Baldini e Castoldi Dalai, Milano 1998).

³ A.M. ISEN, *Toward understanding the Role of Affect in Cognition*, in: R.S. WYER, K.T. SRULL (eds.), *Handbook of Social Cognition*, vol. III, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1984, pp. 179-236.

⁴ Cfr. K.T. STRONGMAN, *The Psychology of Emotion*, Wiley & Sons, New York 1987.

⁵ Prendo in prestito questa espressione da Adriaan Peperzak (cfr. A.T. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, p. 364 nota 16). Parlare, in riferimento a Hegel, di "teoria delle emozioni" è infatti scorretto, in quanto *Emotion* è un termine che, al tempo in cui il filosofo scriveva, non apparteneva al lessico della lingua tedesca, come testimonia il fatto che non era presente nel *Deutsches Wörterbuch* (1854-1971), la monumentale opera dei fratelli Jacob e Wilhelm Grimm: cfr. J. GRIMM, W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, 33 voll., Hirzel, Leipzig 1854-1971 (Na-

chr. Dtv, München 1999).

⁶ Tra gli studi che hanno indagato il ruolo della sensazione e del sentimento nel pensiero hegeliano ricordo M. GREENE, *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, Nijhoff, The Hague 1972; K. PAHL, *Tropes of Transport: Hegel and Emotion*, Northwestern University Press, Evanston 2012; P. REDDING, *The Logic of Affect*, Cornell University Press, Ithaca 1999; J. RUSSON, *Emotional Subjects: Mood and Articulation in Hegel's Philosophy of Mind*, in: «International Philosophical Quarterly», vol. XLIX, n. 1, 2009, pp. 41-52; J.J. HOWARD, *Hegel on the Emotions. Coordinating Form and Content*, in: D.S. STERN (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, Albany (NY) 2013, pp. 71-86; F. SANGUINETTI, *La teoria hegeliana della sensazione*, Verifiche, Trento 2015; L. CORTI, *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Pendragon, Bologna 2016. Altri lavori saranno indicati in seguito.

⁷ Tra i molti contributi dedicati a questa parte del sistema rimando ai recenti M. INWOOD, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford (NY) 2010; D.S. STERN (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit.; A. ARNDT, P. CRUYSSBERGHS, A. PRZYLEBSKY, *Hegel-Jahrbuch 2010. Geist? Erster Teil*, vol. I, Akademie Verlag, Berlin 2010, pp. 174-240; D. STEDEROTH, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Bericht*, Akademie Verlag, Berlin 2001; S. HERMANN-SINAI, L. ZIGLIOLI (eds.), *Hegels Philosophical Psychology*, Routledge, New York 2016. Ulteriori studi saranno indicati nel corso del testo.

⁸ Faccio riferimento ai corsi del 1822 e del 1825, seguendo le *Nachschriften* di H.G. Hoto e K.G.J. von Griesheim (cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: *Gesammelte Werke*, vol. XXV/1, hrsg. von C.J. BAUER, Meiner, Hamburg 2008, pp. 1-144 e 145-544), e al corso del 1827/28, seguendo la *Nachschrift* di J.E. Erdmann: cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. XIII, hrsg. von F. HESPE, B. TUSCHLING, Meiner, Hamburg 1994 (tr. it. *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. BONITO OLIVA, Guerini e Associati, Milano 2000).

⁹ Al fine di rendere il testo più accessibile si è scelto di rendere in italiano i termini chiave con cui Hegel di volta in volta nomina le varie componenti della “sfera affettiva”, ossia l’insieme di sensazioni (*Empfindungen*), sentimenti (*Gefühle*), sentimenti pratici (*praktische Gefühle*), impulsi (*Trieb*), inclinazioni (*Neigungen*) e passioni (*Leidenschaften*). Laddove ciò può essere utile a una più puntuale comprensione del discorso, accanto alla traduzione italiana farò riferimento anche ai termini originali usati dal filosofo.

¹⁰ N.H. FRIJDA, *Teorie recenti sulle emozioni*, in: V. D’URSO, R. TRENTIN (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, cit., pp. 19-45, qui p. 44.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: *Gesammelte Werke*, vol. XX, hrsg. von W. BONSIENEN, H.-C. LUCAS, Meiner, Hamburg 1992, §401 *ann.*, p. 400 (tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann*, 3 voll., a cura di V. VERRA, A. BOSI, UTET, Torino 2000, §401 *ann.*, p. 164). Con le abbreviazioni *ann.* e *agg.* si indicheranno rispettivamente le annotazioni e le aggiunte ai paragrafi enciclopedici. Queste ultime, che, non essendo opera di Hegel, vanno usate con cautela, sono incluse nella traduzione italiana dell’opera. Le aggiunte alla filosofia della natura sono state recentemente pubblicate in edizione critica nei *Gesammelte Werke*: cfr. G.W.F. HEGEL, *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel’s Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Zweiter Theil, herausgegeben von D. Carl Ludwig Michelet, Berlin 1842, Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, in: *Gesammelte Werke*, vol. XIV/3, hrsg. von N. HEBING, Meiner, Hamburg 2016, pp. 1167-1616; l’edizione critica delle aggiunte alla filosofia dello spirito è invece la seguente: G.W.F. HEGEL, *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel’s Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Theil, Die Philosophie des Geistes, herausgegeben von Dr. Ludwig Boumann, Berlin, 1845, Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, (1845)*, in: *Gesammelte Werke*, vol. XXV/2, hrsg. von C.J. BAUER, Meiner, Hamburg 2011, pp. 919-1117.

¹² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., §400 *ann.*, 397 (p. 160).

¹³ Cfr. R.D. WINFIELD, *The Living Mind. From Psyche to Consciousness*, Rowman & Littlefield, Plymouth 2011, p. 109.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., §403 *ann.*, p. 402 (p. 183).

¹⁵ La questione della «comunione tra anima e corpo» è da Hegel affrontata nel §389 dell’*Enzyklopädie* (1830).

¹⁶ Cfr. L. ILLETTERATI, P. GIUSPOLI, G. MENDOLA, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 233-260.

¹⁷ Cfr. M.C. BENEDETTI, *Naturalità e corporeità nella filosofia di Hegel*, in: «Etica & Politica», vol. XIII, n. 2, 2011, pp. 139-155; D. WANDSCHNEIDER, *Anfänge des Seelischen in der Natur*, in: M.J. PETRY (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987, pp. 443-475; L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.

¹⁸ Per un approfondimento su questi temi cfr. L. ILLETTERATI, *Vita e organismo nella Filosofia della Natura*, in: F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell’“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento, 1995, pp. 337-427; K.H. ILTING, *Hegels Philosophie des Organischen*, in: M.J. PETRY (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, cit., pp. 349-376.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., §351, p. 352 (p. 448).

²⁰ Cfr. L. ILLETTERATI, *Vita e organismo*, cit., p. 399 e K.H. ILTING, *Hegels Philosophie des Organischen*, cit., pp. 361-362.

²¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., §359, p. 358 (p. 480).

²² La capacità di sentire la mancanza è da attribuire unicamente alla soggettività animale e non all’organismo vegetale, poiché solo il primo è un grado di sentirsi. Ecco perché Hegel può affermare che «provare dolore è dunque un privilegio delle nature superiori», cfr. *ivi*, §359 *agg.*, p. 1552 (p. 483).

²³ *Ivi*, §360 *ann.*, p. 361 (p. 484).

²⁴ Sul rapporto, in Hegel, tra la filosofia della natura organica e la biologia rimando a D. VON ENGELHARDT, *Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie*, in: R.P. HORSTMANN, M.J. PETRY (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 121-137; O. BREIDACH, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982; A. DE CIERI, *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Luciano, Napoli 2002; Ead., *La filosofia dell’“organico” in Hegel*, in: «Atti dell’Accademia

di Scienze Morali e Politiche», vol. LXXXIX, 1978, pp. 345-383.

²⁵ Un'accurata analisi del concetto di teleologia nel sistema hegeliano è lo studio di F. MICHELINI, *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in: L. ILLETTERATI, F. MICHELINI (eds.), *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Ontos Verlag, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick 2008, pp. 75-96.

²⁶ Sul rapporto tra Hegel e Aristotele si vedano, tra gli altri, F. CHIEREGHIN, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000; F. CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in: F. CHIEREGHIN (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche*, cit., pp. 213-247; A. FERRARIN, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa 1990; T. ROSSI LEIDI, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroé)*, in: G. RINALDI, T. ROSSI LEIDI (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Aracne Editrice, Roma 2012, pp. 185-204.

²⁷ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. MOVIA, Bompiani, Milano 2001, II, 1, 412 a, 17-21, p. 115.

²⁸ «L'anima e il corpo formano l'animale. È quindi manifesto che l'anima [...] non è separabile dal corpo, giacché l'attività di alcune sue parti è l'atto delle corrispondenti parti del corpo» (*ivi*, II, 1, 413 a, 4-6, p. 119).

²⁹ L'introduzione nell'uso linguistico di questo termine si deve a P.S. CHURCHLAND, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind-Brain*, MIT Press, Cambridge (MA) 1989.

³⁰ La relazione anima-corpo o, se preferiamo, mente-corpo, è stata oggetto dell'interesse di alcuni studi importanti su Hegel, tra cui M. WOLFF, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, §389, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1992; R. WINFIELD, *Hegel's Solution to the Mind-Body Problem*, in: S. HOULGATE, M. BAUR (eds.), *A Companion to Hegel*, Blackwell, Oxford 2011, pp. 227-242; A. NUZZO, *Anthropology, Geist and the Soul-Body Problem. The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 1-17; I. TESTA, *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in: *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, cit., pp. 19-35; S. ACHELLA, *Un "mistero incomprensibile": il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in: «Etica & Politica», vol. XIV, n. 2, 2012, pp. 8-27. Siamo anche debitori nei confronti dei contributi di F. CHIEREGHIN, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della*

logica e della mente, Il Poligrafo, Padova 2004; S. FUSELLI, *Diritto, neuroscienze, filosofia. Un itinerario*, Franco Angeli, Milano 2014; W. NEUSER, P. STEKELER-WEITHOFER (Hrsg.), *Natur und Geist*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2016.

³¹ Cfr. F.J. VARELA, E. ROSCH, E. THOMPSON, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991 (tr. it. *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, traduzione di I. BLUM, Feltrinelli, Milano 1992); G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999 e N. SIMONETTI, *La mente incorporata: la lezione di J. Kim sino ai neuroni specchio*, Aracne Editrice, Roma 2012.

³² Per una panoramica sull'idea di organismo come unità integrata all'interno del pragmatismo americano cfr. M. JOHNSON, *Mind Incarnate: From Dewey to Damasio*, in: «Daedalus», vol. CXXXV, n. 3, 2006, pp. 46-54.

³³ Cfr. A.R. DAMASIO, *Descartes' Error*, cit.

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §401 *ann.*, p. 400 (p. 164).

³⁵ M. WOLFF, *Das Körper-Seele-Problem*, cit., p. 191.

³⁶ Cfr. T. LITT, *Strukturpsychologisches bei Hegel*, in: «Neue Psychologische Studien», vol. XII, n. 2, 1934, pp. 41-50, qui p. 45; J. VAN DER MEULEN, *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, in: «Hegel-Studien», vol. II, 1963, pp. 251-274, qui p. 258. La concezione hegeliana di una fisiologia psichica richiama alla mente le pagine delle *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*, laddove Thure von Uexküll nota che quando siamo in preda a un sommovimento emotivo ci accorgiamo improvvisamente di avere un corpo, nel quale batte un cuore o si stringe uno stomaco. Esiste anzi, parafrasando von Uexküll, una conoscenza assai precisa di come il corpo, versando in vari stati di eccitazione emotiva, si renda palese al soggetto. Questa scienza, che definisce "fenomenologia degli affetti", ottiene inoltre un interesse scientifico nell'ambito della medicina psicosomatica e in relazione al problema dei disturbi psicosomatici (cfr. T. VON UEXKÜLL, *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*, Rowohlt, Hamburg 1963, pp. 156-157).

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §401 *agg.*, pp. 1000-1001 (pp. 173-174).

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen (1827/1828)*, cit., p. 84 (p. 167).

³⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §401 *agg.*, p. 1000 (p. 173).

⁴⁰ *Ivi*, §401 *agg.*, p. 999 (p. 172).

⁴¹ Nessuno direbbe «voglio arrabbiarmi» o «voglio ridere», quanto piuttosto «mi sto arrabbiando», «mi viene da ridere». Certamente tali stati emotivi possono essere prodotti volontariamente, quindi simulati. In questo caso però non si somatizzeranno e, non venendo di conseguenza “sentiti”, saranno per così dire “irreali”.

⁴² *Ivi*, §401 *agg.*, p. 999 (p. 172).

⁴³ John Macmurray osserva che non abbiamo motivi per credere che un neonato distingua una sensazione di dolore da una sensazione di malessere o di fame (cfr. J. MACMURRAY, *Persons in Relation*, Humanity Books, Amherst (NY) 1999, p. 57).

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §447 *agg.*, p. 1094 (p. 299).

⁴⁵ *Ivi*, §404 *ann.*, p. 403 (p. 184).

⁴⁶ *Ivi*, §403 *ann.*, p. 401 (p. 182). Nell’aggiunta al § 453 Hegel descrive l’intelligenza razionale come un «pozzo notturno nel quale è custodito un mondo d’infinita immagini e rappresentazioni, senza che queste emergano nella coscienza»: *ivi*, §453 *ann.*, p. 446 (p. 310).

⁴⁷ *Ivi*, §447 *ann.*, p. 444 (p. 299).

⁴⁸ Damasio tratta invece quelli che definisce *feelings* come qualcosa che riguarda «in primo luogo il corpo», e che ci dà «la cognizione del nostro stato muscoloscheletrico e viscerale»: A.R. DAMASIO, *Descartes’ Error*, cit., p. 159 (p. 227).

⁴⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §407, pp. 411-412 (p. 217).

⁵⁰ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I: Einleitung. Der Begriff der Religion*, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. III, hrsg. von W. JAESCHKE, Hamburg, Meiner 1983, p. 286 (tr. it. *Lezioni di filosofia della religione I. Parte I: Introduzione. Il concetto della religione*, traduzione di S. ACHELLA, R. GARAVENTA, Guida, Napoli 1999, p. 327).

⁵¹ Cfr. E.M. STERNBERG, *The Balance Within: The Science Connecting Health and Emotions*, W.H. Freeman and Company, New York 2001, p. 16.

⁵² J. MACMURRAY, *The Self as Agent*, Humanity Books, Amherst (NY) 1991, pp. 121-122. Una “sensazione motrice” non è, secondo Macmurray, una sensazione di movimento, che implicherebbe la distinzione del movimento dalla sensazione. Similmente, tale sensazione, seleziona la direzione del movimento senza che si abbia coscienza di questa scelta.

⁵³ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §409, p. 414 (p. 238).

⁵⁴ *Ivi*, §410 *ann.*, p. 417 (p. 240).

⁵⁵ *Ivi*, §410, p. 415 (p. 238).

⁵⁶ *Ivi*, §410, p. 416 (p. 239).

⁵⁷ Cfr. R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan, New York 2010, p. 12.

⁵⁸ In maniera simile Darwin osserva che nei nervi «usati abitualmente» si produce una «qualche modificazione fisica»: cfr. C. DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), The University of Chicago Press, Chicago 1965, p. 29 (tr. it. *L’espressione delle emozioni. Edizione definitiva a cura di Paul Ekman*, traduzione di F. BIANCHI BANDINELLI BARANELLI, I. BLUM, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 71). Recenti ricerche suggeriscono che determinate risposte date dall’organismo all’ambiente circostante, possono diventare, se importanti per la sua autoconservazione, caratteri geneticamente assimilati (cfr. E.E. HARRIS, *The Foundations of Metaphysics in Science*, Allen and Unwin, London 1965, pp. 242-247).

⁵⁹ Mediante l’abitudine, secondo Darwin, alcune azioni inizialmente eseguite coscientemente possono divenire atti e movimenti riflessi, compiuti senza che il soggetto ne abbia coscienza: cfr. C. DARWIN, *The Expression of the Emotions*, cit., pp. 35 e 39 (pp. 76 e 81).

⁶⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §410 *ann.*, p. 417 (p. 241). Werner Haisch individua un collegamento tra il concetto di abitudine hegeliano e quello di condizionamento avanzato dalla psicologia comportamentale. Il condizionamento classico – che secondo Haisch corrisponderebbe a ciò che Hegel definisce «indurimento» e «indifferenza nei confronti dell’appagamento» – consiste nel fatto che, attraverso una ripetuta correlazione tra riflessi incondizionati e un altro stimolo, il riflesso può essere attivato anche solo da quest’ultimo: in tal caso si ha un riflesso condizionato. Il condizionamento operante – che corrisponderebbe all’abilità hegeliana – riguarda invece, secondo Haisch, quel processo che rende abituali forme comportamentali che hanno riscontrato un esito positivo e che B.F. Skinner definisce “rinforzi” (cfr. W. HAISCH, *Der Versuch einer Neuformulierung von Hegels “Anthropologie” auf dem Hintergrund der modernen psychologischen Wissenschaften*, S.n., München 1977, p. 176).

⁶¹ La ripetizione rende tali azioni una «routine aproblematica» che consta di una «conoscenza di fondo aproblematica» trasformata in «disposizioni inconsce»: cfr. K. POPPER, J.C. ECCLES,

The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism (1977), Routledge, London 1998, p. 134 (tr. it. *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza, cultura*, traduzione di B. CONTINENZA, Armando Editore, Roma 1981, pp. 166-167).

⁶² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §410 *ann.*, p. 416 (p. 239) e ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in: *Etiche di Aristotele*, a cura di L. CAIANI, UTET, Torino 1996, II, 1, 1103 a 20 – 1103 b 25, pp. 220-222. La differenza tra le risposte abituali a stimoli ricorrenti e le reazioni istintuali sta nel fatto che le prime sono apprese in seguito a ripetute sensazioni mentre le ultime sono innate. Ciò significa che un'abitudine, diversamente dall'istinto, può essere modificata o eliminata (cfr. J. MACMURRAY, *The Self as Agent*, cit., p. 161).

⁶³ G.M. EDELMAN, *Second Nature. Brain Science and Human Knowledge*, Yale University Press, New Haven and London 2006, p. 164 (tr. it. *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, traduzione di S. FREDIANI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 62 nota 11).

⁶⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §410 *ann.*, p. 418 (p. 241). Questa libertà nell'esercizio dell'attenzione può avere anche forme patologiche, come nel caso della monomania (cfr. V.S. RAMACHANDRAN, *A Brief Tour of Human Consciousness*, Pi Press, New York 2004, pp. 53-54).

⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §410 *agg.*, p. 1058 (p. 245).

⁶⁶ *Ivi*, § 411, p. 419 (p. 246).

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ R.D. WINFIELD, *The Living Mind*, cit., p. 133.

⁶⁹ Cfr. C. DARWIN, *The Expression of the Emotions*, cit., p. 50 (p. 91).

⁷⁰ *Ivi*, pp. 13-14 (p. 55). I movimenti espressivi, innati secondo Darwin, furono «in origine [...] compiuti volontariamente per uno scopo ben definito», quale sfuggire a un pericolo, ecc. Questa tesi può conciliarsi col fatto che tali espressioni sono osservabili anche in soggetti quali neonati, ciechi e malati mentali, solo se si ammette che sono ereditate: cfr. *ivi*, p. 352 (p. 379). Spiega Corti che «mentre il bambino (e/o l'animale) si ferma alla sensazione, l'individuo prosegue, articolando la propria vita mentale in una serie di attività che, se prese tutta assieme, ci rendono capaci di elaborare ulteriormente il dato sensibile, formando così le condizioni necessarie per una cognizione in senso completo» (L. CORTI, *Pensare l'esperienza*, cit., p. 102).

⁷¹ Darwin, nel paragrafo dedicato all'enunciazione

del «principio delle abitudini associate utili», spiega come, in virtù dell'abitudine, si sia portati, in presenza di un determinato stato d'animo, a ripetere determinati movimenti che a tale stato d'animo sono associati, anche se in quel preciso istante non hanno un'utilità (C. DARWIN, *The Expression of the Emotions*, cit., pp. 28 ss. (p. 70 ss.)).

⁷² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §411 *agg.*, p. 1062 (p. 250).

⁷³ Cfr. *ivi*, §411 *agg.*, p. 1062 (p. 250).

⁷⁴ *Ibidem*. Ciò che distingue l'espressione fisiognomica dall'abitudine può essere chiarito riferendosi alla differenza che sussiste, secondo Hegel, tra la posizione eretta e il portamento. La posizione eretta è un'espressione della volontà di tenersi ritti in piedi che, divenuta abituale, è compiuta senza bisogno d'ulteriore sforzo di volontà e lo stesso vale per il camminare: cfr. *ivi*, §410 *ann.*, p. 418 (p. 241). Nel portamento invece si rivela «l'elemento spirituale» di un soggetto, il quale esprime la sua individualità in un particolare modo di stare in piedi e di camminare: cfr. *ivi*, §411 *agg.*, p. 1060 (p. 248). Sull'espressione del soggetto nel modo di camminare v. R. POKORNY, *Über das Wesen des Ausdrucks. Mit besonderer Behandlung des Ausdrucks im menschlichen Gang*, Kindler, München 1974, pp. 90 ss.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁷⁶ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §411 *ann.*, p. 420 (p. 246).

⁷⁷ *Ivi*, §411 *agg.*, p. 1063 (p. 251).

⁷⁸ Cfr. R. POKORNY, *Über das Wesen des Ausdrucks*, cit., pp. 52 ss.

⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §412, p. 421 (p. 251).

⁸⁰ A.R. DAMASIO, *Descartes' Error*, cit., p. 159 (p. 227).

⁸¹ Cfr. R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotions* (1987), MIT Press, Cambridge (MA) 1990, p. 337.

⁸² Sulla presenza del «dover essere» come tensione che informa di sé tutti i momenti in cui si realizza lo spirito pratico cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §470, p. 467 (p. 339).

⁸³ Cfr. *ivi*, §472 *agg.*, p. 1115 (p. 344).

⁸⁴ Cfr. G. TAYLOR, *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Clarendon Press, New York 1985.

⁸⁵ Cfr. A. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 26.

⁸⁶ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §471, p. 467 (p. 340).

⁸⁷ *Ivi*, §471 *ann.*, p. 468 (p. 341).

⁸⁸ *Ivi*, §474, p. 471 (p. 346).

⁸⁹ *Ivi*, §474 *ann.*, p. 472 (p. 346).

⁹⁰ *Ivi*, §474 *ann.*, p. 471 (p. 346).

⁹¹ *Ivi*, §475 *ann.*, p.473 (p. 348).

⁹² *Ivi*, §476, p. 473 (p. 348).

⁹³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (1820), in: *Werke in zwanzig Bänden*, vol. VII, hrsg. von E. MOLDENHAUER, K.M. MICHEL, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, §11 *agg.*, p. 63 (tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le note alla filosofia del diritto*, traduzione di F. MESSINEO, A. PLEBE, Laterza, Bari 1954, §11 *agg.*, p. 306).

⁹⁴ J.R. AVERILL, R.S. LAZARUS, E.M. OPTON, *Towards a Cognitive Theory of Emotion*, in: M.B. ARNOLD (ed.), *Feelings and Emotions: The Loyola Symposium*, Academic Press, New York/London 1970, pp. 206-232.

⁹⁵ C.E. IZARD, *The Face of Emotions*, Appleton Century Crofts, New York 1971.

⁹⁶ S.S. TOMKINS, *Affect Theory*, in: P. EKMAN (ed.), *Emotion in the Human Face*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1982, pp. 353-395.

⁹⁷ James Averill spiega che l'idea per cui le emozioni siano biologicamente primitive è basata su un giudizio di valore riguardo a quella che noi pensiamo sia la funzione delle emozioni, il che implica tuttavia che queste vengano in qualche modo reificate, quindi considerate come qualcosa di dato biologicamente (cfr. J. AVERILL, *Emotion and Anxiety: Sociocultural, Biological, and Psychological Determinants*, in: *Explaining Emotions*, cit., pp. 37-72).

⁹⁸ K.R. SCHERER, *On the Nature and Function of Emotions: A Component Process Approach*, in: K.R. SCHERER, P. EKMAN (eds.), *Approaches to Emotion*, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1984, pp. 293-318 (tr. it. *La natura e le funzioni delle emozioni: un approccio componenziale multiprocessuale*, in: L. ANOLLI (a cura di), *Psicologia generale*, Cisalpino, Bologna 1996, pp. 105-130).

⁹⁹ J.J. HOWARD, *Changing the Landscape of Emotion through Hegel's Phenomenology*, in: «Parrhesia», vol. XIX, 2014, pp. 119-127, qui p. 124.

¹⁰⁰ J.E. LEDOUX, *The Emotional Brain*, cit., p. 40 (p. 44).

¹⁰¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie (1830)*, cit., §471 *ann.*, p. 468 (p. 341).