

TCRS



Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Quaderno 2009

Stefano Fuselli

QUESTIONI DI EREDITÀ.
MARGINALIA AL TESTO DI BRUNO MONTANARI *SOGGETTO
UMANO-SOGGETTO GIURIDICO. IL DIRITTO NELLA
PROSPETTIVA ONTOLOGICO-ESISTENZIALE DI SERGIO COTTA*

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Stefano Fuselli
Università di Verona
stefano.fuselli@univr.it

In:
Il senso del diritto. Ricordando Sergio Cotta
Quaderno 2009

ISSN: 2100426
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Stefano Fuselli

QUESTIONI DI EREDITÀ.

MARGINALIA AL TESTO DI BRUNO MONTANARI

SOGGETTO UMANO-SOGGETTO GIURIDICO.

IL DIRITTO NELLA PROSPETTIVA ONTOLOGICO-ESISTENZIALE DI SERGIO COTTA

1. *Successioni*

È difficile concepire un modo migliore per onorare la memoria e gli insegnamenti del proprio Maestro di quello che consiste nel riprenderne l'opera, sviluppando o rivedendo il suo lascito di pensiero, se non nell'impianto complessivo, almeno in alcuni punti salienti. Ciò diviene però una vera e propria sfida quanto più il pensiero a cui ci si è formati è originale e ricco di sollecitazioni, profondo e denso di implicazioni, e quanto più quegli insegnamenti hanno riguardato snodi fondamentali della ricerca filosofica.

Le difficoltà che comporta l'essere all'altezza di un tale compito possono dare luogo ad una serie di atteggiamenti e di soluzioni poco soddisfacenti in cui, verosimilmente, ciascuno ha avuto modo di imbattersi nella sua esperienza quotidiana, oltre che nel corso dei propri studi.

Così, ad esempio, può non essere infrequente vedere qualcuno che si abbandona alla tentazione di conquistarsi una propria autonomia e una propria visibilità indulgendo ad atti o a proclami di 'rottura' e di 'abiura' rispetto agli insegnamenti ricevuti, accompagnandoli magari con gesti (che vorrebbero essere) clamorosi. È probabile che questo derivi più da quella che si suole definire una mente brillante piuttosto che da una intelligenza profonda, e che si tratti di una sorta di superficiale e facile 'ribellismo', più che di un vero e proprio sofferto 'parricidio'. Quest'ultimo, infatti, è pur sempre il modo per riconoscere che solo mediante il proprio 'padre' si può procedere, poiché nessun 'oltre' è possibile se prima non si fa quel tratto di strada in comune e non si sostiene fino in fondo il confronto con tutto ciò con cui, fino a quel punto, ci si è identificati. È per questo,

del resto, che si consuma un vero e proprio parricidio: perché tutto ciò che viene conquistato è (e si sa come) il frutto di quel lascito di pensiero a cui pone fine.

Anche il più innocuo e caricaturale dei ripudi, però, richiede in qualche modo che si conservi la memoria della propria storia e che si riconosca un peso a quei lasciti di pensiero dai quali si vuole definitivamente prendere congedo. Di fronte alla fatica che questo comporta, può essere più facile, allora, lasciare semplicemente cadere nell'oblio le proprie radici, per le quali si può magari giungere a provare anche un senso di vergogna, e consegnarsi al flusso del presente, alla corrente dominante nel momento. Non è improbabile, così, che accada di farsi prendere dalla costante preoccupazione di essere sempre attuali, condannandosi ad una continua rincorsa dei pensieri altrui.

Forse, però, nessun atteggiamento è più lontano da quel difficile compito di quello di colui che gioca tutto quanto il senso del suo discepolato – se non addirittura il senso della propria avventura intellettuale – nella pura e semplice difesa del lascito dottrinale del proprio Maestro, trasformandolo in una sorta di sacrario inviolabile, da mantenere incontaminato. Costui, infatti, se nell'ergersi a depositario di un pensiero aspira a farsene custode, se ne fa invece becchino, perché recide e sterilizza il flusso vitale e pulsante di ogni ricerca filosofica. È assai facile scivolare, anche inavvertitamente, in quest'opera da necrofori: il modo più semplice è quello di servirsi di quelle categorie elaborate con fatica, e sempre nella consapevolezza della loro problematicità, come di strumenti già pronti all'uso, un *set* capace di risolvere qualsiasi difficoltà, se solo se ne fa un impiego *corretto*.

Credo che per i molti allievi di Sergio Cotta non sia stato e tuttora non sia per nulla facile raccogliere questa sfida e onorare il loro Maestro, sviluppando una posizione originale senza dovere necessariamente ricadere in qualcuna di quelle tipologie. Per questo mi pare tanto più apprezzabile il modo in cui Bruno Montanari ne raccoglie l'eredità: senza avere bisogno di compiere un parricidio, ma pur tuttavia senza ingessarlo entro una fissità dogmatica che non gli farebbe giustizia, egli mostra come sia possibile intrattenere tutt'oggi un dialogo fecondo e proficuo col pensiero di Sergio Cotta e come si possa tentare di procedere, lungo la via che egli ha tracciato, oltre i capisaldi che ha faticosamente conquistato e coraggiosamente mantenuto¹.

¹ B. MONTANARI *Soggetto umano-soggetto giuridico. Il diritto nella prospettiva ontologico-esistenziale di Sergio Cotta*, «Teoria e Critica della regolazione Sociale», Quaderno 1/2008, pp. 1-32.

In particolare ritengo di grande interesse il modo in cui egli intende rivisitare la nozione cottiana di *finitezza* sostituendola con quella di *finitudine*. È sul giro di pensieri dispiegato nelle pagine poste a conclusione del suo lavoro, quindi, che azzardo qualche considerazione, limitando il mio intervento, che è e vuole essere assai circoscritto, ad una analisi di quei passaggi in cui Montanari, raccogliendo e sviluppando il lascito del suo Maestro, delinea la propria ontologia della soggettività umana.

2. Dalla 'finitezza' alla 'finitudine'

Bruno Montanari muove espressamente dall'idea cottiana della costitutiva relazionalità del soggetto umano: «È il soggetto, nella sua stessa pensabilità, ad esser strutturato essenzialmente nella relazione; come dire che non è possibile pensare la soggettività umana fuori di tale struttura» (p. 23). Di qui, però, traccia subito una distinzione rilevante rispetto alla posizione di Cotta. A suo giudizio, infatti, il punto da cui origina tale condizione è la *finitudine*, che non è – a differenza della *finitezza* cottiana – solo consapevolezza dell'essere ontologicamente indigente, ma è ciò che spiega la costituzione relazionale del soggetto. La *finitudine*, infatti, è «quella datità esistenziale che, determinando la pensabilità stessa della soggettività, introduce come suo fattore costitutivo l'*alterità*» (p. 23). L'*alterità*, in altri termini, non è solo ciò di cui il soggetto finito è indigente, ma è ciò in cui è racchiusa tutta quanta la sua costituzione d'essere, dal momento che «Il senso del finito (...) sta nell'affermare l'esistenza necessaria di *qualcosa di altro*» (p. 23).

Le articolazioni e le implicazioni di questo statuto ontologico della soggettività umana vengono raccolte ed esplicitate da Montanari attraverso due immagini, quella del *confine* e quella del *segmento*.

Il *confine*, infatti, delimitando e separando, «*determina la necessità, empirica e logica, di qualcosa di altro al di là*» (p. 24). Questo «altro da sé» che è implicato dalla finitudine del finito è quella «*totalità del reale*» (p. 24, corsivo mio) senza del quale non solo non potrebbe sussistere «l'attività della ragione umana», ma nemmeno potrebbe darsi l'esistenza di un soggetto umano, di un io: «il sinolo *finitudine-alterità*, essendo costitutivo della possibilità stessa dell'esistere, logicamente la *precede*: ogni *esistere* è finitudine e quindi, insieme, alterità» (p. 24).

Il *segmento*, invece, è l'immagine di quell'ambito all'interno del quale di dispiega la ragione umana nella sua intrinseca finitudine. Di tale immagine Montanari si serve per segnare il proprio percorso rispetto a quello di Cotta. Riprendendone la lezione, conviene con l'idea che nella coscienza della propria finitezza e della propria indigenza l'uomo si colloca già nella prospettiva dell'infinito, e quindi di ciò che sta oltre il finito stesso.

Tuttavia, a differenza di quanto ritiene Cotta, per il quale «i concetti liminari dell'esperienza e dell'esistenza non sono razionalmente definibili in sé, ma per relazione reciproca e reversibile» (p. 26) con ciò a cui si contrappongono, secondo Montanari invece vi è un modo diverso in cui la ragione opera quando si muove non *all'interno* del segmento, ma *sugli estremi*. Qui la ragione ha a che fare con qualcosa di analogo a quello che per i matematici costituisce il «limite tendenziale» (p. 27), ossia un valore di grandezza che è intrinsecamente indeterminabile e indefinibile. Determinare e definire è, infatti, possibile, secondo Montanari, solo se si ricade all'interno del segmento: ma laddove ci si muove sugli estremi, si è rinviiati costantemente ad un oltre (ché altrimenti non sarebbero estremi) che, pur appartenendo in modo costitutivo al 'segmento' del finito (ché altrimenti cesserebbe di essere un segmento determinato) tuttavia è e deve restare, «indeterminabile nei contenuti» (p. 28).

In questa idea di un oltre che è tanto necessario, quanto «mai sperimentabile e quindi non determinabile, non de-finibile» (p. 27) sta anche, mi sembra, il tratto più marcato della ripresa della distinzione kantiana fra pensare e conoscere (p. 28), nonché il senso del congedo da Hegel e dallo storicismo di cui è considerato il capostipite (p. 5).

3. *Di nuovo al principio*

Ritengo non sia difficile riconoscere che, attraverso questa rivisitazione della lezione di Cotta, Montanari si colloca in uno dei punti nodali della tradizione filosofica occidentale. Nel rapporto fra la soggettività umana e quell'alterità che, nel costituirli nella sua strutturale finitudine e nel renderla possibile nella sua esistenza, al contempo non si lascia trattenere e irretire dalle sue determinazioni, si ripropone infatti il tema che ha, per così dire, tenuto a battesimo la filosofia. Si tratta, a ben vedere, del problema di pensare la relazione fra il principiato (finito e

condizionato) e il suo principio (irriducibile entro qualsiasi determinatezza finita – o 'storica' – e scevro da ogni condizionamento), in modo tale che la necessità della loro connessione non vada a scapito dell'incondizionatezza di quest'ultimo².

Laddove, infatti, un tale rapporto venga concepito alla stregua di un nesso che mette in contatto – congiungendoli – due termini, tanto più esso risulta necessario, quanto più esso appare vincolante per entrambi i congiunti. D'altro canto, se non si vuole rinunciare né alla necessità di tale nesso, né alla differenza ontologica fra i termini che esso congiunge, allora bisogna pensare ad una forma di connessione che eserciti la sua azione condizionante solo su di un estremo, senza tuttavia che il rinvio all'altro termine venga meno. Come noto, tale questione ha coinvolto pensatori di ogni epoca non solo laddove è stata indagata la realtà fisica o ci si è impegnati nella ricerca metafisica – si pensi ad esempio all'idea aristotelica di causalità finale o alla nozione di motore immobile – ma anche laddove oggetto di indagine sono stati la libertà e l'agire – si pensi ad esempio al tema kantiano del rispetto della legge morale.

Che questo sia l'orizzonte entro cui si colloca anche la proposta di Montanari mi pare attestato proprio dall'impiego dei modelli del *confine* – che pone la necessità di un al di là, di un 'oltre' – e del *limite tendenziale* – che pone la irriducibilità di questo 'oltre' entro qualsiasi valore finito. Né mi pare abbia una diversa origine il motivo per cui, a suo giudizio, la nozione di finitudine meglio si presta a dare conto di queste istanze. Laddove infatti si mantiene un modello 'per contrappunto' in cui determinazioni ontologicamente differenti siano pensate come termini contrapposti e correlati, si rischia di perdere la loro irriducibilità. Se infatti un tale modello pone senza dubbio la necessità della relazione, tuttavia colloca i relati in un rapporto di reciproca dipendenza, tale per cui l'uno ha nell'altro la ragione del suo essere. Così, se l'infinito venisse pensato solo come negazione del (cioè in opposizione al) finito, allora risulterebbe costantemente rimesso, nella sua costituzione d'essere, a quest'ultimo, e quindi non si sottrarrebbe, a sua volta, all'orizzonte del condizionato.

Mi pare, tuttavia, che nemmeno la struttura concettuale della finitudine, così come essa viene articolata mediante quei modelli, sia del tutto immune dal rischio di irretire l'alterità dell'oltre' entro la trama di determinazioni finite e condizionate

² Per una rivisitazione critica del pensiero del principio sviluppato dai filosofi cosiddetti presocratici rinvio alle analisi di F. CAVALLA, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Padova 1996.

che scandisce l'incedere della ragione in tutta l'estensione del segmento. O, meglio: sono dell'avviso che se ci si affida al modello del *limite tendenziale* per rendere conto del modo in cui la ragione umana dà prova di intrattenere una relazione non 'contrappuntistica' con ciò che è oltre il finito, allora non è così scontato che si sia preso congedo da Hegel o che si sia nelle condizioni di potersi sbarazzare della sua – certo ingombrante – eredità. È questo che ora mi impegno a sostenere.

4. *Due vie all'infinito*

Mi sia concesso intanto di riprendere per intero alcuni passi (pp. 27-28) che ritengo cruciali della proposta di Montanari.

Gli "estremi" partecipano sia di una dimensione esperienziale, ma al tempo stesso gettano lo sguardo della ragione verso un oltre mai sperimentabile e quindi non determinabile, non de-finibile. Ciò per ragioni di ordine logico: qualsiasi determinazione contenutistica, proprio in quanto determinazione, non può non ricadere logicamente entro le caratteristiche di ciò che è finito. Se, quindi, dell'oltre, che gli estremi del segmento figuratamente evocano, si potessero de-finire i contenuti, questo cesserebbe di essere tale, veramente un oltre; e diventerebbe, invece, tradendo se stesso, parte interna al segmento rappresentativo della finitudine. In altre parole, se dell'oltre si potessero determinare i contenuti, si ricadrebbe entro il segmento finito.

Secondo l'analogia grafica che ho rapidamente prospettato, dunque, gli estremi rappresentano il limite tendenziale della dimensione cognitiva umana ed il processo di universalizzazione delle acquisizioni esperienziali deve essere trattato epistemologicamente tenendo conto della indeterminatezza tendenziale del limite, appunto. Proprio perché ne abbiamo consapevolezza nominandolo: "limite", esso individua un livello propriamente praticabile dalla ragione umana, poiché costitutivamente le appartiene, ma privo di determinazioni contenutistiche assolute, poiché questo livello non è materia della esperienza dell'ente finito. Da questo punto di vista, allora, l'opera della ragione si risolve nella capacità del pensare l'oltre, come una dimensione logicamente necessaria dell'esistenza finita, ma indeterminabile nei contenuti. Ogni nuova conoscenza, consistendo in una nuova determinazione di contenuti, sposta il limite dell'oltre; per questo il limite è tendenziale e indeterminabile contenutisticamente. In altre parole: ogni nuovo atto di conoscenza accade poiché esso rientra nelle capacità dell'uomo in quanto ente finito; il confine verso l'oltre si ripropone di continuo. In questo senso l'oltre è concettualmente ineliminabile.

E questa è propriamente l'attività del pensare, che si distingue, per le sue risultanze da quella del conoscere. In definitiva, il pensare è la potenzialità della ragione che la dirige verso un incessante nuovo conoscere, tenendo fermo tuttavia che dopo ogni conosciuto, vi è sempre un oltre indeterminabile. E questo è il vero luogo delle idee di universale e di assoluto.

La conseguenza epistemologica è che, a questo secondo livello, l'opera della ragione si svolge, nel concreto della sua esperienza esistenziale, secondo una chiave metodico-formale, che si traduce in una domanda critica circa ogni determinazione cognitiva, acquisita a partire dalla dimensione empirico-esistenziale costitutiva della finitudine umana.

Dunque: l'attività conoscitiva umana è raffigurabile alla stregua di un segmento, i cui estremi delimitano l'ambito in cui è possibile procedere per determinazioni e definizioni. Essi sono, per un verso, omogenei all'ambito del finito, perché ne fanno parte, e, per l'altro verso, evocano ciò che sta oltre questo segmento e che non può mai essere determinato, pena il ricadere all'interno di esso. Al tempo stesso, però, se l'attività conoscitiva umana è tale che ogni nuova acquisizione di conoscenza consiste in una ulteriore determinazione di contenuti che sposta la linea dell'oltre, allora quegli estremi non sono punti fermi, statici, ma sono aperti ad un inarrestabile dinamismo.

Mi pare che il quadro qui delineato si presti almeno a due diverse letture.

La prima è tale che nel rapporto fra il finito, accessibile all'attività del conoscere, e il suo oltre va smarrita anzitutto la differenza ontologica fra i due e l'indeterminabile (di principio) si risolve in un mero non-ancora-determinato (di fatto). Se, infatti, ogni nuova conoscenza sposta il limite dell'oltre, vuol dire che ciò che si situa al di là di tale limite non è per sua natura inattigibile al conoscere umano perché si colloca in modo definitivo al di là di ciò che è costitutivamente alla sua portata, ma che è solo momentaneamente non attinto. È quindi qualcosa che è almeno potenzialmente, se non attualmente, riconducibile all'interno di quel segmento su cui si esercita l'attività del conoscere.

In questo modo, però, viene compromessa anche la funzione costitutiva del limite del conoscere umano – ma sarebbe forse più corretto dire della ragione *tout court*. Se si tratta di qualcosa che può essere modificato e alterato (e lo spostamento continuo è una tale alterazione), vuol dire che non è nulla di definitivo, non è cioè tale da definire la natura della ragione umana né laddove essa conosce, né laddove essa pensa. A rigore, questo, più che attestare che per la sua stessa natura finita la ragione umana rinvia in modo costitutivo ad una alterità ad essa irriducibile, attesta che oltre al finito non vi è nulla se non il perpetuarsi del finito stesso. Se «il confine verso l'oltre si ripropone di continuo», allora l'«oltre» del finito è il riprodursi del finito stesso, e ciò che è concettualmente ineliminabile, nel senso di intrascendibile, è il finito stesso. L'unico «oltre» di cui il finito ha notizia è quello del suo infinito – cioè indefinito e indeterminato – perpetuarsi, della sua incessante riproducibilità. In questo l'esito non è così lontano proprio da quello della

logica 'contrappuntistica', in cui l'infinito altro non era che il riprodursi del finito come orizzonte intrascendibile perché posto a principio dell'infinito stesso.

È ovvio che non sono queste le conclusioni a cui Montanari intende pervenire e che questa lettura non fa giustizia del suo pensiero e della sua proposta. Pertanto questa richiede che si legga in modo diverso quel dinamismo che caratterizza gli estremi e l'operare della ragione su di essi. Ma questo significa, a mio modesto modo di vedere, che bisogna venire in chiaro circa il senso di quel 'limite tendenziale' e della sua indeterminabilità. Questa può essere interpretata in due modi diversi.

Da un lato, la si può intendere alla stregua di un processo di infinita approssimazione, in cui ogni valore che viene di volta in volta attribuito, ogni 'quantum' determinato che di volta in volta può essere conosciuto, non è tuttavia mai tale da esaurire la distanza che separa ciò che è finito da ciò che finito non è. Ciò sembrerebbe essere la migliore garanzia per salvaguardare la loro differenza. Invece in questo modo si ripropongono quelle aporie che già abbiamo visto all'opera in precedenza. L'idea di una approssimazione infinita non è altro che il riprodursi e il perpetuarsi di una ulteriorità che è in tutto e per tutto debitrice della finitezza e che ha bisogno del finito e del suo permanere per potersi presentare e conservare come infinita. La sua alterità è dunque soltanto postulata.

Dall'altro, però, se l'indeterminatezza in questione esclude l'idea di una approssimazione, allora essa non deriva dal fatto che non si è ancora giunti all'infinito, ma che l'infinito è già tutto presente, ed è presente in modo tale da non restare condizionato da quel finito a cui pure, distinguendosi, si oppone in modo irriducibile. È qualcosa di simile a quanto sperimenta Socrate nel mettere in pratica il suo peculiare servizio alla divinità: l'unico modo in cui gli pareva possibile venire in soccorso al dio senza trattarlo da indigente, da bisognoso dei suoi servigi, era appunto quello di testimoniare che solo il dio è sapiente mostrando, attraverso la confutazione, l'insufficienza o la contraddittorietà del presunto sapere dei suoi interlocutori³. Qui è messo in pratica una forma di legame e di connessione con ciò che trascende il finito che non lo riduce entro il suo dominio, e non ne riproduce e perpetua le insufficienze (la confutazione), ma attesta piuttosto che è la sua presenza attuale ad aprire ad un livello ulteriore (il sapere di non sapere) che

³ Cfr. PLATO, *Apol.*, 23 b 6-7, (*Apologia di Socrate*, trad. it. G. Reale, Milano 2000, p. 73). Sono debitore della lettura proposta da F. CHIEREGHIN, *Sul principio*, Padova 2000, pp. 92-97.

riconsegna intatta all'uomo nella sua individualità storica irripetibile la libertà e la responsabilità della ricerca.

5. *Un tema hegeliano*

Questi due modi di intendere l'infinità nel suo rapporto con il finito sono, come noto, quelli che Hegel chiama, rispettivamente, il *cattivo infinito*, e il *vero infinito*. Pertanto mi si perdonerà, spero, se mi permetto di riprendere qui in modo assai sommario i passaggi con i quali ne delinea i rispettivi caratteri.

Il primo modo di rappresentarsi il rapporto fra i due è quello di pensarli come opposti inconciliabili⁴, e pur tuttavia al contempo come inseparabili, essendo l'uno la negazione dell'altro⁵. Ciò comporta l'innescarsi di un progresso senza fine il quale conduce, paradossalmente, a ridurre a nulla la loro differenza, essendo l'infinito *null'altro* che il riprodursi indeterminato del finito e del condizionato: «Si ha dinanzi l'infinito; quest'infinito viene ad ogni modo sorpassato, poiché si pone di nuovo come limite; ma appunto con ciò non si fa che ritornare al finito. Questa cattiva infinità è in sé quel medesimo, che il perpetuo *dover essere*. Essa è bensì la negazione del finito, ma non riesce a liberarsi in verità da questo. Il finito si ripresenta daccapo in *lei stessa* come il suo altro, perocché quest'infinito è soltanto come in *relazione* al finito, che è per lui un altro. Il progresso all'infinito non è quindi che il ripetersi dello stesso, un solo e medesimo noioso *avvicendamento* di questo finito e infinito. L'infinità del progresso infinito rimane affetta dal finito come tale, è limitata da esso, ed è essa stessa *finita*»⁶.

Questo è, per Hegel, il modo sì usuale, ma anche intellettualistico e astratto di rappresentarsi l'infinito e il superamento del finito. In quella «vuota inquietudine del procedere»⁷ nella quale l'infinito resta un puro e semplice al di là che non solo non viene raggiunto, ma «non può essere raggiunto, perché non deve essere raggiunto»⁸, si trascura del tutto di prestare attenzione a quanto costituisce invece,

⁴ «Posto così l'infinito contro il finito per modo ch'essi abbiano l'uno verso l'altro la qualificazione di *altri*, l'infinito è da chiamarsi il *cattivo infinito* (*das Schlecht-Unendliche*), l'infinito dell'*intelletto*», G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Ertster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in *GW*, Bd. 21, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1985, p. 127 (*Scienza della Logica*, trad. it. A. Moni, Roma-Bari 1988, p. 141).

⁵ «Il finito e l'infinito, in quanto son così ciascuno in lui stesso e in base alla sua propria determinazione il porre il proprio altro, sono *inseparabili*», *ivi*, p. 128 (p. 142).

⁶ *Ivi*, pp. 129-130 (p.144).

⁷ *Ivi*, p. 130 (p. 145).

⁸ *Ibidem*.

agli occhi di Hegel, «la molla del progresso infinito»⁹, ossia «l'unità del finito e dell'infinito»¹⁰ di cui quel progresso è soltanto «l'esterno»¹¹. La vera infinità, la natura propria dell'infinito non è, a suo giudizio, nient'altro che questa unità che, nella rappresentazione abituale di un perenne e inesauribile procedere oltre, resta qualcosa di non visto. Capire quale sia la radice di tale trascuranza e di tale insufficienza è il primo indispensabile passo per comprendere cosa Hegel intenda quando prospetta il vero infinito come unità del finito e dell'infinito: una formulazione che è egli stesso il primo a riconoscere che «contiene certamente qualcosa di giusto, ma è pure storta e falsa»¹².

La ragione per cui quel progresso è il perpetuarsi della finitezza è da lui ravvisata nel fatto che l'atto con cui il finito si sorpassa, esce fuori di sé verso l'infinito è un «astratto sorpassare (*Hinausgehen*), che rimane incompiuto»¹³. La causa di questa incompiutezza non sta nel fatto che ogni volta che un limite viene superato se ne ripropone un altro che è a sua volta «un che da togliere o da sorpassare»¹⁴. Questo semmai è l'effetto di una mancanza, di una insufficienza che sta a monte e che è la vera generatrice della incompiutezza. Questo continuo sorpassare, infatti, si mostra da un lato dotato di una potenza letteralmente illimitata, dal momento che procede sempre oltre ogni limite che di volta in volta incontra, ma al contempo affetto anche da una singolare debolezza, che gli deriva dal non riuscire a rivolgere *anche su di sé* la sua azione annientatrice: è incompiuto, cioè, perché suo tramite «non si sorpassa questo sorpassare stesso»¹⁵.

In altri termini: la radice della cattiva infinità, quella che rende il finito qualcosa di ultimativo, di insuperabile, perché fa dell'infinito null'altro che il riprodursi perenne della finitezza stessa, si colloca in un atto che si estende su tutto *fuorché* su se stesso ed è quindi, per sua stessa natura, parziale. Laddove Hegel, dunque, pensa alla vera infinità come all'unità di finito e infinito pensa ad una unità che è tale perché è anzitutto una con se stessa, cioè perché riflette anche su di sé la sua attività unificatrice. E se questo unificare è anzitutto un superare, affinché esso si dia in modo compiuto, non parziale e finito, esso deve rivolgersi anzitutto su

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 130 (p. 144).

¹¹ *Ivi*, p. 130 (p. 145).

¹² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *GW*, Bd. 20, hrsg. v. W. Bonsiepen u. H.-C. Lucas, Hamburg 1992, § 95 Anm. (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari 1983⁴).

¹³ *Wissenschaft der Logik*, cit., p. 129 (p. 144).

¹⁴ *Ivi*, p. 128 (p. 143).

¹⁵ *Ivi*, p. 129 (p. 144).

se stesso: l'atto del proprio superamento, il superarsi in atto, questo è il modo d'essere di quell'unità in cui consiste il vero infinito. Qui l'infinito è *null'altro* che il negarsi stesso del finito: non è altro vuol dire che l'infinito è attinto proprio nel punto in cui il finito si toglie e si nega *mediante* se stesso. In questo modo l'infinito è costitutivamente connesso al finito, ma non ne viene condizionato, perché è piuttosto il punto in cui questo, anziché riprodursi e perpetuarsi, si nega, non è più.

6. *Ascendenze platoniche*

Non è certo il caso di ripercorre qui i diversi modi in cui Hegel, nel corso della sua opera e all'interno del suo sistema, ha delineato quest'unità, né riprendere le molte critiche che gli sono state rivolte, soprattutto laddove egli ha impiegato, per indicarla, termini come spirito, soggettività, assoluto, intero: critiche che non di rado sono sorte da un totale fraintendimento del suo pensiero e del linguaggio che egli si è faticosamente foggato per esprimerlo. Può però essere utile richiamare quali sono i modelli a cui egli si è senza dubbio ispirato e dei quali è senza dubbio debitore per questa idea di una unità capace di superare la contrapposizione di finito e infinito, senza ricadere nelle panie di ciò che è per sua natura parziale e limitato e che, proprio in quanto tale, rinvia per la sua costituzione d'essere e per la sua stessa intellegibilità a ciò che è irriducibile a parte.

Forse nessun altro filosofo come Platone è stato così 'saccheggiato' da Hegel nella sua continua ricerca di strumenti concettuali adeguati rendere conto di questo complesso rapporto. Tra i molti luoghi platonici di cui la sua speculazione è intrisa, vi sono in particolare due passi che hanno giocato un ruolo determinante per consentirgli di sviluppare il suo pensiero. Il primo è un passo del *Timeo*, il secondo invece è una delle molte aporie discusse nel *Parmenide*.

È noto che una delle più importanti acquisizioni del periodo giovanile di Hegel è l'idea che l'unico modo per pensare ad una relazione necessaria tra finito ed infinito in cui l'incondizionatezza di quest'ultimo non vada perduta, sia quella di concepire la loro unità non come il risultato – conseguito a partire da termini inizialmente separati ed opposti – ma piuttosto come il loro principio, ciò in cui sono già compresenti e a partire da cui si danno nella loro reciproca differenza e nelle loro diverse modalità di relazione. Il modello utilizzato per descrivere questo tipo di unificazione viene fornito a Hegel innanzitutto dalle analisi che Kant aveva

condotto, nella *Critica del Giudizio*¹⁶, sullo statuto dell'organismo vivente e della sua processualità. Nel vivente, infatti, il tutto e le parti, cioè gli organi, sono reciprocamente causa ed effetto. Ogni organo del vivente è sia un prodotto dell'intero organismo, sia anche ciò che concorre a sua volta a costituirlo, cosicché «la parte del tutto è lo stesso uno che il tutto»¹⁷. Nell'organismo l'intero e le parti sono perciò inscindibili e identici, pur nella loro diversità: «Un albero con tre ramificazioni forma con queste un solo albero, ma ogni figlio dell'albero, ogni ramificazione (...) è esso stesso un albero»¹⁸. In questo modo diventa pensabile una unità nella quale il limitato, il finito, la parte, non è un elemento estraneo, ma è il prodotto stesso dell'autodeterminarsi – e quindi anche del ripartirsi, dell'articolarsi – dell'intero vivente.

Questo modello, di cui Kant si serve per spiegare la peculiarità degli esseri viventi, rispetto ad ogni altro ente naturale composto di parti, acquista una portata ben più ampia nel momento in cui Hegel ne fa lo strumento per intendere in generale il rapporto fra ciò che è finito e ciò che non si lascia ridurre alla finitezza. Così, nel cosiddetto *Systemfragment*, datato 14 settembre 1800, egli traccia le coordinate della forma suprema di unificazione, quella che chiama «vita infinita»¹⁹, nella quale vengono superati ogni concrezione di quell'opposizione e ogni residuo di quel dualismo che rendono il finito qualcosa di ultimativo, di eternamente e infinitamente riproponentesi.

Qui non si danno propriamente un finito e un infinito come contrapposti, ma vi è una pluralità di vite finite come articolazioni e manifestazioni della medesima ed unica vita infinita. Tuttavia, chiarisce Hegel, perché ciò accada, quella limitatezza e quella parzialità che sono proprie del finito non possono essere concepite come qualcosa di estraneo al principio unificatore: «La vita non può essere considerata solo come unificazione, relazione, anzi deve esser considerata anche come

¹⁶Cfr. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, Akad. Ausg. Bd. V, § 64, 65, 66, pp. 369-77 (*Critica del Giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari 1984², pp. 237-46).

¹⁷G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. H. Nohl, Tübingen 1907, p. 308 (*Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972, p. 420). Sull'importanza e la funzione della vita nella formazione del pensiero hegeliano e per una bibliografia in merito rimando a F. CHIEREGHIN, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», 19 (1990), pp. 127-229; M. BAUM, *Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik*, in *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, hrsg. von K. Gloy u. P. Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, pp. 224-37; L. ILLETTERRATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento 1995, pp. 27-35.

¹⁸*Hegels theologische Jugendschriften*, cit., p. 309 (pp. 420-21).

¹⁹*Ivi*, p. 347 (p. 474).

opposizione»²⁰. Altrimenti si tornerebbe a pensare che vi è un principio unificatore che agisce su qualcosa che è altro, separato, qualcosa che può sussistere anche al di fuori dell'unità del principio; in tal modo si riconoscerebbe al finito una sua consistenza propria, si attribuirebbe alla parte una sua esistenza separata ed autonoma da ciò di cui è parte. Con le parole di Hegel: «Se io dico che la vita è l'unione di opposizione e relazione, questa unione può essere di nuovo isolata e si può obiettare che essa sta in opposizione alla non-unione»²¹. Di qui l'approdo del ragionamento hegeliano alla nota formulazione: «la vita è unione di unione e di non-unione»²².

È da più di quarant'anni, ormai, che gli interpreti hanno richiamato l'attenzione sulla origine platonica di questa espressione, che si rifà al tema del legame presentato nel *Timeo*²³. Com'è noto, il problema affrontato in quel dialogo è quello di spiegare come i quattro elementi costitutivi del cosmo possano armonizzarsi tra di loro in modo che, pur non venendo meno la loro identità, tuttavia non paiano semplicemente giustapposti, ma si integrino reciprocamente in un tutto unitario. Platone pone la questione in questi termini: «Ma non è possibile che due sole cose si compongano bene senza una terza: bisogna che in mezzo vi sia un legame che le congiunga entrambe. E il più bello dei legami è quello che faccia, per quant'è possibile, una sola cosa di sé e delle cose legate: ora la proporzione compie questo in modo bellissimo. Perché quando di tre numeri o masse o potenze quali si vogliano, il medio sta all'ultimo come il primo al medio, e d'altra parte ancora il medio sta al primo, come l'ultimo al medio, allora il medio divenendo primo e ultimo, e l'ultimo e il primo divenendo a loro volta medi

²⁰ *Ivi*, p. 348 (p. 475).

²¹ *Ibidem*.

²² «Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung», *ibidem*.

²³ L'ascendenza platonica di tale formulazione è stata messa in rilievo da F. CHIEREGHIN, *Hegel e la metafisica classica*, Padova 1966, in particolare pp. 11-35. Sulla sua importanza per la concezione logico-politica di Hegel, cfr. D. HENRICH, *Logische Form und reale Totalität*, in *Hegels Philosophie des Rechts*, hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, pp. 428-50. Sull'influenza di Platone sul giovane Hegel cfr. anche D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grece*, Paris 1975; K. DÜSING, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in *Homburg von der Höhe in der Deutschen Geistesgeschichte*, hrsg. von C. Jamme u. O. Pöggeler, Stuttgart 1981, pp. 101-17; D. GOLDONI, *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Milano 1992, in part. pp. 27-31. L'influsso del *Timeo* sul giovane Hegel era stato già rilevato da Rosenkranz, che al dialogo platonico riconduceva anche il cosiddetto frammento del «Triangolo divino» o sul «Triangolo di triangoli»: su ciò A. MORETTO, *Il resoconto di Rosenkranz sul «Frammento del triangolo divino»*, «Paradosso» 3, 1992, pp. 111-25.

ambidue, così di necessità accadrà che tutti siano gli stessi, e divenuti gli stessi fra loro, saranno tutti una cosa sola»²⁴.

Nella proporzione platonica viene dunque presentata una forma di unificazione tale per cui il principio si fa immanente al principiato senza restarne condizionato, ma anzi elevando di volta in volta ciascuno degli elementi finiti e parziali al ruolo di intero mediatore, facendoli quindi tutti identici a sé e fra loro. L'identità fra tutti i termini, quell'uguaglianza che fa sì che tutti siano «una cosa sola», non è pertanto raggiunta eliminando le loro differenze, ma mostrando che ciascun elemento è capace di elevarsi al di sopra dell'opposizione e della particolarità, di farsi intero, di produrre unificazione.

Nel modello del più bello di tutti i legami, dunque, Hegel vede superata proprio quella insufficienza che caratterizza la cattiva infinità, ossia di prospettare una unità la cui regola di costituzione non riflette mai anche su di sé la propria attività. L'opposizione fra le parti e il tutto è superata perché ciò che lega, cioè il principio di unificazione, fa una cosa sola di sé e delle cose legate, ossia agisce anche su se stesso nel suo unificare: «unione di unione e di non-unione», appunto.

Ma Platone fornisce a Hegel anche lo strumento per pensare al *motore* di questo processo di unificazione laddove, nel *Parmenide*, discute della natura dell'uno-tutto²⁵. L'unità pensata come totalità può configurarsi o come un $p \neq n$, o come un $\div lon$, cioè: o come il prodotto dell'azione di una forma unificatrice che rivolge la sua funzione unificante solo su un contenuto diverso da sé, il molteplice altrimenti disperso, o come l'azione di una forma che si riflette anche su se stessa nel suo unificare.

Nel primo caso abbiamo a che fare con quella totalità che essendo «tutte le sue parti», in quanto è il risultato della loro combinazione, è «in se stessa». Questo, pur essendo il modo più comune di intendere la totalità, è però anche il meno soddisfacente: costituendosi solo alla fine del processo di composizione, infatti, essa tralascerà sempre ciò in base al quale è stata conseguita, cosicché è inevitabilmente costretta a rinunciare ad ogni pretesa completezza essendo il principio del suo costituirsi altro da sé. Quindi il tutto non può esaurirsi né in ciascuna delle sue parti, né nella loro somma.

²⁴ PLATO, *Tim.*, 31 b 8-32 a 7 (*Timeo*, trad.it. C. Giarratano, Roma-Bari 1987, p. 371).

²⁵ Cfr. PLATO, *Parm.*, 145 b 6 - e 6 (*Parmenide*, trad. it. M. Migliori, Milano 1994, pp. 137-39). L'interpretazione di questo passo è quella di F. CHIEREGHIN, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova 1976, pp. 13-15.

Solo laddove il tutto non rinuncia ad esercitare la sua capacità di totalizzazione su se stesso, dunque, si ha una totalità compiuta, tale cioè da non escludere nulla, nemmeno se stessa, dalla sua attività. Il tutto quindi non può non essere anche il tutto di se stesso, oltre che delle sue parti. Ma, dal momento che ciò che include è sempre altro da ciò che è incluso, una totalità siffatta è, nel punto del suo massimo compimento, sempre «in altro da sé», oltre se stessa.

Nell'ottica di Hegel, l'aspetto rilevante di questa conclusione aporetica a cui Platone spinge la dialettica dell'intero è che il tutto, comunque lo si pensi, si presenta come un'unità che è *in se stessa* il prodursi della differenza da se medesima e quindi del non-tutto, della parte. Sia che si presenti come $p \neq n$ sia che si presenti come \div lon, infatti, il costituirsi della totalità implica un atto di negazione tale per cui, nel momento stesso in cui l'intero 'corrisponde' a se medesimo e si rende conforme alle proprie condizioni di possibilità, differisce da sé ed è il proprio oltrepassarsi, il proprio rinviare oltre se stesso. Nel punto di sua massima costituzione, nel momento in cui è pienamente in se stesso o è pienamente se stesso, il tutto si mostra come ciò che dissolve qualsiasi forma di assolutizzazione, qualsiasi pretesa di quieto e stabile possesso. Ciò che è *definitivo*, ciò che *definisce* la totalità è infatti il riprodursi di un *non*, di uno scarto e di un rinvio, di un *oltre*. In tale rinvio che apre all'*oltre* il tutto riflette così in sé il carattere che è proprio e costitutivo della parte, la quale è ciò che è ed è colta come tale solo perché è colta nella sua connessione ad altro, a ciò che è *oltre* se stessa.

La vera infinità, dunque, è in quella coincidenza del determinarsi dell'incondizionato e del superarsi e togliersi del finito che ha luogo in ogni atto di autoriflessione con cui alcunché – finito o no – si sottomette alla 'legalità' della regola che gli è propria e si fa uno con se medesimo. In quest'autoriflessione si dà quell'ulteriorità in atto, quel farsi altro a se stesso che è tanto dell'intero quanto della parte: una ulteriorità a se stesso in cui ciò che è parziale attesta la propria finitezza rinviando a ciò senza di cui – essendo sua parte – non può sussistere, mentre il tutto attesta la propria incondizionatezza rinviando a null'altro che alla sua stessa infinita capacità di apparecchiare l'avvento di forme sempre nuove.

7. Una eredità giacente

Chi, anche al giorno d'oggi, tematizza il plesso concettuale finito-infinito-alterità si trova dunque immesso in quell'alveo che riporta ai primi filosofi che ebbero l'ardire di interrogarsi su ciò che è principio di tutte le cose finite e condizionate e che, in quanto tale, nella sua incondizionatezza, non si lascia intrappolare né in nessuna in particolare, né nella loro somma.

Nell'affrontare questo tipo di questioni, mi pare allora che sia difficile – in via 'preliminare' – trascurare o abbandonare le acquisizioni della speculazione hegeliana per almeno due motivi di carattere generale. Il primo, perché, come si è visto, le istanze che la animano sono il portato di quel pensiero classico che, nel raccogliere e sostenere la sfida degli antichi presocratici, plasmò quelle categorie e quel lessico della ragione con le quali nessun pensatore ha mai più potuto evitare di confrontarsi.

Il secondo perché nessuno forse più di Hegel ha cercato di reinterpretare questa tradizione alla luce di quello che a suo avviso è la cifra costitutiva del mondo moderno, che dal *cogito* cartesiano giunge fino alla libertà kantiana. Sin dai suoi primi scritti a stampa, Hegel non ha mai fatto mistero di ritenere che la modernità fosse stata inaugurata per l'ingresso sulla scena del mondo del «principio del Nord»²⁶, un «*principio superiore dell'età moderna, che gli antichi, che Platone non conosceva*»²⁷.

Questo principio, come noto, era per lui costituito dalla «soggettività»²⁸, la cui infinità e absolutezza è attestata non tanto dal volere fagocitare in sé tutto o dal voler tutto predeterminare e preconstituire – come spesso si è caricaturalmente inteso – quanto piuttosto dalla capacità di assolversi da ogni condizionamento, di sciogliersi da *tutto* e quindi anche da *se medesima*, perché «la più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere è là dove comincia il suo tramonto»²⁹. È anzitutto in questa capacità di prendere congedo anche da sé che pure nel soggetto finito è *già presente l'assoluto*³⁰, anche se ciò avviene secondo modalità sempre diverse, che segnano il corso del mondo e che richiedono che ogni epoca si foggia da sé, pur nel confronto con il suo passato, i propri strumenti di comprensione.

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *GW*, Bd., 4, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, p. 316 (*Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, trad. it. R. Bodei, Mursia 1990, p. 125).

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, in *GW*, Bd., 8, hrsg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1976, p. 263 (*Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. G. Cantillo, Roma-Bari 1984, p.150).

²⁸ *Glauben und Wissen*, cit., p. 316 (p. 125).

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), in *GW*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1981, p. 42 (*Scienza della logica*, cit., p. 692).

³⁰ Sul tema dell'assoluto come trapasso e alienazione cfr. F. CHIEREGHIN, *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*, Trento 1984, pp. 38-63.

Forse proprio per questo l'eredità hegeliana è particolarmente ingombrante e imbarazzante: perché costituisce un 'lascito' con il quale nemmeno il pensiero contemporaneo dell'alterità può evitare di confrontarsi, se non deve addirittura continuare ad attingervi³¹. Ma questa eredità, ovviamente, può essere feconda solo se accolta, riletta e meditata con quello stesso tipo di libertà e di senso critico con cui ogni allievo può mantenere vivo il lascito del suo Maestro: non come una più o meno ricca raccolta di pensieri pronti per tutte le occasioni, ma come ciò che chiama a raccolta tutte le forze necessarie per continuare a pensare.

³¹ Cfr. su questo L. ILLETTERRATI, *Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità in Hegel*, in A. PIRNI, (a cura di), *Logiche dell'alterità*, Pisa 2009, pp. 11-33. Ringrazio Luca Illetterati per la sua revisione di questo mio scritto.