

Caterina Maurer

# Regioni del corpo o ragioni dello spirito? L'attualità della critica hegeliana alla fisiognomica e alla craniologia\*

## 1. *La lettura del corpo*

Fino a che punto la volontà umana può dirsi libera e fino a che punto, invece, i comportamenti del soggetto sono determinati dalla sua struttura biologica? Alla luce di questa domanda, oggi al centro di un vivace e controverso dibattito epistemologico impegnato a sondare i rapporti tra mente e corpo, coscienza e cervello, emozioni e la loro espressione, ci si propone di indagare il potenziale teorico delle obiezioni di Hegel alla fisiognomica del pastore protestante Johann Kaspar Lavater (1741-1801) e alla craniologia del medico e anatomista tedesco Franz Joseph Gall (1758-1828) in vista di una riflessione critica sugli esiti riduzionistici e deterministici cui giungono alcuni neuroscienziati e filosofi della mente contemporanei, persuasi che “noi siamo il nostro cervello” e, quindi, il nostro corpo.

\* Le opere di Hegel vengono citate con le seguenti abbreviazioni. *Enz 1830* = G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* [d'ora in poi *GW*], Bd. XX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830), hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992; per le aggiunte alla *Philosophie des Geistes* [contrassegnate con *Z*] si fa riferimento a *GW*, Bd. XXV/2: *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, hrsg. von C.J. Bauer, Meiner, Hamburg 2011, pp. 919-1117; per la traduzione italiana, comprensiva di aggiunte: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, Utet, Torino 1981-2002, vol. I. *Phä* = G.W.F. Hegel, *GW*, Bd. IX: *Die Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I. *VPG 1827-1828* = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, Bd. XIII: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, hrsg. von F. Hesse, B. Tuschling, Meiner, Hamburg 1994 (trad. it. di R. Bonito Oliva, *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28)*. Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter, Guerini e Associati, Milano 2000).

Bisogna però comprendere anzitutto l'attenzione che Hegel presta a queste pseudoscienze considerando, in primo luogo, la diffusione e l'impatto che esse hanno nell'Ottocento. Queste discipline possono essere considerate una sorta di "moda culturale" dell'epoca, poiché l'atteggiamento euristico che le contraddistingue è caratteristico di una peculiare forma di antropologia, che fiorisce alla fine del XVIII secolo in seno alla *Populärphilosophie*, e che aspira a conoscere l'interiorità dell'uomo anche tramite la sua figura fisica. Un ulteriore aspetto riguarda lo statuto epistemologico della psicologia, nello specifico l'idea che il metodo osservativo-descrittivo, caratteristico delle scienze naturali, debba essere applicato anche agli studi psicologici. Quando, messa da parte ogni ipotesi metafisica, questo approccio si volge all'osservazione dell'uomo, è il corpo a presentarsi come un campo d'analisi immediatamente osservabile. Inoltre, i coevi sviluppi della biologia e della fisiologia, spiegando a partire dal cervello le funzioni intellettive e affettive, sembrano garantire alla psicologia una solida base di partenza<sup>1</sup>.

Hegel entra in contatto con questa impostazione metodologica fin da giovane partecipando alle lezioni di psicologia tenute da Johann Friedrich Flatt (1759-1821) presso lo *Stift* di Tübinga. È però nella sezione della *Phänomenologie des Geistes* (1807) dedicata alla "ragione osservativa" (ossia all'osservazione "scientifico-naturale") che egli si dilunga in una critica del metodo d'indagine utilizzato dalla "psicologia osservativa", che nell'*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830) denomina "psicologia empirica"<sup>2</sup>. Il metodo osservativo, pur efficace per studiare la natura inorganica, esibisce secondo Hegel tutti i suoi limiti davanti alla finalità immanente della vita organica – che non può essere compresa con un apparato concettuale mutuato dalle scienze fisico-chimiche<sup>3</sup> – e, soprattutto, nello studio dell'interiorità del soggetto umano.

Applicato allo studio della mente, un simile metodo d'indagine prende le mosse dall'osservazione dei fenomeni e raggruppa le attività mentali sulla

<sup>1</sup> Cfr. S. Poggi, *La nascita della psicologia scientifica*, in P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza moderna e contemporanea*, 3 voll., Utet, Torino 1988, vol. II, 2, pp. 999-1021.

<sup>2</sup> L'itinerario attraverso cui Hegel giunge a determinare la struttura della propria "psicologia" nell'*Enzyklopädie* è segnato da un confronto critico con le scienze psicologiche a lui contemporanee (cfr. M. Quante, „Die Vernunft [...] unvernünftig aufgefasst“: Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft, in J. Kreuzer (hrsg. von), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, Wilhelm Fink, München 2010, pp. 35-65).

<sup>3</sup> L'ideale della "mera osservazione" quale base della ricerca scientifica rappresenta un elemento centrale nell'autocomprensione della scienza empirica dell'epoca (cfr. C. Ferrini, *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in «Esercizi filosofici», III (2008), pp. 1-8).

base delle loro caratteristiche; generalizzandole, le associa in classi e produce una lista in cui esse sono denominate come singole facoltà. Questa metodologia classificatoria costringe però lo psicologo empirico a postulare, in ultima istanza, una struttura non-empirica, una “cosa” (l’anima), da considerare come il soggetto delle diverse attività cognitive e facoltà, i cui effetti risulterebbero osservabili empiricamente. Emergerebbe così, secondo Hegel, l’immagine di una mente costituita quale aggregato di facoltà tra loro giustapposte, separabili e indipendenti le une dalle altre, che forniscono contributi isolati alla cognizione. Nella *Phänomenologie* Hegel utilizza la pregnante metafora del “sacco” in cui «possono stare insieme tali e tante cose così eterogenee e così accidentali l’una per l’altra», e reputa inaccettabile «prendere l’individualità consapevole in modo privo di spiritualità, prenderla come *singola* apparenza nell’elemento dell’essere», poiché «l’essenza di quella individualità è l’universale dello spirito»<sup>4</sup>. Una siffatta psicologia non può che avere un esito insoddisfacente: non riesce a cogliere la complessità della vita psichica e spirituale del soggetto, perdendo di vista il suo obiettivo, ed è anche poco interessante perché si limita a stilare un elenco delle varie facoltà trascurandone l’intimo nesso.

Sono proprio la fisiognomica e la craniologia, avanzando la pretesa d’indagare l’interiorità dell’uomo a partire rispettivamente dalla fisionomia e dalle protuberanze del cranio, a incarnare per Hegel l’esito estremo cui può approdare il metodo osservativo. Nella *Phänomenologie*, in cui queste pseudoscienze trovano il loro luogo topico di trattazione, Hegel osserva infatti come l’individuo si presenti contrassegnato da un’opposizione: per un verso è «attività libera», «movimento della coscienza» ma per l’altro è anche «il saldo essere di una realtà fenomenica»<sup>5</sup>, ossia corpo. Quest’ultimo può però essere concepito come il lato esterno dell’individualità da due punti di vista: nella sua immediatezza è qualcosa di congenito e, contemporaneamente, è lo strumento attraverso cui l’individuo opera e diviene quel che è. Inteso in questa duplice prospettiva, il corpo viene considerato dalla ragione osservativa quale espressione dell’essere psichico del soggetto. Essa interpreta cioè il rapporto tra interno ed esterno nei termini di una legge per cui l’esterno è «*espressione* dell’interno, dell’individuo posto come coscienza e come movimento»<sup>6</sup>. Per questo motivo la ragione osservativa, quando studia l’individualità agente, si limita osservarne il corpo senza soffermarsi sulle

<sup>4</sup> *Phä.*, p. 169 (trad. it., p. 253).

<sup>5</sup> *Ivi.*, pp. 171-172 (trad. it. mod., pp. 256-257).

<sup>6</sup> *Ivi.*, p. 172 (trad. it., p. 258).

azioni compiute volontariamente dal soggetto. Nello specifico fisiognomica e craniologia eleggono il volto e il cranio a terreno privilegiato d'indagine, ritenendo che le parti "superiori" del corpo consentano l'adito allo psichico.

## 2. La fisiognomica e la lettura dei lineamenti del volto

Uno dei principali teorici della fisiognomica è il pastore svizzero Johann Kaspar Lavater. Attingendo a una lunga tradizione fisiognomica egli espone nei monumentali *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe* (1775-1778), i principi teorici di quella che ritiene una vera e propria scienza dei rapporti tra esterno e interno<sup>7</sup>. Egli attribuisce infatti alla fisiognomica la capacità di cogliere l'interiorità di un uomo dai tratti somatici del volto e individua il fondamento della connessione tra questi due aspetti nel mistero dell'incarnazione, per cui il Dio invisibile si mostra nel volto visibile di Cristo. Quest'ultimo assurge a modello di ogni altra rappresentazione, motivo per cui Lavater concentra le sue indagini sul viso. Il rapporto di presupposizione reciproca tra anima e corpo comporta inoltre che, per Lavater, l'uomo non sia libero dalla propria conformazione fisica. La conformità alle leggi naturali è già inscritta nei lineamenti del volto, cosicché è possibile sapere in anticipo come un uomo, con una certa fisionomia, pensi e agisca.

È proprio la convinzione di poter "vedere" tramite i tratti fissi del viso l'anima<sup>8</sup> (o, come si direbbe oggi, la mente) di un soggetto, che Hegel mette in discussione nella *Phänomenologie*<sup>9</sup>. La fisiognomica istituirebbe un nesso causale tra i tratti caratteriali e psicologici e «il movimento e la forma del volto e della figura in generale»<sup>10</sup>. Secondo Hegel, questa connesio-

<sup>7</sup> Su Lavater e la storia della fisiognomica cfr. P. Getrevi, *Le scritture del volto. Fisiognomica e modelli culturali dal Medioevo ad oggi*, Franco Angeli, Milano 1991.

<sup>8</sup> J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und der Menschenliebe*, 4 Bde., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 2002, Bd. III, p. 293 (trad. it. parz. di M. de Pasquale, *Frammenti di fisiognomica per promuovere la conoscenza e l'amore dell'uomo*, a cura di G. Celli, Teoria, Roma 1989, p. 247).

<sup>9</sup> Sulla critica hegeliana a questa sezione cfr. M. Biscuso, *Hegel critico della fisiognomica*, in «Bollettino della Società filosofica Italiana», CXCII (2007), pp. 39-46.

<sup>10</sup> *Phä*, p. 175 (trad. it., p. 263). Con il riferimento ai "movimenti" del volto Hegel allude verosimilmente ai suoi tratti mobili, benché della patognomica non faccia mai esplicita menzione nella *Phänomenologie*. Gli stessi riferimenti, nella medesima opera, a Lichtenberg autorizzano a escludere che, nel 1807, Hegel ignori la distinzione tra fisiognomica e patognomica, segnata dalla disputa tra Lavater e Lichtenberg.

ne tra interno ed esterno, che Lavater basa su un fondamento ontologico-metafisico reputandola intuibile oggettivamente dal fisionomo, è però totalmente arbitraria. Richiamandosi polemicamente a Lavater, che presenta la fisiognomica come un linguaggio che, rispetto al parlato, consentirebbe una rappresentazione più accurata dell'animo<sup>11</sup>, Hegel paragona l'espressione esterna a un «linguaggio i cui suoni [...], lungi dall'essere la cosa stessa, le sono congiunti mediante il libero arbitrio, restando per essa accidentali»<sup>12</sup>. Problematica è la pretesa della fisiognomica di presentarsi come un sistema ordinato di segni: priva di un codice interpretativo che relazioni significante e significato, essa risulta un raggruppamento arbitrario di eventuali significanti con molteplici significati. La fisiognomica si muove quindi nell'ambito della mera opinione perché le sue presunte leggi mancano del grado di necessità indispensabile per conferirle uno statuto scientifico.

Come si mostrerà, Hegel non intende negare che la vita interiore di un soggetto possa esprimersi mediante le espressioni patognomiche e i tratti fisiognomici. Egli suggerisce piuttosto che essi sono segni fallibili dell'interiorità. Per dirla con Hegel, questi tratti e queste espressioni sono «solo un segno che, indifferente verso ciò di cui è segno, in verità nulla contrassegna; quel segno è all'individualità, tanto il suo volto, quanto la maschera che l'individualità può ben deporre»<sup>13</sup>.

La possibilità di alterare i tratti del volto per trasmettere una diversa immagine di sé induce Hegel ad affermare che la fisiognomica sottovaluta la libertà umana. Egli scrive infatti che «in questa apparenza l'interno è certo un *visibile* invisibile, senza che però sia collegato all'apparenza stessa; esso può ben essere anche in un'altra apparenza, come del resto nella medesima apparenza può esservi un altro interno»<sup>14</sup>. Per questo motivo avrebbe ragione Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) ad affermare che, «supposto che il fisiognomista abbia colto una sola volta l'uomo, basterebbe prendere una decisione risoluta per rendersi di nuovo incomprensibili per millenni»<sup>15</sup>. Professore di fisica all'Università di Göttingen e agguerrito critico di Lavater, Lichtenberg è convinto che, per interpretare l'interiorità di un individuo, si debbano indagarne la mimica, i gesti e soprattutto le azioni.

È proprio questa convinzione che Hegel apprezza particolarmente. Secondo il filosofo, per la fisiognomica l'intenzione del soggetto agente «avrebbe la

<sup>11</sup> Cfr. J.C. Lavater, *op. cit.*, Bd. II, p. 97.

<sup>12</sup> *Phä*, p. 174 (trad. it., p. 260).

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 176 (trad. it., p. 264).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

sua estrinsecazione vera» nella «propria figura [corporea]», mentre «nell'atto questo interno avrebbe la sua estrinsecazione più o meno *inessenziale*»<sup>16</sup>. La risposta più adeguata all'affermazione del fisionomo: «tu, è vero, agisci da persona per bene; ma io vedo dal tuo aspetto che ti fai forza e che in cuor tuo sei un birbante»<sup>17</sup> sarebbe quindi un ceffone, che alterandogli i lineamenti del viso gli dimostrerebbe che questi non sono il suo vero in-sé. In modo analogo Hegel suggerisce di rompere la testa a chi pretende di leggere l'interno di un uomo a partire dal cranio. Secondo il filosofo, «il *vero essere* dell'uomo è il *suo atto*»<sup>18</sup>: il suo mondo interiore si esprime nel suo agire volontario, ed è in base a questo che va giudicato. Infatti, se l'uomo può sempre mascherare ciò che prova impedendo che dall'osservazione del suo volto si riesca a leggere il suo animo, egli rivela se stesso nelle azioni che compie e che si realizzano in uno spazio sociale.

### 3. *La craniologia e il determinismo psichico*

La dottrina organologica del medico tedesco Franz Joseph Gall, che Hegel chiama polemicamente “craniologia” o “cranioscopia”<sup>19</sup>, viene descritta nella *Phänomenologie* quale esito estremo della fisiognomica. Oggi nota come “frenologia”, questa pseudoscienza si presenta come il versante scientifico della fisiognomica, benché Gall prenda apertamente le distanze da Lavater e si accosti sempre più alla fisiologia cerebrale. Egli considera infatti la pretesa di inferire il carattere umano dai lineamenti del volto priva di basi anatomiche e fisiologiche e, quindi, incapace di fornire fondamenti scientifici alle proprie affermazioni.

Nel suo programma scientifico, scritto in forma di lettera aperta nel 1798, Gall spiega come le diverse facoltà e le conseguenti caratteristiche psichi-

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 177 (trad. it. mod., p. 265).

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 178. (trad. it., p. 267). Hegel riprende un aforisma tratto da G.Ch. Lichtenberg, *Über Physiognomik wider Physiognomen*, hrsg. von F. Aerni, Aerni Verlag, Waldshut-Tiengen 1996, p. 27 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Sulla fisiognomica; contro i fisionomi*, in *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica. Un dibattito settecentesco*, Il poligrafo, Padova 1991, p. 101).

<sup>18</sup> *Phä*, p. 178. (trad. it. mod., p. 267).

<sup>19</sup> Il termine “craniologia” compare diffusamente negli scritti di Hegel mentre “cranioscopia” solo nel § 411 dell'*Enzyklopädie*. Il termine “frenologia”, mai impiegato né da Gall né da Hegel, viene coniato nel 1815 dal medico inglese Thomas I.M. Forster (1789-1860), successivamente ripreso dal discepolo di Gall, Johann Kaspar Spurzheim (1776-1832), e definitivamente introdotto nella letteratura specialistica internazionale dal frenologo scozzese George Combe (1788-1858).

che individuali possiedano una specifica localizzazione in diversi “organi” posti sulla superficie cerebrale (di qui il termine “organologia”)<sup>20</sup>. A questi organi, più o meno sviluppati, corrisponderebbero protuberanze (le cosiddette “bozze”) più o meno pronunciate sulla scatola cranica. Sarebbe così possibile, mediante l’osservazione e la palpazione del cranio, indagare le corrispondenti iper- e ipotrofie della superficie corticale e, conseguentemente, i caratteri dell’individuo. Gall abbozza quindi un embrionale progetto di correlazione tra mente e cervello, considerando quest’ultimo – e questa è un’intuizione importante – un aggregato di organi dotati di una specifica facoltà psicologica<sup>21</sup>. Gli organi rappresentano la condizione materiale che rende possibile la manifestazione delle facoltà, la cui combinazione e differente distribuzione spiega le diversità caratteriali, credute innate. Secondo Gall gli organi cerebrali, esprimendo necessariamente il carattere e le disposizioni, orienterebbero deterministicamente le azioni dei soggetti. Non stupisce quindi che la dottrina di Gall sollevi molte perplessità tra gli esponenti della *Naturphilosophie* e dell’idealismo, a causa degli assunti materialistici, deterministici e fatalistici considerati come negatori della libertà umana.

Sebbene neuroscienziati come Jean-Pierre Changeux e Antonio Damasio riconoscano a Gall il merito di aver anticipato il concetto di specializzazione del cervello<sup>22</sup>, viene oggi dichiarata infondata la convinzione che, mediante la palpazione del cranio sia possibile dedurre il grado di sviluppo delle funzioni psichiche del soggetto e leggere così il suo carattere. È quindi degno di nota che la critica di Hegel si scagli contro quest’ipotesi fisiognomica e non si soffermi tanto, o non primariamente, sui fondamenti neuroanatomici connessi alla teoria delle localizzazioni cerebrali<sup>23</sup>. Dietro

<sup>20</sup> Cfr. F.J. Gall, *Des Herrn Dr. F.J. Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns des Menschen und Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer*, in «Neue Teutsche Merkur», III (1798), pp. 311-332 (trad. it. a cura di C. Pogliano, *Lettera aperta sul programma organologico*, in *L’organo dell’anima: fisiologia cerebrale e disciplina dei comportamenti*, Marsilio, Venezia 1985, pp. 41-52).

<sup>21</sup> Sul contributo di Gall alla fisiologia cerebrale cfr. S. Finger, P. Eling, *Franz Joseph Gall. Naturalist of the Mind, Visionary of the Brain*, Oxford University Press, Oxford 2019.

<sup>22</sup> Cfr. A.R. Damasio, *Descartes Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994, pp. 14-17 (trad. it. di F. Macaluso, *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, pp. 45-49).

<sup>23</sup> Hegel, quando scrive la *Phänomenologie*, non possiede un’accurata conoscenza della teoria delle localizzazioni cerebrali, perché essa viene tratteggiata da Gall in alcune opere apparse dopo il 1807. Sulla critica hegeliana a Gall cfr. almeno L. Kordelas, *Geist und Caput mortuum. Hegels Kritik der Lehre Galls in der Phänomenologie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

alla stessa decisione di chiamare tale dottrina “craniologia”, presentandola come contraddistinta dall’idea che «*la realtà e l’esserci dell’uomo sono la sua scatola cranica*»<sup>24</sup>, c’è l’intento di evidenziare l’esito e il limite delle ricerche di Gall. Nonostante questi ribadisca che l’oggetto principale delle proprie ricerche è il cervello e che l’ispezione del cranio servirebbe solo a esplorare indirettamente il manto corticale<sup>25</sup>, le conoscenze anatomiche e le tecniche chirurgiche dell’epoca sono troppo arretrate per studiare il cervello *in vivo* e lo portano a localizzare le ventisette facoltà fondamentali sul cranio. Quest’ultimo però, secondo Hegel, non è «un organo dell’attività e non è neppure un movimento espressivo»<sup>26</sup>, ma può essere definito «*caput mortuum*»<sup>27</sup>, ossia una semplice cosa materiale che non subisce modificazioni in rapporto all’attività dell’uomo.

Hegel critica il nesso causale che la craniologia pretende d’istituire tra le funzioni spirituali dell’autocoscienza, l’attività cerebrale e le protuberanze craniche<sup>28</sup>. Questa tesi presuppone che si possa sapere quale processo si svolge nei vari organi cerebrali, cosa che, se tutt’oggi non è sempre chiara, all’epoca di Hegel è totalmente oscura. Per questo motivo resta aperta la questione «se un momento spirituale, a seconda della sua maggiore o minore forza o debolezza originaria, debba possedere nell’un caso un organo cerebrale *più esteso*, nell’altro un organo cerebrale *più contratto*», così come resta «indeterminato se il *perfezionamento* spirituale debba ingrandire o rimpicciolire l’organo [...]. Rimanendo indeterminata la costituzione della causa, vien lasciato parimenti indeterminato come si produca l’azione sul cranio, e se l’azione stessa finisca in un ampliamento o in un restringimento»<sup>29</sup>.

Adducendo come esempio il caso dell’assassino, Hegel paragona sarcasticamente la constatazione di un legame necessario tra la disposizione all’omicidio e una “bozza” dietro le orecchie (dove Gall localizza l’organo delle tendenze omicide) all’ingenua affermazione del «ciarlatano» e della «massaia» secondo cui piove ogni volta che «l’uno va alla fiera, e l’altra stende il bucato». Spiega però Hegel che, «come la pioggia è indifferente

<sup>24</sup> *Phä*, p. 184 (trad. it. mod., p. 277).

<sup>25</sup> F.J. Gall, *op. cit.*, p. 330 (trad. it., p. 51).

<sup>26</sup> *Phä*, p. 184 (trad. it., p. 277).

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 182 (trad. it., p. 274).

<sup>28</sup> Per Hegel è impossibile che il cranio venga modificato dal cervello, perché è molto più duro (cfr. *ivi*, pp. 182-183; trad. it., p. 274). Gli studi di neurochirurgia infantile spiegano però che unicamente in casi patologici, quali la turricefalia o la microcefalia, è il cranio a formare il cervello (cfr. E.B. Ridgway, H.L. Weiner, *Skull Deformities*, in «*Pediatric Clinics of North America*», LI (2004), n. 2, pp. 359-387).

<sup>29</sup> *Phä*, p. 183 (trad. it., p. 276).

verso queste circostanze, così per l'osservazione è indifferente *questa* determinatezza dello spirito verso *questo* determinato essere del cranio»<sup>30</sup>. La dimensione di assoluta arbitrarietà in cui resta confinata la craniologia è riconducibile al fatto che la correlazione tra anatomia cerebrale e fisiologia non viene individuata a partire da una diretta osservazione del cervello ma è mediata dall'osservazioni delle “bozze” craniche. Secondo Hegel, lungi dal fondare le proprie argomentazioni su basi anatomiche, Gall si avvarrebbe, nelle proprie indagini craniologiche, del metodo induttivo basato sulla semplice analogia: detto altrimenti, se  $X_1, X_2, X_3 \dots X_n$  sono assassini e se  $X_1, X_2, X_3 \dots X_n$  hanno una protuberanza dietro l'orecchio, allora tutti gli assassini presentano una simile “bozza”.

Con questa critica Hegel colpisce anche il determinismo delle facoltà psichiche inferito da Gall, il quale, basandosi solo su supposizioni, parla di “disposizioni” qualora le leggi della craniologia vengano smentite dall'esperienza. L'assenza di una determinata caratteristica psicologica verrebbe cioè interpretata come una tendenza virtuale del soggetto che, benché innata e non modificabile, non sfocia necessariamente in una realizzazione concreta.

Per stabilire una corrispondenza causale tra disposizioni individuali, cervello e forma del cranio la craniologia, spiega Hegel, scompone lo spirito in un certo numero di facoltà distinte e il cranio in parti diverse. Questa scomposizione, che riduce lo spirito a una sorta di “sacco”, dipende, come si è visto, dal metodo osservativo e permette alla psicologia empirica di correlare le varie facoltà a determinati organi cerebrali. Lo spirito viene così “materializzato” e reso adeguato al cranio che lo deve esprimere. Di qui la pretesa, comune a fisiognomica e craniologia, ma inaccettabile secondo Hegel, di identificare «*l'essere dello spirito*» con «*un osso*»<sup>31</sup>, con una mera “cosa” priva di attività spirituale e di studiare l'uomo senza considerare le azioni che si realizzano mediante la sua libera volontà.

#### 4. *L'espressione fisiognomica e patognomica nell'Anthropologie*

Come si argomenterà sulla base di quanto Hegel scrive nella *Philosophie des subjektiven Geistes*, la prima sezione della terza parte dell'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), la critica finora descritta non significa che egli neghi che la vita interiore del soggetto possa trasparire dal corpo.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 186 (trad. it., p. 280).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 190 (trad. it., p. 287).

Contrariamente a quanto potrebbe far pensare l'espressione "filosofia dello spirito", Hegel non considera lo spirito come un principio incorporeo che addentrandosi nella materia la vivificherebbe. Delineando la propria visione della soggettività finita, egli elabora un'antropologia di stampo antidualistico.

Per descrivere il comportamento del vivente, Hegel reinterpreta il concetto kantiano di finalità interna alla luce del concetto aristotelico di forma sostanziale e dell'idea secondo cui l'anima è il principio teleologico di vita e di organizzazione dell'individuo<sup>32</sup>. Seguendo Aristotele Hegel afferma infatti che l'anima non è pensabile come esistenza separata ma solo nella sua relazione intrinseca con la dimensione corporea dell'uomo. L'insistenza su questo legame permette a Hegel di scardinare ogni dualismo, ponendo l'unità psicofisica alla base di ogni funzione corporea e di ogni attività dello spirito. Egli non pensa a un rapporto di causa-effetto, ma concepisce l'azione dell'anima sul corpo come quella di una soggettività vivente incorporata. Così come l'anima non è il lato interno dell'unità psicofisica, quanto quella forza che spinge l'intero processo della vita spirituale, così il corpo non è un mero involucre, ma lascia trasparire, soprattutto nel volto e negli occhi, quel «pulsare dello psichico nel fisico»<sup>33</sup>.

Oggetto dell'*Anthropologie*, la prima parte della *Philosophie des subjektiven Geistes*, è proprio l'anima intesa quale forma di soggettività precoscienziale che comprende in sé l'orizzonte corporeo<sup>34</sup>. Essa si determina come un principio d'animazione che plasma progressivamente le strutture e i livelli di organizzazione basilari della corporeità (intesa quale *Leib*, ossia corpo animato e intenzionato, e non quale *Körper* meramente fisico), che diviene così veicolo sensibile dello spirituale. Come mette in guardia Paolo Giuspoli, «per indicare l'opera formatrice dell'anima, Hegel utilizza spesso un linguaggio immaginifico, che però richiama una rappresentazione astratta del rapporto anima-corpo»<sup>35</sup>, come quando sostiene che l'anima pervade il corpo. Per questo motivo è importante insistere sul fatto che, per Hegel,

<sup>32</sup> Sulla ricezione hegeliana della dottrina aristotelica dell'anima cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 244-325.

<sup>33</sup> R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Guida Editori, Napoli 2009, p. 82.

<sup>34</sup> Non si tratta cioè di quella forma di soggettività pienamente sviluppata che viene tematizzata nel seguito della *Philosophie des subjektiven Geistes* e, precisamente, nella *Psychologie*. Sull'importanza della dimensione naturale e presociale per la genesi dello spirito ha insistito, tra gli altri, T. Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

<sup>35</sup> P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano 2013, p. 47, nota 17.

l'anima non può esistere se non come incarnata. Diversamente rispetto all'anima naturale e all'anima del sentimento, che troviamo all'inizio del percorso antropologico, l'anima effettivamente reale non è più in una relazione meramente naturale e immediata con il proprio corpo, ma ne fa qualcosa di posto dallo spirito, di mediato, per cui il corpo regolato dall'abitudine è una vera e propria «opera d'arte dell'anima»<sup>36</sup>, espressione con cui Hegel enfatizza il peculiare carattere di autoanimazione del corpo umano, indicandolo quale archetipo dell'opera d'arte.

Lo sviluppo psicofisico del soggetto implica una progressiva trasformazione del corpo che, anche grazie a un repertorio di comportamenti appresi mediante l'abitudine, assume sempre più la caratteristica «espressione umana»<sup>37</sup>. A questa appartengono l'abitudine a stare in piedi e a camminare con un certo portamento, il modo di gesticolare con le mani, ma è soprattutto nella peculiare funzionalità della bocca e nella mimica facciale che si concentra «l'espressione dello spirito»<sup>38</sup>. Si pensi, per esempio, alle somatizzazioni involontarie che avvengono nel riso e nel pianto, nonché all'acquisita capacità di trasformarle liberamente, nella derisione o nel sospiro, in espressioni volontarie. Non sono quindi caratteristiche prettamente anatomiche a differenziare il corpo umano da quello di un primate, ma è il «tono spirituale»<sup>39</sup> effuso su ogni espressione, segno dell'addomesticamento dell'anima mediante abitudine, che fa sì che esso appaia come corpo specificamente umano.

La figura umana, poiché esprime una particolare fisionomia e si manifesta nella sua gestualità, è la prima forma di espressione oggettiva dello spirituale. Hegel non nega, insomma, che ogni uomo possa apparire «a prima vista come una personalità gradevole o sgradevole, forte o debole»<sup>40</sup>, che abbia cioè un'espressione «fisiognomica e patognomica»<sup>41</sup>, la quale costituisce anzi lo specifico dell'uomo in rapporto all'animale. Egli chiarisce inoltre, operando una distinzione assente nella *Phänomenologie*, che

l'espressione *patognomica* si riferisce maggiormente a passioni *passeggere*, mentre la *fisiognomica* concerne il *carattere*, quindi qualcosa di *permanente*. Tuttavia, il patognomico diviene fisiognomico quando le passioni dominano in un uomo in modo non solo passeggero, ma durevole. Così, ad esempio, la permanente

<sup>36</sup> *Enz 1830*, § 411, p. 419 (trad. it., p. 246).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, § 411 Z, p. 1060 (trad. it., p. 248).

<sup>39</sup> *Ivi*, § 411 Anm, p. 420 (trad. it., p. 246).

<sup>40</sup> *Ivi*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., p. 250).

<sup>41</sup> *Ivi*, § 411, p. 419 (trad. it., p. 246).

passione della collera si scolpisce fermamente nel viso; così, ugualmente, anche un carattere devoto s'imprime a poco a poco, in maniera incancellabile, nel volto e nell'insieme del portamento<sup>42</sup>.

Come si apprende dall'aggiunta al § 393, nonché dalle lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827-1828), Hegel è inoltre persuaso che sussistono delle differenze marcate «nella struttura del cranio e del viso»<sup>43</sup> di individui appartenenti a razze diverse. Facendo riferimento a Petrus Camper (1722-1789), Hegel spiega che la struttura del cranio va determinata da due linee, «una linea orizzontale dal canale auditivo esterno alla radice del naso, e un'altra di qui alla fronte»<sup>44</sup>. Si forma così un angolo, assai accentuato negli animali e molto meno negli uomini, anche se «nei negri quest'angolo è più accentuato che negli europei»<sup>45</sup>. Citando quindi Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) Hegel osserva che anche «il carattere più o meno prominente degli zigomi» e «la curvatura e l'ampiezza della fronte»<sup>46</sup> sono importanti per determinare le differenze razziali. Pur criticando alla craniologia la pretesa di leggere a partire dal cranio l'interiorità degli individui, Hegel non nega quindi, in linea con molti suoi contemporanei, che «razze» diverse presentino una diversa conformazione cranica.

Il riferimento, nell'aggiunta al § 411, a un «certo istinto» che induce a «dare sugli altri un primo giudizio d'assieme»<sup>47</sup>, mostra che Hegel non dubita nemmeno che l'uomo sia capace di quella che oggi viene chiamata «percezione fisiognomica». Oggetto d'interesse dell'odierna psicologia<sup>48</sup> e della neuroestetica<sup>49</sup>, essa viene spiegata dalle attuali neuroscienze sulla base

<sup>42</sup> *Ivi*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., p. 250).

<sup>43</sup> *Ivi*, § 393 Z, p. 957 (trad. it., p. 125).

<sup>44</sup> *VPG 1827-1828*, p. 41 (trad. it., p. 131); cfr. *Enz 1830*, § 393 Z, p. 957 (trad. it., p. 125). L'ipotesi osteologica del medico e fisiologo olandese, avanzata nella *Dissertation physique sur les differences réelles que presentent les traits du visage chez les homes de différents pays et des différents ages* (1791), si propone di misurare la struttura anatomica di animali e uomini differenti per età e razza, utilizzando la tecnica dell'angolo facciale. Egli elabora così l'ipotesi evolutiva nota, grazie alla rielaborazione di Lavater, come «linea di animalità».

<sup>45</sup> *VPG 1827-1828*, p. 41 (trad. it., p. 131).

<sup>46</sup> *Enz 1830*, § 393 Z, p. 957 (trad. it., p. 125); cfr. *VPG 1827-1828*, p. 41 (trad. it., p. 131). Nel suo *De generis humani varietate nativa* (1775), il naturalista tedesco classifica le razze in cinque varietà, a partire principalmente dalla morfologia scheletrica e, in particolare, del cranio.

<sup>47</sup> *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., p. 250).

<sup>48</sup> Cfr. A. Todorov, *Face Value: The Irresistible Influence of First Impression*, Princeton University Press, Princeton 2017.

<sup>49</sup> Cfr. D. Freedberg, *Feelings on Faces. From Physiognomics to Neuroscience*, in J. Weber, R. Campe (eds.), *Rethinking Emotion: Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought*, de Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 289-323.

di ciò che avviene nel cervello quando l'occhio osserva la realtà esterna. Il neurologo Samir Zeki chiarisce che il cervello visivo seleziona le proprietà essenziali e costanti, elimina le informazioni non rilevanti e confronta i dati selezionati con quelli del passato per identificare e classificare ciò che ha visto, ordinando il mondo per categorie. Secondo Zeki è quindi possibile ascrivere al cosiddetto “pregiudizio fisiognomico” una funzione fondamentale del cervello visivo, che ha specializzato un'intera regione della corteccia nel riconoscimento dei volti<sup>50</sup>.

Benché gli studi contemporanei riconoscano nella “percezione fisiognomica” un efficace strumento di orientamento e comunicazione tra gli individui, è oggi confermata da studi sperimentali sulla cosiddetta “prima impressione” la convinzione che essa non sia sempre obiettiva, e che possa dar vita a pregiudizi, discriminazioni e stereotipi<sup>51</sup>. Simili riflessioni si trovano nell'aggiunta al § 411, in cui Hegel avverte che «una bell'apparenza, come il suo contrario, può nascondere qualcosa di diverso da ciò che fa in un primo tempo presumere. [...] Il giudizio basato sull'espressione fisiognomica ha quindi il valore d'un giudizio *immediato*, che può essere sia vero che non vero». Infatti, «quell'esteriorità caratterizzata prevalentemente dall'immediatezza, non corrisponde pienamente allo spirito»<sup>52</sup>. Queste considerazioni possono essere lette in continuità con le riflessioni che Hegel dedica, nel § 401, alla fisiologia psichica. Muovendo dall'idea che l'anima è legata al corpo come alla propria materia, Hegel auspica la nascita di questa nuova scienza che, studiando la somatizzazione (*Verleiblichung*) delle sensazioni interiori, aiuti a gettare luce sulla correlazione tra determinate sensazioni interne e determinati organi o sistemi di organi, svelando i motivi per cui, ad esempio, vergogna e collera si manifestano di norma con l'arrossire. Egli non rinviene però tra il suddetto fenomeno dell'arrossire e le sensazioni interne di collera o vergogna un nesso di tipo causale, il che equivale a dire che egli considera l'espressione delle sensazioni interne solo in parte correlata con i vari stati emotivi<sup>53</sup>. Se si volesse infatti affermare che esiste una perfetta

<sup>50</sup> S. Zeki, *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*, Oxford University Press, Oxford 1999 (trad. it. di P. Pagli, G. De Vivo, *La visione dall'interno. Arte e cervello*, Bollati Boringhieri, Torino 2007).

<sup>51</sup> Cfr. E.V. Stepanova, M. Strube, *Making of a Face: Role of Facial Physiognomy, Skin Tone, and Color Presentation Mode in Evaluations of racial Typicality*, in «The Journal of Social Psychology», CXLIX (2010), n. 1, pp. 66-81.

<sup>52</sup> *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1062 (trad. it., pp. 250-251).

<sup>53</sup> Sull'argomento si rinvia a C. Maurer, *Esperienza affettiva e patologie dello spirito nell'Anthropologie hegeliana*, in «Discipline Filosofiche», XXVIII (2018), n. 2, pp. 83-104.

corrispondenza biunivoca fra la mimica e gli stati emotivi bisognerebbe presupporre che l'espressione del volto significhi sempre quello che sembra significare. Ma questo è proprio ciò che Hegel contesta già nelle pagine della *Phänomenologie* quando afferma che, per quanto il volto possa rivelare, nella propria plasticità, una profondità invisibile, quello stesso volto è anche «la maschera che l'individualità può ben deporre»<sup>54</sup>.

Come Hegel spiega nell'annotazione al § 411 dell'*Enzyklopädie*, infatti, l'anima dà forma a un corpo che diviene impronta e tono dello spirito, ma mai di tutto lo spirito: in virtù della sua materialità, esso non è che «un *segno* indeterminato e del tutto incompleto per lo spirito»<sup>55</sup> e, conseguentemente, anche l'espressione dell'interno è sempre parziale. Mediante il portamento, la mimica e i gesti, l'interiorità viene sì espressa, ma il corpo implica anche dei processi organici indipendenti dalle espressioni emotive e, quindi, estranei all'autoespressione dell'anima<sup>56</sup>.

Per riassumere, Hegel non nega che l'uomo abbia un aspetto fisiognomico, né che lo studio dei tratti del volto e del cranio possa essere utile per distinguere le diverse razze tra loro. Ciò che egli critica è la pretesa di «elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia», che si servono del metodo osservativo, «al rango di *scienze*»<sup>57</sup> che, persuase di poter leggere il rapporto tra esterno e interno nei termini di una legge per cui «*l'esterno è l'espressione dell'interno*»<sup>58</sup>, interpretano a partire dal volto e dal cranio il cuore degli individui. Questi tratti e queste espressioni sono infatti segni fallibili dell'interiorità, e fallibile è quindi un giudizio che si basi unicamente sulla fisionomia, poiché, come Hegel ripete anche nell'*Enzyklopädie*, «l'uomo è conosciuto molto meno a partire dalla sua apparenza esteriore che non dalle sue *azioni*»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *Phä*, p. 176 (trad. it., p. 264). Secondo molti psicologi contemporanei non solo non esiste una perfetta corrispondenza biunivoca fra mimica e stati interni, ma gli uomini imparano sin da bambini ad alterare l'espressione del volto a seconda della necessità (cfr. almeno M. Gendron, L. Feldman Barrett, *Facing the Past: A History of the Face in Psychological Research on Emotion Perception*, in J.-M. Fernández-Dols, J.A. Russel (eds.), *The Science of Facial Expression*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 15-37).

<sup>55</sup> *Enz 1830*, § 411 Anm, p. 420 (trad. it., p. 246).

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, § 412 Z, p. 1063 (trad. it., p. 251).

<sup>57</sup> *Ivi*, § 411 Anm, p. 420 (trad. it., p. 247).

<sup>58</sup> *Phä*, p. 149 (trad. it., p. 221).

<sup>59</sup> *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1063 (trad. it., p. 251). Cfr. anche *Phä*, p. 178 (trad. it., p. 267); *VPG 1827-1828*, p. 135 (trad. it., pp. 213-214) e *Enz 1830*, § 140 Anm, p. 163 (trad. it., p. 348).

### 5. *Alcune riflessioni sul dibattito contemporaneo a partire da Hegel*

Si è visto fin qui che, nonostante le dure critiche alla fisiognomica e alla craniologia, Hegel si è sempre confrontato con i contributi apportati dall'osservazione empirica allo studio dei fenomeni psichici. Si cercherà ora di mostrare come, sebbene queste pseudoscienze appaiano obsolete se considerate da una prospettiva contemporanea, le obiezioni ad esse avanzate da Hegel possano sollecitare proficuamente il contemporaneo dibattito filosofico sul cosiddetto neurodeterminismo. La lettura deterministica dell'uomo, che emerge in Lavater e in Gall, traspare infatti, pur con non trascurabili differenze, anche da alcuni studi scientifici contemporanei persuasi che i comportamenti siano determinati dalla struttura biologica dei soggetti.

Negli ultimi decenni le neuroscienze hanno vissuto un imponente sviluppo grazie all'avvento delle tecniche di visualizzazione cerebrale (*neuroimaging*) – tra cui l'elettroencefalogramma (EEG), la tomografia a emissione di positroni (PET), la stimolazione magnetica transcranica (TMS) e la risonanza magnetica funzionale (fMRI) – che rendono possibile l'identificazione delle aree cerebrali che si attivano durante vari tipi di decisioni coscienti. La possibilità di ottenere una mappa degli eventi cerebrali associati a determinati stati mentali ha portato i neuroscienziati a indagare anche temi quali la coscienza e il libero arbitrio, prima appannaggio della speculazione filosofica.

Celebri sono gli esperimenti condotti, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, dal neurofisiologo Benjamin Libet sui correlati neurali degli atti volitivi<sup>60</sup>. Utilizzando l'EEG egli dimostra sperimentalmente che l'attivazione della corteccia motoria, e dunque l'attività neurale preconsapevole, precede di circa mezzo secondo la coscienza della volontà di compiere un'azione (in questo caso la flessione del polso)<sup>61</sup>. Libet però non approda a una visione radicalmente deterministica e salvaguarda la libertà dell'azione con l'ipotesi del “veto cosciente”, che può impedire la realizzazione dell'azione<sup>62</sup>. Questi

<sup>60</sup> B. Libet et al., *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, in «Brain», CVI (1983), pp. 623-642.

<sup>61</sup> Sugli esperimenti di Libet e le loro interpretazioni cfr. B. Falkenburg, *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Springer, Berlin-Heidelberg 2012, pp. 153 ss.

<sup>62</sup> B. Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2004, pp. 137-140 (trad. it. di P.D. Napolitani, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, a cura di M. Boncinelli, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007, pp. 141-144).

esperimenti hanno avviato un dibattito tanto vivace quanto controverso, che vede i suoi risultati discussi non solo sotto il profilo strettamente neurologico ma anche in prospettiva etico-pratica in riferimento alla questione del libero arbitrio<sup>63</sup>.

Le correlazioni rinvenute tra attivazione cerebrale ed eventi mentali hanno incoraggiato *alcuni* neuroscienziati, sostenitori di un riduzionismo physicalista in base a cui, per citare il neurologo Dick Swaab, «noi siamo il nostro cervello»<sup>64</sup>, a ritenere che la mente non sia altro che un fenomeno secondario del cervello, un suo epifenomeno, e che ogni stato mentale sia in linea di principio riducibile alla sua dimensione corporea. Nello specifico i risultati sperimentali hanno indotto i fautori del “neurodeterminismo scientifico” a pensare che sia la struttura biologica dell’uomo, e non le sue intenzioni coscienti, a determinarne i comportamenti.

Secondo lo psicologo Daniel M. Wegner, che segue la linea di studio iniziata da Libet impiegando nelle sue analisi la TMS, la sensazione che il soggetto ha di compiere liberamente le proprie azioni sarebbe soltanto un’illusione generata dal cervello dopo aver dato il via al comando motorio<sup>65</sup>. A decidere sarebbe il cervello, determinato a priori dalle leggi fisiche che lo governano e la coscienza si limiterebbe a registrare le varie fasi di esecuzione dell’atto, con un valore per così dire accessorio al suo compimento. Secondo tale impostazione, che alcuni psicologi accusano (per via di un’insistenza reputata eccessiva sulle localizzazioni cerebrali e per l’ampio utilizzo delle tecniche di visualizzazione cerebrale) di proporsi quale moderna forma di frenologia<sup>66</sup>, conoscere il funzionamento del cervello porterebbe a conoscere la mente di un individuo e quindi, potenzialmente, a prevederne i

<sup>63</sup> Per un inquadramento della questione cfr. almeno L. Nadel, W. Sinnott-Armstrong (eds.), *Conscious Will and Responsibility. A Tribute to Benjamin Libet*, Oxford University Press, Oxford 2010 e M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019.

<sup>64</sup> D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*, Uitgeverij Contact, Amsterdam 2010 (trad. it. di D. Santoro, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Elliot, Roma 2011).

<sup>65</sup> Cfr. D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, in «Behavioural and Brain Sciences», 27 (2004), pp. 649-692. Della stessa opinione sono anche i neuroscienziati J.D. Greene, J. Cohen (*For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society», CCCLIX (2004), pp. 1775-1785) e i filosofi della mente S. Smilansky (*Free Will and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 2000) e G.D. Caruso (*Free Will and Consciousness. A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, Lexington Books, Lanham 2012).

<sup>66</sup> W.R. Uttal, *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2001 e D. Dobbs, *Fact or Phrenology?*, in «Scientific American Mind», XVI (2005), pp. 24-31.

comportamenti. John-Dylan Haynes e il suo gruppo di ricerca, con l'ausilio della fMRI, hanno confermato ed esteso il concetto che l'attivazione cerebrale precede la presa di coscienza della volontà di agire<sup>67</sup>. Compiendo un passo ulteriore rispetto a Libet, Haynes sostiene che, studiando l'attività di un'area del lobo frontale tramite il *neuroimaging*, si possa predire con un ragionevole margine di accuratezza una scelta comportamentale (ad esempio il movimento della mano destra anziché della sinistra) un attimo prima che il soggetto acquisisca coscienza della propria determinazione. Similmente il neurobiologo Gerhard Roth è persuaso che, nell'effettuazione dei movimenti volontari, sia particolarmente importante il ruolo dei gangli basali che non sono controllati consciamente bensì dal sistema limbico<sup>68</sup>. La conclusione di Roth è che gli uomini non possono essere ritenuti responsabili di ciò che vogliono e di come decidono. Non molto diversamente il neurofisiologo Wolf Singer afferma che si debba smettere di parlare di libertà, perché tutto quello che il soggetto fa e pensa si spiega attraverso i processi neuronali, i quali determinano il suo comportamento<sup>69</sup>.

Questo panorama è però tutt'altro che unitario, e il dibattito sul neuro-determinismo è oggi aperto, anche relativamente al grado di affidabilità dei sistemi di rilevazione dell'attività cerebrale. Come scrive il neuroscienziato Michael Gazzaniga, «l'*imaging* cerebrale fornisce dati affascinanti, non prove incontrovertibili»<sup>70</sup>, suggerendo una certa cautela nel far corrispondere all'attività neurale un significato definitivo e univoco. Sono inoltre numerose le ricerche che, pur considerando seriamente i risultati sperimentali degli studi sul cervello, insistono sull'esistenza di aspetti caratteristici delle attività mentali che non possono essere afferrati dalle spiegazioni causali delle neuroscienze<sup>71</sup>.

A risultare più o meno problematiche non sono quindi le conoscenze

<sup>67</sup> C.S. Soon *et al.*, *Unconscious Determinants of Free Decision in the Human Brain*, in «Nature Neuroscience», XI (2008), pp. 543-545. Haynes si propone di arrivare a una "lettura del pensiero" mediante la fMRI (cfr. J.-D. Haynes, *Brain Reading*, in S. Richmond, G. Rees, S. Edwards (eds.), *I Know What You Are Thinking*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 29-40).

<sup>68</sup> Cfr. G. Roth, *Willensfreiheit und Schuldfähigkeit aus der Sicht der Hirnforschung*, in G. Roth, K.J. Grün (hrsg. von), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, p. 13.

<sup>69</sup> Cfr. W. Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 51.

<sup>70</sup> M.S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, Dana Press, New York-Washington DC 2005, p. 107 (trad. it. di S. Ferraresi, F. Garbarini, *La mente etica*, Codice, Torino 2006, p. 104).

<sup>71</sup> Cfr. i contributi contenuti in K. Timpe, M. Griffith, N. Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, Routledge, New York 2017.

acquisite tramite le tecniche di *neuroimaging* quanto il modo in cui queste ultime vengono interpretate. Come sottolinea il neurofisiologo Filippo Tempia, che vi sia una correlazione fra l'attivazione cerebrale e una decisione o un'azione non significa che vi sia anche un rapporto di causalità. Ipotizzare un simile nesso causale presuppone una concezione dualistica per cui gli eventi cerebrali e mentali sarebbero svincolati finché uno di essi non inizi ad avere un effetto di causalità sull'altro. Secondo Tempia, invece, il substrato neuronale è una condizione necessaria ma non sufficiente all'agire e al decidere, dato che «la coscienza stessa è [...] un elemento costitutivo, senza il quale la scelta non può essere definita cosciente»<sup>72</sup>. Il gruppo di ricerca dello psicologo Roy F. Baumeister, pur non abbracciando l'idea secondo cui i pensieri coscienti sarebbero da soli capaci di comandare le azioni, li ritengono una condizione necessaria per molti comportamenti, soprattutto per le azioni più significative (si escludono, quindi, i riflessi e altri automatismi) che possono avere diversi esiti. Esse sarebbero il risultato di processi sia consci che inconsci, implementati neurologicamente dal cervello<sup>73</sup>. L'autore delle decisioni coscienti è, in quest'ottica, il soggetto cosciente costituito dall'insieme del suo corpo e della sua attività mentale. Una simile linea interpretativa consente di affermare la necessità della base fisica per l'espressione degli stati mentali, senza però implicare una radicale naturalizzazione della coscienza, ossia una riduzione dei fenomeni mentali (o spirituali, per dirla con Hegel) alle loro basi materiali.

Alla luce di questo dibattito, appaiono tutt'oggi significative le riflessioni sulla fisiognomica e sulla craniologia formulate da Hegel, quando osserva che i dati sperimentali sul funzionamento cerebrale, seppure imprescindibili, non riescono a dare pienamente conto della struttura della soggettività quale attività di autodeterminazione. Secondo Hegel, infatti, una psicologia che adotti un approccio osservativo, quindi scientifico-naturale, eleggendo il corpo a suo privilegiato oggetto di studio, diventa una mera ricognizione dei modi in cui le varie attività del sentire, del conoscere e del volere si coniugano all'organizzazione corporea. Considerando l'individualità cosciente in modo privo di spiritualità, non è secondo Hegel in grado di cogliere l'essenziale del mentale. Detto altrimenti, è impossibile ridurre a una base solo

<sup>72</sup> F. Tempia, *La neurofisiologia del movimento volontario e delle decisioni coscienti*, in G.L. Brena (a cura di), *Neuroscienze e libertà*, Cleup, Padova 2009, pp. 15-35, p. 35.

<sup>73</sup> R.F. Baumeister, E.J. Masicampo, K.D. Vohs, *Do Conscious Thoughts Cause Behaviour?*, in «Annual Review of Psychology», LXII (2011), pp. 331-361.

materiale (o neurale) ciò che attiene alla vita psichica del soggetto, incluse le scelte caratteristiche della vita di un agente razionale, perché ciò che dell'uomo può essere reso oggetto d'osservazione e analisi (sia esso il volto, il cranio o il cervello) non è di per sé sufficiente a rivelare la sua interiorità o, detto con un linguaggio contemporaneo, la sua mente.

Alla tendenza, diffusa nella cultura scientifica del suo tempo, a ridurre ogni fenomeno psichico al piano materiale, osservabile e misurabile delle grandezze fisiche Hegel obietta infatti che, se si riduce l'anima a una mera cosa materiale (o, come si direbbe oggi, la mente a epifenomeno del cervello) si fatica a dare pienamente conto di tutte le espressioni della libera volontà del soggetto, poiché l'essenza dello spirito non è subordinata al corpo ma risiede nella sua attività autonoma e spontanea. Se, infatti, per Lavater come per Gall l'uomo "fa quello che è" (o, come vorrebbe il neurodeterminismo, il soggetto delle azioni e delle decisioni è il cervello), per Hegel "l'uomo è quello che fa". Per questo la psicologia dovrebbe prendere in maggiore considerazione le azioni che giungono alla realtà mediante la volontà libera del soggetto. Un soggetto che non è mai concepito quale autocoscienza pura, priva di desideri, di sensibilità e avulsa dalla natura e dai rapporti intersoggettivi, ma sempre quale soggetto incarnato, costituito dall'insieme del suo corpo e delle sue attività psichiche. Le riflessioni hegeliane potrebbero quindi suggerire, in linea con i contemporanei studi scientifici contrari all'applicazione di schemi riduzionistici, che i fenomeni con cui le neuroscienze si confrontano non siano la negazione dello spirituale ma piuttosto il suo darsi corpo. L'insistenza sulla dimensione unitaria, antidualistica, dell'uomo non ha inoltre impedito a Hegel di riconoscere la libertà del volere e, quindi, la responsabilità e l'imputabilità delle azioni, il cui principio sta nel soggetto agente<sup>74</sup>. Anzi, in una simile prospettiva, la stessa libertà del volere, lungi dall'essere illusoria, è radicata nella costituzione psicofisica del soggetto agente e viene a porsi come compimento di processi che non sono ingabbiati nelle angustie dell'antitesi determinismo-libertà ma che si sviluppano nel *continuum* spontaneità-libertà.

<sup>74</sup> Cfr. K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink, München 2012.

English title: Regions of the body or reasons of the spirit? The relevance of Hegelian criticism of physiognomy and craniology.

### Abstract

*This work investigates Hegel's objections to J.K. Lavater's physiognomic theory and F.J. Gall's organology as cause for reflection on the reductionist and deterministic outcomes of some contemporary neuroscientists and philosophers of the mind that believe "we are our body" and, in particular, our brain. According to the philosopher, physiognomy and craniology represent the extreme outcome of the so-called observational method, which fails to understand the psychic complexity of the subject and does not give a full account of free will. Even though Hegel always put in relation his theory of mind with the empirical data of the natural sciences, his remarks on this subject may assume a theoretical relevance for the contemporary debate in terms of highlighting that experimental data on brain functioning, although essential, do not fully account for the structure of subjectivity as an activity of self-determination.*

Keywords: Hegel; Physiognomy; Craniology; Embodiment; Free will.

Caterina Maurer  
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
*caterina.maurer@gmail.com*