

Il compito del pensare tra finitezza e assoluto

Note per una ontologia della comunicazione

Giulia Bernard

*Ma quale mai tipo di sapere è questo, Socrate,
“questa luminosa arte, che prendendo un uomo
per natura ben dotato lo riduce a nulla”?*¹

Introduzione

In *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione* (1995) Carlo Scilironi interroga il problema della comunicazione a partire dalla sua radice ontologica. Nell'esame del modo d'essere dell'esistenza, la comunicazione assolve per Scilironi una duplice funzione. Da una parte, essa è rivelativa dell'esistenza perché mostra il suo non essersi fatta da sé. Dall'altra, accanto a rivelare il suo modo d'essere, la comunicazione è altrettanto risposta dell'esistenza al suo non essersi fatta da sé, un modo attivo di essere nell'essere abbandonato. Come replica che, nello stesso tempo, rivela ciò che è sua origine e condizione di possibilità, la comunicazione costituisce per Scilironi «la *risposta* dell'esistenza al suo originario *esser-abbandonata*; o, detto altrimenti, la 'comunicazione' è la *relazione* possibile all'esistente nella sua condizione di essere abbandona-

¹ PLATONE, *Gorgia* 486b.

to»². Tuttavia, tale presa di coscienza si afferma nella situazione attuale, secondo Scilironi, nella forma di un paradosso che riguarda il compito del pensare: la domanda sull'esistenza è radicale e, allo stesso tempo, viene perlopiù taciuta. Come scrive Scilironi in *In cammino verso l'uomo. Saggio di antropologia filosofica* (1994), non solo le risposte a tale domanda risultano spesso insufficienti, ma, cosa più importante, la domanda stessa sembra non essere formulata in modo da coinvolgere realmente l'essere umano in quanto ex-sistenza, aperta e interrogante di fronte al proprio essere gettata nel mondo e al non-ancora del proprio progetto.

In questo breve contributo mi propongo di indagare la radice ontologica della comunicazione, concentrandomi in particolare sul suo aspetto rivelativo. Seguirò il percorso suggerito dalla riflessione di Scilironi, ma con un accento diverso: non tanto il fatto che la comunicazione sia la «*relazione* possibile all'esistente», quanto il fatto che essa sia relazione *possibile*: meglio, relazione che dice di una possibilità. Non farò riferimento, come potrebbe sembrare naturale, alle riflessioni di Karl Jaspers su un'antropologia filosofica della comunicazione, né alla sua nozione di comunicazione sostanziale, che pure rappresenta un importante contro-testo nella riflessione di Scilironi³. Piuttosto, intendo ritornare ad alcune considerazioni elaborate nella filosofia classica tedesca, per esplorare il modo in cui la comunicazione può essere intesa come rivelativa di un modo d'essere che concerne la finitezza.

Questo percorso si articola in tre momenti. Nella prima parte, prenderò spunto da alcuni temi della filosofia classica tedesca per mettere a fuoco la dimensione ontologica della comunicazione (*Mitteilung*) (1). Nella seconda parte, sostenuta dalle riflessioni di Scilironi sulla finitezza, presenti in *Essere e trascendenza* (2011), mi concentrerò sull'opera di Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), per approfondire la sua lettura del 'können'

² C. SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, «Studia Patavina» 42 (1995), 427-431, p. 427.

³ Cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, Utet, Torino 1996, in cui sviluppa l'aspetto esistenziale della comunicazione nei termini di una manifestazione all'altro che muove dalla coscienza della propria insufficienza, e dall'esigenza di una libertà condivisa per cui «sono me stesso nella mia libertà solo se l'altro vuol essere ed è se-stesso, ed io con lui» (p. 528).

kantiano. In particolare, intendo guadagnare, attraverso Immanuel Kant, un modo non privativo, negativo, di intendere la finitezza ricavato per opposizione a una originaria pienezza, ma positivo, che investe la finitezza di *possibilità* sue proprie (2). Infine, tramite alcune riflessioni di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tornerò sulla dimensione rivelativa della comunicazione per mostrare come essa riguardi, trasformandole, sia la finitezza sia il suo (apparente) opposto, l'assoluto, con importanti implicazioni per il compito del pensiero e il suo stesso orientamento (3).

1. *Mitteilung*

La comunicazione, in senso proprio, è per Scilironi «il rivelarsi dell'esistenza in quanto tale, è far altrui parte della propria verità»⁴. Un agire analogo mi sembra restituito dal tedesco *mit-theilen* inteso come «con-dividere qualcosa con un altro, lasciarlo essere parte di qualcosa», un'azione che coinvolge l'altro, facendolo partecipe, agendo insieme (*cum aliquo*), comunicando⁵. Nella filosofia classica tedesca, questa semantica si sviluppa in modo tale che risulta difficile ridurla alla semplice nozione di 'informazione', qualora il termine avesse perso riferimento all'azione del 'dare forma' e fosse inteso nel senso di ciò che è oggetto di uno scambio in cui il soggetto dell'informare e il destinatario non sono chiamati in causa nel loro modo d'essere in questo agire, non sono trasformati dall'interazione.

La *Mitteilung* indica invece un processo di attiva ricezione e trasformazione. Così Hegel, in un denso frammento francofortese del 1799-1800:

In nessun caso più che nella comunicazione [*Mitteilung*] del divino è necessario che colui che la riceve [*Empfangenden*] l'afferi con il profondo del proprio spirito [*mit eigenem tiefem Geiste*]; in nessun caso è meno possibile imparare, accogliere in sé passivamente [*passiv in sich aufzunehmen*], poiché ogni cosa espressa intorno al divino in forma di riflessione è immediatamente un non senso e la ricezione passiva e senza spirito [*passive geistlose*]

⁴ C. SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, p. 428.

⁵ Grimm Wörterbuch, *Mittheilen*.

Aufnahme] dell'espressione non solo lascia vuoto lo spirito più profondo, ma anche confonde l'intelletto che l'accoglie e per cui è una contraddizione. Questo linguaggio sempre oggettivo trova perciò significato e peso solo nello spirito del lettore [*im Geiste des Lesers*], in grado diverso, a seconda di come le relazioni della vita e l'opposizione di vita e morte sono giunte in lui a coscienza⁶.

Nella comunicazione del divino, il ricevente non può restare passivo: viene investito da un processo trasformativo che impedisce la semplice ricezione passiva. La comunicazione richiede una partecipazione attiva, instaurando un'esperienza che non lascia inalterato il ricevente ma, al contrario, ne disvela il modo d'essere, aprendolo alla propria libertà.

In questione in questo passo – preceduto da una ripresa dell'inizio del Vangelo di Giovanni, «in principio era il Logos, il Logos era presso Dio, e il Logos era Dio; in lui era la vita» – è la possibilità di esprimere l'assoluto senza perderne la vitalità in un pensiero, quello della riflessione, che separando ciò che è uno – l'assoluto e i suoi predicati – non è adatto all'espressione spirituale. La sua fraseologia essenzialmente analitica, pur fondamentale, non riesce a incarnare la vita di ciò che è assoluto senza pervertirla in qualcosa di morto, astratto, né è dunque capace di trasformare chi partecipa alla comunicazione. Questa esigenza, che segna l'alba di una nuova comprensione dell'assoluto, si presenta come il bisogno di rideterminare il compito del pensare, andando oltre le forme riflessive che si rivelano inadeguate alla comunicazione, che è invece accoglimento non passivo⁷ di ciò che si comunica e trasformazione di chi riceve. Questo spiega perché l'accento sia posto esplicitamente sul

⁶ G.W.F. HEGEL, *Man kann den Zustand...*, in Id. *Frühe Schriften*, a cura di W. Jaeschke, *Gesammelte Werke*, vol. 2, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 2014, pp. 254-255. Testo 58, p. 577.

⁷ Tale opposizione diventa chiara a partire dalla distinzione che Kant aveva avanzato nell'*Architettonica della Ragion Pura* tra conoscenza storica e conoscenza razionale. La conoscenza storica è conoscenza di ciò che è dato, empiricamente (*cognitio ex datis*). Sulla base dei dati appresi, coloro che hanno solo conoscenza storica si formano secondo una ragione esterna: conoscono e giudicano solo quanto è stato loro dato e, se alcune delle loro definizioni vengono contestate, non sono in grado di ricavarne altre. Al contrario, la conoscenza razionale richiede l'essere attivi nel conoscere, ricorrendo alla ragione e ai principi (*cognitio ex principiis*).

destinatario, che deve diventare capace di cogliere la comunicazione con la profondità del proprio spirito⁸.

Friedrich Schleiermacher, in *Sulla religione. Discorsi a quelle persone colte che la disprezzano* (1799), esplora una dinamica trasformativa analoga quando esamina la religione come fenomeno fondato sulla comunicazione. La religione, sostiene, si collega all'essenza dell'universo, che si manifesta come attività ininterrotta e si comunica alle soggettività in ogni momento. Ogni forma che l'universo genera, ogni essere cui dà un'esistenza separata, costituisce un suo agire sugli individui. La religione consiste dunque nel comprendere come ogni individuo faccia parte del tutto e come ogni cosa finita rappresenti l'infinito. L'azione dell'universo, però, non si impone su una materia inerte. Al contrario, si imprime su una materia attiva, sempre in via di differenziazione e specificazione. Questa variabilità non è un tratto accidentale, ma appartiene all'essenza stessa dell'universo, che nella sua inesaurita vitalità non può essere colto in un'unica percezione. Al contrario, l'universo si articola in intuizioni plurali, dal momento che

nell'Universo qualcosa può esservi solo attraverso la totalità dei suoi effetti e delle sue connessioni; [...] Conoscere un unico punto di vista per tutto è l'esatto contrario d'aver tutti i punti di vista per ciascuna cosa, è il modo per allontanarsi dall'Universo in linea diritta⁹.

Conoscere l'universo da un unico punto di vista, ritenere il proprio come il punto di vista definitivo, autosufficiente, significa per Schleiermacher allontanarsi dall'universo. Cogliere la complessità implica abbracciare la diversità delle intuizioni. Le intuizioni

⁸ Un simile programma mi sembra non lontano (pur all'interno di un piano teorico significativamente diverso) dalle riflessioni ecclesiologiche di Scilironi (Id., *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, p. 429 s), una discussione delle quali esula tuttavia dall'intento del presente contributo.

⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), KGA I/2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, a cura di G. Meckenstock, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984, pp. 152-153; tr. it. *Discorsi sulla religione*, in SCHLEIERMACHER, *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, a cura di D. Bondi, Bompiani, Milano 2021, p. 297. Su questo cfr. C. ELLSIEPEN, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früherer Religionstheorie*, De Gruyter, Berlin 2006.

dell'universo non preesistono come entità fisse, ma si articolano nello scambio, trasformando profondamente coloro che prendono parte all'esibizione dell'universo. Poiché l'assoluto non può essere ridotto a una singola manifestazione, il processo di comunicazione comporta un'apertura all'alterità e un forte potenziale trasformativo. Il principio che ci spinge a esprimere ciò che è nostro è lo stesso che ci inclina a unirci a ciò che ci è sconosciuto. La comunicazione dell'universo, dove nessuno può restare passivo, è sempre mutuale e dipende dal modo d'essere delle soggettività.

L'intuizione dell'universo – come apertura degli individui alla totalità – è qualcosa che per sua natura tende alla condivisione. In questo senso, il termine *Mitteilung* si presta a significare un processo di apertura di ciò che si comunica e un movimento di ricezione attiva. Esso apre a una dimensione necessariamente cosmica e plurale, in cui si pone – dirà Johann Gottlieb Fichte alcuni anni dopo, nel 1806 – «il dovere, per chiunque sia stato afferrato da questa conoscenza superiore, di raccogliere tutte le proprie forze per dividerla [*zu teilen*], per quanto possibile, con l'intera specie dei suoi fratelli, comunicandola [*mitteilend*] a ogni singolo nella forma in cui egli le è più sensibile»¹⁰. La comunicazione rivela all'essere finito la sua insufficienza e lo spinge verso una ridefinizione radicale di sé, alla luce di questa consapevolezza. Allo stesso tempo, essa è un impulso (*Impuls*), una risposta radicata nel modo d'essere del finito, sensibile alla specificità e concretezza (verrebbe da dire situatività) di ogni individuo: risposta al non essere autosufficienti e articolazione della verità come forma strutturalmente partecipativa, irriducibile per essenza alla parzialità di ciascuna posizione finita¹¹.

¹⁰ J.G. FICHTE, *Die Anweisung zum seeligen Leben*, in *Gesamtausgabe*, vol. I,9, a cura di R. Lauth e R. Gliwitsky, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, p. 70; tr. it. *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 261. Un'analoga esigenza è all'opera nelle riflessioni di Jaspers. Paradigmatico dell'incontro comunicativo-esistenziale è il *Mit-philosophieren* che, fin dall'antichità, orienta la comprensione filosofica a partire dall'essenza etica del singolo, alla quale aderisce il dialogo come forma adeguata della filosofia nella comunità (K. JASPERS, *Filosofia*, p. 589).

¹¹ Sulla *Mitteilung* come sfida per il pensiero in direzione dell'articolazione della verità come dimensione partecipativa e trasformativa nella filosofia

2. Comunicazione e finitezza

Il problema di come pensare la finitezza trova diverse risposte nella filosofia classica tedesca¹². Una delle proposte teoriche più produttive in tal senso mi sembra quella di Kant, come mostrato da Heidegger in *Kant e il problema della metafisica* (1929), dove esplicita il ruolo della finitezza in relazione al suo trascendimento. Nella sezione *A. Fondazione della metafisica nell'antropologia*, Heidegger affronta il problema dell'essenza della metafisica e la sua fondazione. Per Heidegger, «dalla fondazione kantiana risulta che fondare la metafisica è indagare sull'essere umano: è antropologia»¹³. Questo riporta alla domanda centrale di Kant: *che cos'è l'essere umano?*, una questione che riassume le tre domande della *Critica della ragion pura*: *che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è lecito sperare?* Queste domande, come osserva Heidegger, non si limitano a introdurre le discipline della metafisica specialis (rispettivamente cosmologia, psicologia e teologia), ma rivelano invece il più profondo interesse della ragione umana, che si interroga sul suo potere, dovere e diritto.

Allorché un potere [*können*] è in questione e richiede la delimitazione delle proprie possibilità, vuol dire che è già in uno stato di impotenza. Un essere onnipotente non ha bisogno di chiedersi: che cosa posso? ossia: che cosa non posso? Non solo non ha bisogno di porsi questo interrogativo, ma non può in alcun caso porsi, per la sua stessa natura. Questo suo non-potere non è però una deficienza, è anzi immunità da qualsiasi deficienza o 'negazione'. Chi invece chiede: che cosa posso? rivela con ciò una finitezza. L'essere che viene sollecitato radicalmente, nel proprio

classica tedesca, mi permetto di rimandare al mio "Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion", «Verifiche» LII, 2 (2023), pp. 207-238.

¹² Per un esame del tema in Kant, Hegel e Heidegger, rimando al contributo fondamentale di L. ILLETTERATI, *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996.

¹³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, a cura di F.W. von Herrmann, 1991, p. 205; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, a cura di M. E. Reina e rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 178 (trad. modificata).

interesse più intimo, da questa domanda, manifesta una finitezza inerente alla sua più intima essenza¹⁴.

Il confronto è tra un potere (*können*) e un non-potere. Tale relazione rovescia le attese: se sulle prime si sarebbe tentati di pensare a una forma di deficienza sul lato del non-potere, come forma di limitazione, si mostra che è piuttosto il non-potere a dire di una pienezza. L'essere che non può interrogarsi su ciò che può o non può è tale da non aver bisogno di farlo. È immune da un bisogno che inerisce invece a colui che può chiedere ciò che è suo potere (e cosa no). Un tale domandare riguarda quest'ultimo non in maniera marginale, perché investe invece la sua essenza.

Una volta allontanato il rischio che si comprenda nella forma della limitazione un non-potere che è invece assoluto, immune, rimane una duplice questione: come pensare la finitezza? In secondo luogo, più in generale, che cosa ci dice della sua essenza lo stare in relazione a questo non-potere? La finitezza va pensata in termini oppositivi rispetto a ciò che non è affetto dal bisogno di interrogare il proprio potere?

Uno dei luoghi in cui Kant affronta in modo articolato le questioni della finitezza, del potere e del non-potere sono i paragrafi 76-77 della *Critica del Giudizio*. Questi paragrafi, posti nella parte finale della "Dialettica del Giudizio teleologico", si confrontano con il problema di rendere conto di un'esperienza molto particolare, che richiede di ridefinire il compito del pensare: l'essere organizzato di natura. Nei paragrafi precedenti, Kant aveva sostenuto che, nell'investigazione della natura, il giudizio è detto determinante quando realizza l'applicazione di leggi universali della «natura materiale in generale»¹⁵ seguendo un principio oggettivo dato dall'intelletto. Per ciò che riguarda invece le leggi particolari, che solo l'esperienza può farci conoscere, «può esservi in esse tanta varietà ed eterogeneità, che il Giudizio deve servir da principio a se stesso anche solo per ricercare ed investigare i fenomeni della natura secondo una legge»¹⁶ – ciò che lo rende eautonomo, non avendo

¹⁴ *Ibid.*, p. 216; tr. it., pp. 186-187.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: 386; tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 1997.

¹⁶ *Ibid.*

il giudizio un proprio dominio in cui essere legislatore. Nell'unità accidentale delle leggi particolari, può accadere che la capacità di giudizio proceda secondo due massime – di cui «l'una gli è fornita *a priori* dal semplice intelletto», mentre l'altra «è occasionata da esperienze particolari che pongono in giuoco la ragione, in modo da impostare secondo un particolare principio il giudizio della natura corporea e delle sue leggi»¹⁷. A definire una simile situazione è l'esperienza dei prodotti organizzati di natura, lo studio della cui causalità, che va in senso ascendente e discendente al contempo, costringe a uscire dalla maniera puramente meccanica di considerare la natura e ad assumere per la sua spiegazione anche i concetti di un fine. In che modo però è da intendersi una simile finalità? Questa legalità del contingente costituisce una causalità del tutto particolare, un principio di spiegazione autonomo rispetto a quella causalità meccanica che regna nella legalità della natura in generale? Oppure essa esiste nell'oggetto assieme a quest'ultima? Interrogarsi su come pensare la coesistenza di due principi di spiegazione che tendono a essere totalizzanti, richiede per Kant la messa in gioco del pensiero di un altro intelletto, non finito:

per poter almeno pensare la possibilità di tale accordo delle cose naturali col Giudizio (che noi ci rappresentiamo come contingente, e quindi possibile soltanto mediante uno scopo a ciò diretto), dobbiamo pensare nel tempo stesso un altro intelletto, rispetto al quale, prima di attribuirgli qualche fine, possiamo rappresentarci come *necessario* quell'accordo delle leggi della natura col nostro Giudizio, che dall'intelletto nostro è pensabile solo mediante il legame dei fini¹⁸.

Pensare la finalità come massima del giudizio e non come principio costitutivo – questa la soluzione dell'Antinomia – richiede secondo Kant il pensiero problematico, non ulteriormente determinabile, ma pensabile senza contraddizione, di un intelletto diverso dal nostro. Per questo intelletto «altro», «diverso» o «(più elevato)», il principio della possibilità di tali prodotti può essere trovato anche nel meccanismo della natura, in un legame causale di cui non si cerca esclusivamente la causa in un intelletto. O, ancora, per

¹⁷ *Ibid.*; tr. it. p. 453.

¹⁸ AA 05: 407; tr. it. §77, p. 497.

esso i fini di natura non devono essere rappresentati in analogia con una intenzionalità. Ricorrere a questo concetto problematico non serve per Kant a determinare una facoltà sovrasensibile, passando la mano alla teologia (Dio come si raffigura gli organismi?). Il passaggio è funzionale, invece, a rendere palpabile lo scarto fra conoscere e pensare per un intelletto finito per cui ha senso una *possibilità*: la distinzione modale fra contingenza, possibilità, realtà e necessità.

Per spiegare il funzionamento negativo di questo concetto limite nel §76, mostrando che il nostro intelletto non è l'unico possibile, senza però determinare positivamente l'altro, Kant cita tre esempi che, nel chiarire il funzionamento delle facoltà alla luce del giudizio riflettente, dimostrano una specificità del *nostro* intelletto, di quello finito.

Il primo esempio riguarda il nostro intelletto, e riprende il suo funzionamento per come era stato messo a tema nella prima *Critica*. Affinché la conoscenza degli oggetti sia effettiva, i concetti dell'intelletto devono essere sintetizzati con ciò che è offerto dall'intuizione sensibile. All'intelletto umano finito è necessario distinguere la possibilità e la realtà delle cose, perché esso non è in grado di darsi il proprio oggetto come reale, come oggetto dell'intuizione, non essendo dotato, a differenza di quello intuitivo, di completa spontaneità. Questa considerazione ha conseguenze notevoli per l'aspetto regolativo del *nexus finalis*. Un intelletto per il quale non esistesse la distinzione di possibilità e necessità direbbe: tutti gli oggetti che io conosco, *sono* (esistono). Se questo non-potere sembra una limitazione, si tratta invece di leggervi il fatto che solo un intelletto per il quale si dà la distinzione tra possibilità e necessità *può concepire* «la possibilità di alcuni oggetti che tuttavia non esistono, vale a dire la contingenza di essi, quando esistono»¹⁹ – e proprio questa è l'esperienza cognitiva peculiare del pensiero della finalità naturale, nella contingenza del legame finale.

Il secondo esempio definisce l'uso pratico della nostra ragione. Da una parte, essa deve presupporre una causalità incondizionata, la libertà, per il fatto stesso che ha coscienza del suo imperativo morale; eppure, d'altra parte, il suo agire, per essere tale, deve ri-

¹⁹ AA 05: 403; tr. it. pp. 487-489.

sultare in un'azione che deve essere considerata *accidentale*. Per una ragione che potesse essere efficace sempre e necessariamente, senza ricorrere alla sensibilità e alle pulsioni sensibili come «condizione soggettiva della sua applicazione agli oggetti della natura»²⁰, la distinzione tra *Sein* e *Sollen*, così come quella tra *Sollen* und *Tun*, non avrebbe consistenza. Ancora: la legge morale non sarebbe una legge (la quale è aperta alla possibilità di non essere rispettata); non reggerebbe la distinzione tra ciò che è moralmente necessario e ciò che è fisicamente contingente. In un tale mondo non ci sarebbe alcuna differenza «tra la legge pratica che determina ciò che per opera nostra è possibile, e la legge teoretica che determina ciò che per opera nostra è reale»²¹: la specificità della sfera pratica andrebbe perduta.

Il terzo esempio riguarda il tema della finalità. La finalità ha senso solo per il nostro intelletto, non per un intelletto intuitivo. Per quest'ultimo, il quale è in grado di trovare il principio della possibilità dell'organico anche nel meccanismo della natura, cioè in un legame causale di cui non si cerca esclusivamente la causa in un intelletto, la differenza modale non ha ragion d'essere.

Non conosciamo le cose in sé, il sostrato dei fenomeni; non abbiamo una volontà santa; il pensiero del vivente rappresenta per noi un'esperienza del tutto peculiare e ci costringe a una spiegazione diversa da quella meccanica. In queste tre dimensioni si individua il luogo del finito. La ricostruzione del funzionamento delle facoltà superiori non ha il compito di superare la prospettiva trascendentale in vista della determinazione positiva dell'altro intelletto. Al contrario apre la strada a una determinazione della finitezza che dischiude *possibilità* sue proprie: esperienze che *non hanno senso* per un intelletto diverso da quello finito.

In ciò, nel confrontarsi con le domande sul proprio potere, la ragione umana, scriveva già Heidegger,

non solo denuncia la propria finitezza, ma dirige il proprio interesse più intimo sulla finitezza medesima. Per la ragione umana, non si tratta di accantonare in qualche modo potere, dovere e diritto, per estinguere così la finitezza, ma si tratta, al contrario,

²⁰ AA 05: 403; tr. it. p. 489.

²¹ AA 05: 404; tr. it. §76, p. 491.

proprio di assicurarsi di tale finitezza, per mantenersi in essa. [...] la ragione umana non è finita perché pone le tre domande suddette, ma, viceversa, pone queste domande perché è finita, e lo è precisamente in modo tale, che nel suo essere ragione “ne va” di questa stessa finitezza²².

La finitezza non è dunque una caratteristica tra le altre della ragione, ma ne definisce l'essenza. In essa si chiarisce il senso della soggettività come trascendenza, apertura dell'orizzonte nel quale l'ente si rende preliminarmente manifesto in quanto ente, e trascendenza dell'esserci in quanto essere-nel-mondo: trascendenza propria di un ente che, nel suo essere gettato nel mondo, è insieme l'appropriarsi di tale gettatezza in quanto progetto nel quale, solo, ogni ente può farsi incontro come qualcosa dotato di senso²³.

3. Finitezza e assoluto

Nel rivelarsi della trascendenza, ossia della «soggettività del soggetto umano»²⁴ – là dove, secondo Heidegger, si radica in Kant la possibilità dell'ontologia – si apre la possibilità di ripensare la finitezza non più come mero opposto di una pienezza da cui sarebbe separata in modo negativo. Proprio in questo punto, si profila l'occasione per un ulteriore sviluppo teorico: un passo che, pur approfondendo il guadagno concettuale kantiano, si spinge verso una riconfigurazione del problema del domandare e del compito stesso del pensare.

Da un lato, questo sviluppo si pone in continuità con quanto

²² M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 217; tr. it., p. 187.

²³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 sgg., Bd 9 (Wegmarken), a cura di v. F.W. von Herrmann, pp. 123-175, pp. 137-138; tr. it. *Dell'essenza del fondamento*, a cura di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-131, p. 94: «Se vogliamo chiamare “soggetto” l'ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di “esserci”, allora possiamo dire che la trascendenza designa l'essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività. Questo non nel senso che il soggetto esista prima come “soggetto” e poi, nel caso si presentino oggetti da superare, anche come trascendenza, ma nel senso che esser-soggetto significa essere quell'ente che esiste nella trascendenza e come trascendenza».

²⁴ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 205; tr. it., p. 178.

Scilironi elabora in *Essere e trascendenza*, in merito alla finitezza e al suo (apparente) opposto. Nel capitolo iniziale, *Dell'infinito*, Scilironi si confronta con la domesticazione aristotelica dell'infinito e con le sue derivazioni moderne, comprese l'entificazione dell'infinito come separato dal finito e la sua riduzione a un mero opposto. Se l'infinito ha qualcosa di giustapposto a sé, il finito, cessa di essere veramente infinito: diviene a sua volta finito, limitato di contro a un che di finito, assumendo la posizione di un ente tra altri enti. Questo misconoscimento dell'infinito compromette anche una corretta comprensione del finito stesso. Qui si innesta la via hegeliana, che vede nel trapassare la verità del finito: «[...] la relazione è la trascendenza "immanente" al finito»²⁵. Il finito, nella sua verità, non è tale prima di questo processo di trapasso. L'infinito non va concepito come una semplice giustapposizione tra finito e infinito, la 'e' di 'finito e infinito' – ossia come un 'tra' ipostatizzato che lascia inalterati i termini della relazione – ma come il movimento che permette il trascendimento dei finiti, e il loro infinitizzarsi.

Dall'altro lato, questo passo in avanti consente di tornare sul problema della finitezza attraverso una nuova riflessione sulla *comunicazione* e il suo potenziale rivelativo, portando a una risignificazione ontologica che investe sia il finito sia l'infinito senza intenderli come due termini in opposizione, né pensando uno dei due per sottrazione rispetto all'altro. Una tale possibilità non emerge tanto – o non solo – modificando il soggetto della comunicazione, passando da una dinamica orizzontale di scambio tra pari a una verticale, in cui è il divino a comunicarsi²⁶, come nel *Frammento* di Francoforte di Hegel. Piuttosto, essa si sviluppa ripensando ulteriormente ciò che è in gioco nella trasformazione che si compie attraverso la comunicazione: l'*assoluto*.

Proprio sul tema della *Mitteilung*, si sviluppa un punto cruciale della riflessione hegeliana sullo spirito, come si legge in una

²⁵ C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011, p. 18.

²⁶ Questo è ciò che Scilironi approfondisce nel capitolo *Mistica e filosofia* in *Essere e trascendenza*, quando scrive a proposito dell'*ek-stasis*: «l'*ek-stasis* della mistica della fede non è dunque l'uscir fuori' dell'anima verso Dio, ma è l'*ek-stasis* di Dio verso l'anima: è Dio che viene ad abitare l'orizzonte del nulla che l'anima contempla. E, però, di tutto questo la filosofia non può dire alcunché» (p. 28).

trascrizione di von Griesheim del corso di filosofia della religione del 1824:

La singola autocoscienza ha in ciò la coscienza della sua essenza, ed è quindi libera in ciò; questa libertà è la spiritualità, e questa, diciamo, è la religione, cioè lo spirito è ora oggetto. Solo la relazione dello spirito con lo spirito è religione, così la religione è diventata oggetto, poiché l'oggetto della coscienza finita è saputo come lo spirito, e viene saputo solo in quanto l'universale è potenza assoluta, in cui tutto è posto come organico, non solo come sostanza ma come soggetto. La libertà dell'autocoscienza è il contenuto della religione, e questo contenuto è esso stesso oggetto della religione cristiana, cioè lo spirito è oggetto di sé stesso. Che questa essenzialità assoluta, come potenza assoluta e allo stesso tempo come soggetto, si distingue e, in ciò che è distinto da essa, si comunichi [*sich mittheilt*], rimanendo però allo stesso tempo indivisa, in modo che l'altro sia anche il tutto – questo, e il ritorno a sé, costituiscono la totalità della spiritualità, sono la natura della spiritualità stessa. Lo spirito assoluto è quindi l'oggetto; lo spirito è identico con lo spirito²⁷.

Nella comprensione hegeliana della religione, lo spirito si fa oggettivo a sé stesso. Quando Hegel afferma che lo spirito diventa oggetto a sé stesso, non intende dire che Dio è conosciuto come un 'oggetto' estraneo alla soggettività umana, ma piuttosto polemizza contro la visione secondo cui Dio resterebbe un'entità distante, rispetto alla quale la soggettività finita starebbe in una relazione senza essere coinvolta nel proprio essere. Al contrario, dire che lo spirito è diventato oggetto significa per Hegel superare il modo in cui la teologia e la filosofia scolastica avevano trattato Dio, ossia come un oggetto esterno da apprendere, in un processo non in grado di farsi carico della trasformazione radicale della soggettività ricevente (accusa già del frammento francofortese), né però – e questo è il passo oltre – di dire la *trasformazione radicale di ciò che si comunica*. L'oggettivarsi dell'assoluto è un processo di riconoscimento, non meramente contemplativo, in cui l'assoluto dimette

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, a cura di W. Jaeschke e M. Köppe, in *Gesammelte Werke*, vol. 29,1, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 2017, pp. 387-388. Traduzione mia.

la propria astrattezza e separazione dal finito. L'oggettività dello spirito è il luogo in cui l'assoluto si mostra come soggettività, attività di autodeterminazione. Questo processo di riconoscimento non annulla l'oggettività, ma la articola. In questo suo farsi oggettivo per lo spirito, in cui Dio dimette la sua astrattezza, avviene *allo stesso tempo* la rideterminazione del finito. La *Mitteilung* è duplice liberazione: del finito, che non si limita ad accogliere passivamente un divino che gli si presenta solo come ente estraneo, e dell'assoluto, che non è separato, opposto rispetto al realizzarsi del finito. Da questo punto di vista, la comunicazione è radicalmente rivelativa in senso ontologico: non si limita a mostrare un modo d'essere preesistente alla comunicazione, ma riscrive la realtà stessa del finito, aprendolo alla sua verità. Il finito, nel processo di comunicazione, è sì finito, ma non lo è più nella prima forma, non-comunicata, non ancora esposta al suo essere finito: è finito nella sua verità, infinito. Questo è il 'contenuto' della comunicazione religiosa, la quale dunque non può essere intesa come il semplice trasferimento di un'informazione, ma come una trasformazione profonda.

A questo riguardo sembra degno di nota il fatto che Hegel, in una sezione della *Oggettività* all'interno della *Dottrina del Concetto*, l'ultimo libro della *Scienza della logica*, offra spunti rilevanti per esaminare alcune dinamiche in gioco nella *Mitteilung*. L'uso di questo termine non si limita a descrivere il trasferimento di input tra oggetti meccanici, ma si estende fino a includere la complessa relazione tra individuale e universale nei processi spirituali. In ciò si apre la possibilità di superare una comprensione meramente deterministica dell'oggetto e si mostra come, nello spirituale, emerga una capacità di comunicare che riguarda la stessa costituzione dell'oggettività, come si legge nel seguente passo:

Nello spirituale è ora un contenuto infinitamente molteplice, che è capace di essere comunicato [*mitteilungsfähig*], in quanto che, accolto nell'intelligenza, acquista questa forma dell'universalità, nella quale diventa un che di comunicabile [*mitteilbares*]. [...] Le leggi, i costumi, le rappresentazioni ragionevoli in genere son nel dominio spirituale tali determinazioni comunicabili [*Mitteilba-*

re], che penetrano in maniera inconscia gl'individui e vi si fanno valere²⁸.

Questo significa che la *Mitteilung*, usata inizialmente come termine che indica l'interazione di oggetti meccanici, non è soltanto una trasmissione esterna, ma qualcosa che riguarda la struttura stessa dell'essere spirituale: meglio, ciò che progressivamente individua cos'è spirito. La comunicazione si realizza quando l'universalità, incarnata in leggi, costumi e rappresentazioni razionali, penetra e permea la coscienza individuale. L'universalità, in questo contesto, non è un principio che si impone dall'esterno, ma un momento immanente agli oggetti stessi, che si rideterminano in virtù di questa comunicazione. L'oggetto, in altre parole, non è più immediato: è già riflesso in sé stesso, e ciò che è individuale porta con sé il momento dell'universalità come qualcosa che gli dà forma e non è più separato. In questo senso, vale la pena ribadirlo, la comunicazione spirituale non è mai una semplice trasmissione, ma una trasformazione reciproca che riguarda tanto l'individuale quanto l'universale. Ciò che si comunica non è qualcosa che porta il marchio della soggettività e dell'arbitrarietà, ma neppure una forma astratta dell'universalità che resta estranea all'individuo, un'oggettività semplicemente opposta al finito. Al contrario, è l'universale oggettivo, ossia la verità dell'individuo, che emerge nella sua articolazione oggettiva.

In quanto tale, la trasformazione che si produce attraverso la *Mitteilung* è una duplice liberazione: sia dell'individuale, che non resta confinato nella sua particolarità, sia dell'universale, che non rimane una mera astrazione²⁹. Questa dinamica, che nella *Logica* si sviluppa attraverso le categorie del Meccanismo, del Chimismo e della Teleologia, permette di comprendere come il concetto, in

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, zweiter Band, Die subjektive Logik. Die Lehre von Begriff (1816)*, ed. by F. Hogemann and W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, vol. 12, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1981, p. 138; tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, Laterza, Bari 1999, p. 814.

²⁹ A mio avviso questo esito contribuisce a mostrare la complessità del discorso hegeliano sull'infinito nelle sue diverse forme, problematizzando le letture che vedono in Hegel l'infinito come un «termine della relazione» e leggono in ciò un limite della proposta hegeliana – tra queste anche C. SCILIRONI, *Essere e trascendenza*, p. 19.

Hegel, coincida con la struttura stessa della libertà: una libertà che si realizza concretamente come potere formativo e creativo. Il concetto è tale perché è in grado di contenere in sé l'opposizione più radicale e di riconciliarsi con il proprio opposto, ritrovando in questo movimento la propria verità:

L'universale è quindi la potenza *libera*. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di *violento*, ma come tale che in quello è quieto e *presso se stesso*. Come fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il *libero amore* e l'*illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *diverente* solo come a *se stesso*; nel *diverente* esso è tornato *a se stesso*³⁰.

Conclusioni

Seguendo le riflessioni di Scilironi, si è messo in luce come la comunicazione porti con sé un potenziale ontologico che rivela il modo d'essere dell'esistenza stessa. Attraversando, anche se in maniera sintetica, alcuni momenti della filosofia classica tedesca, si è cercato di mostrare come la dimensione rivelativa della comunicazione sia il processo attraverso cui il finito si trasforma e si riconosce nella propria verità— una verità che non può essere determinata prima di questo processo, né presupposta a prescindere da esso, e dal lavoro che questo richiede. Al contrario, tale verità si costituisce attraverso il movimento stesso del comunicare, nel lavoro, mai garantito, che questo processo richiede e che rende l'esistenza quel che è.

Su questa base, sembrano emergere due sfide decisive. La prima è quella di aprire una nuova possibilità per realizzare «un modo radicalmente diverso di concepire l'*ethos* [che] possa consentire di accogliere l'esistere nella sua autenticità»³¹, come suggerisce Scilironi: un *ethos* che permetta di accogliere l'esistenza senza tentare di annullare la finitezza o pretendere di averla già compresa per opposizione a una presunta pienezza. Su questo bisogno, con cui termina il contributo di Scilironi sulla comunicazione, si potrebbe

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Die Lehre von Begriff*, p. 35; tr. it., p. 683.

³¹ SCILIRONI, *Riflessioni filosofico-esistenziali sulla comunicazione*, p. 431.

inaugurare un progetto di ontologia della comunicazione che implichi un ripensamento radicale del nostro essere nel mondo.

Ma la sfida più profonda che si delinea a partire dalle riflessioni di Scilironi sembra quella di ripensare il compito stesso del pensiero, una volta che riconosciamo come finitezza e assoluto non sono opposti inconciliabili, ma radicalmente messi in questione. È questa mutua trasformazione – che obbliga a ripensare finitezza e assoluto oltre il problema della relazione tra due poli – a imporre una riflessione continua e aperta sulla natura stessa del pensare. Solo una simile esigenza, che raccoglie e sviluppa un'eredità inaugurata in modo particolarmente significativo dalla filosofia classica tedesca, permette di comprendere fino in fondo come la comunicazione non sia un semplice strumento, ma piuttosto il luogo autentico in cui l'esistenza stessa si trasforma. È nel manifestarsi della verità dell'esistenza attraverso il processo comunicativo, che emerge una sfida centrale per la filosofia. Questa sfida non è riducibile a quella degli altri saperi, poiché è legata alla sua vocazione più profonda: la capacità di determinare e ripensare il compito del pensiero stesso, ovvero, come ricorda Scilironi, di «avviare all'attingimento della domanda, che è quanto dire incamminare al pensiero, all'essere interroganti»³². È qui che la filosofia può trovare la sua peculiarità e la sua funzione essenziale: non semplicemente rispondere, ma aprire lo spazio del domandare, un movimento continuo che non si esaurisce in risposte definitive, ma si nutre del processo di interrogazione che investe l'interrogante stesso.

³² C. SCILIRONI, *In cammino verso l'uomo. Saggio di antropologia filosofica*, Edizioni San Paolo, Milano 1994, p. 40.