

La contraddizione del finito

Luca Illetterati

1. Introduzione

In un breve saggio che si intitola *Dell'infinito*, Carlo Scilironi, dopo aver avanzato l'ipotesi che la trattazione aristotelica dell'*a-peiron* sia una sorta di addomesticamento del tragico (l'incoordinabile, il dionisiaco, l'irrazionale, il nulla) a cui invece la nozione rinvierebbe e dopo aver mostrato come tale addomesticamento sia perpetrato nella soluzione teologica, si rivolge a Hegel, e in particolare al concetto di vera infinità, al fine sondare la tenuta della proposta dialettico-speculativa di pensare l'unità di finito e infinito. «Il portento di Hegel – scrive Scilironi – è di pensare l'infinito *nella relazione*», ovvero che non si dà alcun infinito fuori dalla relazione con il finito; «il limite di Hegel – scrive sempre Scilironi – è di pensare comunque l'infinito come termine della relazione»¹ rischiando in questo modo di ridurre ancora una volta l'infinito ad un alcunché di finito, essendo i termini di una relazione sempre necessariamente finiti e quindi di perpetrare, per quanto in una forma di coerenza logica inedita, quel medesimo addomesticamento.

Nelle considerazioni che seguono intendo insistere sulla questione. Non tanto per proporre una soluzione alternativa, quanto

¹C. SCILIRONI, *Dell'infinito*, in ID., *Essere e trascendenza*, Edizioni La Gru, Padova 2011, pp. 15-21, qui p. 19.

piuttosto per provare a pensare diversamente quel concetto di relazione che costituisce, secondo Scilironi, il prodigio e insieme il limite della soluzione hegeliana.

Per affrontare la questione muoverò da un testo hegeliano che per la topologia che esso occupa nella costellazione sistemica potrebbe apparire eccentrico. Si tratta infatti di un estratto dalla Annotazione al § 359 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* nell'edizione del 1830. Testo che si trova all'interno della filosofia della natura, ovvero all'interno della comprensione concettuale di quella dimensione del reale che nella articolazione sistemica hegeliana è dominata dall'*esteriorità* e in cui le determinazioni del pensiero, perciò, a causa dell'*esteriorità*, che è discrasia tra il concetto e la realtà, *sussistono indifferentemente e isolatamente* le une dalle altre. Una dimensione del reale dove, proprio per questo sussistere indifferente, non c'è *libertà*, ma solo, *necessità* e *accidentalità*.² Certo, scrive Hegel, nella natura si può e si deve ammirare la sapienza di Dio, ma a coloro i quali ritengano che la natura sia il luogo supremo della rivelazione di Dio, «bisogna rispondere che ogni rappresentazione dello spirito, la più bassa delle sue immaginazioni, il giuoco del suo accidentale capriccio, ogni qualsiasi parola, è fondamento più eccellente a conoscere l'essere di Dio di qualsiasi oggetto naturale». ³ Perfino il male – insiste Hegel con espressioni divenute celebri anche per il tono polemicamente e sarcasticamente antiromantico – «è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti degli astri e l'innocenza delle piante; perché colui, che così erra, è pur sempre spirito». ⁴

Più in particolare il testo su cui intendo qui focalizzare l'attenzione si trova all'interno della terza parte della filosofia della natura, intitolata *Fisica organica*, in cui vengono considerate le diverse forme di vita nella natura, e cioè a) l'organismo geologico, che Hegel considera *l'immagine* generale della vita; b) l'organismo vegetale, che secondo Hegel è una realizzazione solo formale e immediata della vita; infine c) l'organismo animale, che costituisce, invece, la

² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992, §248.

³ *Ibid.*, § 248 An.

⁴ *Ibid.*

realizzazione concreta della vita e in certo modo il superamento della natura operato dalla natura stessa.

Il § 359 si trova nella parte dedicata all'organismo animale, che è dunque la parte conclusiva dell'intera Filosofia della natura. In essa la natura rivela finalmente nella sua oggettività quella struttura concettuale che nelle altre sfere (cioè nella *Meccanica* e nella *Fisica*, ma anche nelle prime due parti della *Fisica organica*) rimaneva impigliata e scissa nell'esteriorità, ovvero, come si è detto, in una condizione di inadeguatezza fra dimensione concettuale, appunto, e dimensione oggettiva. L'organismo animale è invece tale per cui, scrive Hegel, «la configurazione esterna concorda col concetto, in modo che le parti esistono essenzialmente come membra, e la soggettività come l'unità che compenetra il tutto»⁵. L'organismo animale è cioè un'unità in cui le parti sono distinte per forma e funzione l'una dall'altra e contemporaneamente, però, esse sono tali, sono cioè parti caratterizzate da una propria specificità, solo all'interno dell'unità del tutto, tanto che una volta separate da esso, esse perdono anche la loro specifica identità, la quale è tale, dunque, solo a partire da una logica relazionale che le connette fra loro e con il tutto.

La trattazione dell'organismo animale, il cui tratto fondamentale è di essere una struttura *autopoietica*, per cui «esso è, e si conserva (*erhält sich*), solo in quanto riproduce se stesso (...), in quanto si fa ciò che è» e dunque «è scopo che precede, e che insieme è soltanto il risultato»⁶, è a sua volta articolata dentro tre processi che ne dispiegano l'unità relazionale. Il primo processo è quello che Hegel chiama *Gestaltungsprozess*, il processo di formazione dell'organismo, per cui esso viene a strutturarsi internamente secondo un peculiare rapporto tra il tutto e le parti, che è irriducibile tanto al rapporto meccanico quanto a quello fisico-chimico. Il secondo processo è l'*Assimilationsprozess*, il processo di assimilazione, in cui viene considerato il rapporto dell'unità organica con l'esteriorità in cui essa è immersa. Il terzo processo è infine il *Gattungsprozess*, il processo del genere, in cui l'organismo riproduce se stesso non più come individuo, ma come genere appunto, e in cui entra

⁵ *Ibid.*, § 349.

⁶ *Ibid.*, § 352.

in gioco una relazione con l'alterità, che non è più un generico altro, ma un altro sé, ovvero un altro organismo. Attraverso questo rapporto – e in particolare attraverso la generazione prodotta dalle relazioni sessuali – la natura trascende se stessa a partire da se stessa, realizzando una dimensione di universalità che è al contempo naturale, in quanto si realizza attraverso una dinamica *interna* alla natura, e tuttavia anche non più naturale, in quanto, come universale, essa *eccede* la pura esteriorità naturale, ovvero la dimensione della frammentazione e della singolarizzazione che è propria della natura.

Il § 359 e la sua relativa nota – da cui è tratto il testo che sarà qui oggetto di considerazione – si collocano all'interno dell'analisi hegeliana del processo assimilativo e in particolare di quella che Hegel, distinguendola dall'*assimilazione teoretica*, ovvero dall'assimilazione del mondo esterno prodotta dalla molteplicità dei sensi, chiama *assimilazione pratica*, la quale ha a che fare con l'impossessarsi concreto da parte dell'organismo animale dell'oggetto esterno e conseguentemente con il processo digestivo, ovvero con i modi in cui l'organismo rende *proprio* ciò che gli si presenta come *altro*.⁷

Questo dunque il contesto sistematico. Veniamo ora al testo:

Solo l'essere vivente sente *mananza* (*Mangel*); giacché solo esso è, nella natura, il *concetto*, che è unità di sé *medesimo e del suo contrario determinato*. Dove si ha un *limite* (*Schranke*), questo è una negazione solo *per un terzo*, per una comparazione esteriore. Ma si ha la *mananza*, quando, in uno e medesimo essere, esiste altresì *qualcosa che lo sorpassa* (*das Darüberhinaussein*), e in lui perciò è immanente e posta la *contraddizione* come tale. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di sé stesso e di *sopportarla* (*ertragen*), è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità* (*Unendlichkeit*). - Anche allorché si parla di ragione *finita* (*endlicher Vernunft*), questa fornisce la prova di essere infinita appunto in quanto si determina (*bestimmt*) come *finita*; poiché la negazione è finita, è mananza, solo rispetto a ciò che è il *superamento* (*Aufgehobensein*) di essa, la relazione infinita con sé stesso (...). La storditezza del modo di pensare ordinario se ne resta ferma all'astrazione del *limite*, e parimente nella vita, dove

⁷ Sulla straordinaria rilevanza dell'interpretazione hegeliana del processo digestivo, cfr. R. BODEI, *La civetta e la talpa*, Bologna, Il Mulino 2001, in part. pp. 129-136.

il *concetto* stesso entra in *esistenza*, non vede il concetto; si attiene alle determinazioni della coscienza rappresentativa, quali sono la *spinta* (*Trieb*), l'*istinto* (*Instinkt*), il *bisogno* (*Bedürfnis*), ecc., senza domandare che cosa queste determinazioni siano in sé; l'analisi darebbe per risultato che esse sono negazioni, contenute nell'affermazione del soggetto stesso.⁸

Basterebbe elencare tutte le parole che Hegel stesso sottolinea all'interno di questo testo per rendersi conto della centralità di questa annotazione, ovvero per rendersi conto che sono qui in gioco alcuni dei concetti chiave che innervano in modo radicale l'intera filosofia di Hegel.

Qui mi concentrerò solo su alcuni di questi termini e precisamente:

- *La mancanza*, nella sua differenza dal limite inteso come *Schranke*;
- *Il soggetto*, nel suo legame soprattutto con la contraddizione;
- *L'infinito*, che costituisce, in certo modo, come cercherò di evidenziare, il concetto dentro cui assumono senso tanto l'idea della mancanza quanto quella del soggetto.

2. Solo l'essere vivente sente *mancanza*

Nella proposizione che apre l'annotazione al § 359 Hegel enfatizza la parola *mancanza*. È tuttavia evidente che ciò che determina in senso proprio il modo d'essere del vivente, non è tanto l'essere mancante, quanto piuttosto – e la cosa fa differenza – la capacità del vivente di *sentire* la mancanza stessa. Il concetto stesso di *mancanza* rinvia cioè all'*esperienza della mancanza*. È la capacità *autoriflessiva* di avvertire la mancanza in se stesso, ciò che *spinge* infatti il vivente a quel movimento di estroversione che è a tema nel processo assimilativo. *Sentendo* la mancanza il vivente è il movimento teso al superamento dello stato di indigenza che la mancanza produce. Se un ente manca di qualcosa, ma non ha il sentimento di questa mancanza, l'ente non è affatto spinto a toglierla e superarla.

⁸ *Ibid.*, § 359 An.

Hegel cerca di chiarire questo punto attraverso la comparazione tra i concetti di mancanza e limite (inteso qui nella forma della *Schranke*⁹). Dove c'è un limite, dice infatti Hegel, esso appare come *negazione*, ovvero come qualcosa che affetta negativamente l'ente, solo rispetto a un terzo. Il che significa, per fare un esempio banale, che se un motore trova il suo limite nel fatto di non avere un qualche suo componente, che esso *manchi* di questo componente lo può asserire solo un terzo che compara l'ente in questione con ciò che quell'ente dovrebbe essere, o con ciò che ci si aspetta che quell'ente sia. Nel caso dell'ente che *sente* la mancanza non c'è invece la comparazione esterna di un terzo tra il modo d'essere di quell'ente in quanto affetto da un limite e di quel medesimo ente in quanto compiuto. L'ente che si avverte come mancante, che non è cioè semplicemente mancante, quanto piuttosto *esperienza della mancanza*, in quanto è caratterizzato da una negatività interna che non è il frutto della comparazione di un terzo tra la sua costituzione compiuta e quella deficitaria, produce un *bisogno* – solo dell'essere che sente la mancanza si può propriamente parlare di bisogno – e conseguentemente la spinta a superare la mancanza. Il vivente viene così a determinarsi come *Tätigkeit des Mangels*, attività della mancanza¹⁰, ovvero come un modo d'essere in cui il sentimento della mancanza è tutt'uno con il movimento che trova la sua radice nel suo stesso essere e che lo spinge continuamente al di là di se

⁹ Sulla differenza all'interno del dibattito filosofico che muove soprattutto da Kant fra la forma del limite che rimanda alla parola tedesca *Grenze* e la forma del limite che rimanda invece alla parola *Schranke*, mi permetto di rinviare al mio *Figure del limite. Forme ed esperienze della finitezza*, Trento, Verifiche, 1996. Basterà qui ricordare che nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* Kant afferma che le *Schranken* “sono semplici *negazioni* che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta” (AA IV, 352, corsivo mio), mentre le *Grenzen* sono concetti *positivi* che appartengono tanto allo spazio che essi delimitano come anche a quello “che sta fuori di un dato insieme” (AA IV, 361).

¹⁰ L'espressione *Tätigkeit des Mangels*, attività della mancanza, compare in uno dei testi preparatori alla Scienza della logica che è stato pubblicato dai curatori della *Gesammelte Werke* come *Beilage* e che è stato intitolato: G.W.F. Hegel, *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985, pp. 259-298, in part. p. 280 (*Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, trad. it con Intr. e Commento di L. Illetterati, Trento 1996, p. 54).

stesso. In questo senso, dire che solo il vivente sente mancanza è al contempo, per Hegel, un modo per dire che il vivente è sempre e costitutivamente *al di là di se stesso*, che il vivente è ciò che è solo in quanto è il movimento sempre in atto del suo *trascendersi*.

Ora, affermare che il vivente è costitutivamente sempre al di là di se stesso, che esso è nel suo modo d'essere il trascendimento di se stesso, significa, per Hegel, riconoscerne la struttura intimamente contraddittoria. Struttura che si rivela proprio nell'articolazione dell'idea secondo cui il vivente è un modo d'essere che è *se stesso*, che realizza cioè il suo proprio modo d'essere, solo nel suo continuo e incessante farsi *altro da sé*, ovvero, detto diversamente, nella continua e incessante negazione di sé. La parola 'contraddizione' intende qui dunque indicare la struttura dinamica della vita, ovvero che essa è se stessa se e solo se essa è simultaneamente e sotto lo stesso rispetto identica e non identica a se stessa; simultaneamente e sotto lo stesso rispetto differente e non differente da se stessa.

Che il modo d'essere del vivente sia tale da implicare la contraddizione è già implicito, per Hegel, nel concetto kantiano di *finalità interna*, ovvero in quel concetto che secondo Kant rende comprensibile il modo di essere degli enti organizzati di natura. La finalità interna implica infatti che tali enti – e in primo luogo gli esseri viventi – siano un movimento in direzione della loro stessa realizzazione, la quale, per quanto, per così dire, *venga dopo*, rispetto al movimento stesso, è ciò che lo determina. Secondo Hegel, dire che l'essere vivente può essere compreso solo in relazione a una finalità interna, significa riconoscere il vivente come un modo d'essere che è davvero e pienamente se stesso solo in quanto è sempre al di là di se stesso, solo in quanto esso è la negazione di se stesso.

Come noto Hegel ritiene che il concetto kantiano di finalità interna abbia in certo modo risvegliato il concetto aristotelico di *vita*¹¹; concetto che, nella lettura hegeliana, rinvia a un modo d'essere intimamente caratterizzato da questo movimento di trascendimento di sé.

In un famoso passo del *De anima* Aristotele infatti afferma:

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 204 An.

«Che l'anima sia causa come essenza è manifesto. In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere, e l'essere per i viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima».¹²

Dire che *l'essere per i viventi è il vivere*, significa in questo senso dire che l'essere dei viventi non è un processo teso a un qualche risultato che si ponga al di là del processo stesso. Il risultato (l'essere) è tutto interno al processo (il vivere). Potremmo dire forzando in senso anti-heideggeriano una categoria utilizzata da Heidegger per esplicitare il modo d'essere dell'ente che *esiste*, ovvero del *Da-sein*, che dire che l'essere per i viventi è il vivere, implica che la vita è quel modo d'essere che è sempre e strutturalmente un *Zu-sein*, un *aver-da-essere*, dove questo 'aver-da-essere' non indica tanto una deficienza o un'imperfezione – un mancare che se venisse meno consentirebbe all'essere dell'ente mancante di essere finalmente se stesso – quanto piuttosto il suo specifico e irriducibile modo d'essere.¹³

La proposizione che dice che *l'essere per i viventi è il vivere* può peraltro essere letta in relazione a un'altra famosissima proposizione aristotelica che chiama in causa il concetto di vita; nella *Politica*, all'interno di un contesto che riguarda il concetto di proprietà, o per meglio dire, l'idea che le proprietà siano strumenti per vivere e vivere bene, Aristotele dice: «la vita è *praxis*, non *poiesis*».¹⁴ Dire questo significa da una parte, negativamente, dire che la vita non è un movimento verso qualcosa di esterno ad essa, non è la conquista di una condizione in cui il movimento che la costituisce si possa acquietare (e dunque non è *poiesis*); dall'altra, positivamente, che la vita è un movimento che trova realizzazione in se stesso, ovvero

¹² ARISTOT., *De An.*, B, 4, 415 b 11-14. Su questo passo, cfr. E. BERTI, "Per i viventi l'essere è il vivere" (*Aristotele, De Anima 415 b 13*), in ID., *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia, Morcelliana 2005, pp. 133-141.

¹³ Lettura anti-heideggeriana di una categoria heideggeriana, in quanto l'essere un *aver da essere* è per Heidegger caratteristica solo del *Dasein* e non di quella forma di *essere nel mondo* che è propria dei viventi, i quali, a differenza dell'ente che esiste, "sono come sono" (M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, in ID., *Segnavia*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 1987, p. 279). Mi permetto su questo di rinviare al mio *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Padova, Il Poligrafo 2002.

¹⁴ ARISTOT., *Pol I*, 4, 1254 a 7.

ancora, che essa è perfetta in se stessa in ogni momento del proprio essere.¹⁵ Il che implica che la vita non può essere pensata come una qualche forma di pienezza e perfezione che si trova quindi a patire una mancanza e successivamente a sviluppare un'attività finalizzata a ripristinare la perfezione perduta o a ricomporre l'unità infranta. La vita è perfetta – in questo consiste il suo essere *praxis* – è cioè pienamente vita, solo all'interno di quel movimento che ha l'elemento negativo – la mancanza, l'indigenza, il dolore – come costitutivo del proprio essere. La vita, cioè, detto in termini ancora più espliciti, non è se stessa una volta che sia stata soppressa la mancanza, e dunque una volta che la ferita prodotta dall'indigenza sia stata guarita. La vita è se stessa in quanto *strutturalmente* mancante, per cui l'unità e la perfezione della vita sono tutt'uno con la lacerazione che la mancanza implica. Per la vita, la mancanza non è l'emergere di un difetto che debba essere riparato per consentirle di esistere nella sua forma perfetta. L'esperienza della mancanza è tutt'uno con la forma perfetta della vita stessa.

È questo ciò che fa del vivente, per Hegel, un *soggetto*.

3. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di sé stesso e di sopportarla, è il soggetto

Il vivente è soggettività, per Hegel, in quanto è appunto un'*attività* rivolta alla sua stessa realizzazione, ovvero, più determinatamente, in quanto il suo farsi altro da sé, il suo muoversi in direzione di altro rispetto a se stesso è sempre finalizzato alla realizzazione di sé. La prima e più elementare caratteristica della soggettività è dunque l'*automovimento*, ovvero la capacità del vivente di sottrarsi – in forme più o meno radicali – al dominio dell'esteriorità e di determinare da sé la propria particolarità. Il vivente è cioè tale, per Hegel, in quanto manifesta – ancora una volta in forme magari appena germinali o al contrario più radicali – una capacità di *autodeterminazione* che fa sì che esso sia caratterizzato da forme di motilità che non sono mai del tutto o solo determinate da potenze

¹⁵ Cfr, su questo, F. CHEREGHIN, 'Vivere' e 'vivere bene'. Note sul concetto aristotelico di *πράξις*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", vol. 95, 1, 1990, pp. 57–74.

esterne, ma che si originano a partire da bisogni e istanze che costituiscono il suo stesso modo d'essere¹⁶. Questa capacità dell'auto-movimento si rivela in modo evidente all'interno del mondo naturale nella dimensione dell'animalità. L'animale, infatti, dice Hegel, non solo «*determina da se stesso (...) il suo luogo*»¹⁷, ma a ben vedere è *soggetto*, e dunque determinato da forme di *auto-movimento*, in tutte le capacità che lo costituiscono in quanto vivente. Così come per Aristotele la *kinesis* che è propria della *physis* – la quale è quel modo d'essere che infatti ha *il principio del movimento in se stessa* – non è solo la *kinesis* intesa come modificazione del luogo di un corpo¹⁸, anche per Hegel l'auto-movimento del vivente non va inteso solo nel senso della locomozione, ma ben più radicalmente come una forma di mutazione che origina dal vivente e nella quale il vivente stesso è coinvolto. Così, ad esempio, anche la *voce*, che rende possibile all'animale l'esteriorizzazione della propria interiorità, dei propri bisogni, della propria condizione di indigenza o soddisfazione, è una forma di *auto-movimento* dell'animale che Hegel descrive come «un libero fremere *in se stesso*» del vivente.¹⁹ Altrettanto, se il vivente è dotato di quello che Hegel chiama *calore animale*, ovvero di una condizione che è originata dall'interno dell'organismo stesso, è perché esso è un *automovimento* nel senso di un processo continuo di dissoluzione e ricostituzione di sé in se stesso; se è capace di una *assunzione intervallata di cibo* è perché si è liberato dalla totale dipendenza da un tempo e da uno spazio esterni e si muove invece a partire da bisogni interiori. Soprattutto però, l'animale è soggetto, secondo Hegel, in quanto è capace di *Gefühl*, di sentimento, ovvero in quanto esso è la capacità di *sentire se stesso*, di avvertirsi come un *sé*.²⁰ Nel *Gefühl*, dunque, fa la sua comparsa quel movimento autoriflessivo che costituisce il tratto tipico della soggettività e che a sua volta è, secondo Hegel, la struttura dell'*infinità*. *Sentendosi*, infatti, il soggetto – ed è di straordinaria

¹⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 351 An.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. su questo M. HEIDEGGER, *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις*. Aristotele, *Fisica, B, I*, in *Id.*, *Segnavia*, cit., pp. 193-255.

¹⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 351 An.

²⁰ Cfr. *ibid.*

rilevanza che si stia qui discutendo del modo d'essere dell'animale – sente di fatto la propria finitezza, fa esperienza della propria negatività, vive cioè il proprio limite come mancanza e come impulso a superarlo. E in ciò si rivela come *infinito*.

4. E ciò costituisce la sua *infinità*

La soggettività animale è caratterizzata dall'*infinità*, per Hegel, in quanto essa è la *contraddizione* del finito, ovvero è il finito che fa esperienza di se stesso e che in essa non è più dunque semplicemente finito. E' evidente che una tale infinità non è in alcun modo l'opposto del finito o un al di là separato da esso. L'infinità è semmai l'*atto* attraverso cui il soggetto finito *si pone costitutivamente* al di là di se stesso: è il trascendimento in atto di sé in quanto, appunto, finito. Il soggetto finito è infinito non dunque perché in questa attività che si rivela nella forma del trascendersi gli sia dato di raggiungere una dimensione separata dal finito che lo costituisce. Il soggetto vivente, il soggetto che avverte la mancanza in se stesso, e che è conseguentemente la spinta a toglierla, è infinito in quanto è l'*atto della contraddizione del finito stesso*. L'infinito è in questo senso quella che Hegel chiama anche l'*inquiétude* (die Unruhe) *del finito*. Detto diversamente ancora: l'infinità che Hegel attribuisce alla soggettività vivente non va intesa come la possibilità del soggetto di uscire dalle forme concrete della mancanza e del bisogno e di porsi dunque *al di là* della sua natura. Al di là della mancanza e del bisogno, l'essere vivente trova solo la sua fine, non la sua realizzazione. L'infinità del soggetto vivente consiste piuttosto in quel trascendimento che è connesso inestricabilmente alla capacità dell'essere vivente di avvertirsi come mancante e lacerato, di fare cioè esperienza della propria negatività e di essere il movimento – l'*automovimento* – generato da quella stessa mancanza, da quella stessa lacerazione e da quella stessa negatività. Il soggetto vivente è dunque il finito che, nella sua struttura aporetica, nel suo essere sempre al di là di sé, nel suo sentire la mancanza ed essere l'attività di quella stessa mancanza, non è mai semplicemente un finito. In questo senso, l'infinità del soggetto, l'infinità di cui parla qui Hegel, è una sorta di *trascendenza immanente*: un movimento

di trasgressione del finito immanente al finito stesso.

La determinazione concettuale dei concetti di finito e infinito trova la sua collocazione nella articolazione sistematica hegeliana all'interno della prima parte della *Scienza della logica*, la logica oggettiva; in particolare nella Dottrina dell'essere, e più specificamente ancora all'interno della Sezione Prima – *Bestimmtheit (Qualität)* – nel secondo capitolo, che si intitola *Dasein*. A sua volta essa ha come preconditione fondamentale l'analisi del concetto di limite (*Grenze*), che è appunto all'origine di quella che è per Hegel la contraddizione stessa del finito. Se infatti il finito è ciò che è determinato da un limite – il qualcosa, ovvero l'ente determinato, “è in grazia del limite ciò che esso è”²¹ – dall'altro lato il limite è anche la mediazione (*Vermittlung*) tra *il qualcosa* e *l'altro*. E poiché l'uno costituisce il *non essere* dell'altro – *il qualcosa è il non essere dell'altro rispetto al qualcosa e l'altro è il non essere del qualcosa* – il limite è la determinazione in cui tanto il qualcosa quanto l'altro a un tempo *sono e non sono*.²² Il limite, infatti, secondo Hegel, è ciò a partire da cui assume consistenza tanto *il qualcosa* come anche *l'altro* dal qualcosa, ed è perciò, costitutivamente, anche «l'altro di tutte e due». ²³ In questo senso il limite è, scrive Hegel, «l'inquietudine del qualcosa», ovvero la contraddizione che spinge il qualcosa oltre a se stesso²⁴.

Questo è per Hegel ciò che costituisce il finito:

«qualcosa posto col suo limite immanente come la contraddizione di se stesso, dalla quale è negato e trascinato oltre se stesso, è il finito». ²⁵

Il finito è, *nel suo concetto*, la contraddizione di se stesso, per cui il suo *essere* è a un tempo il suo *non essere*. Il che implica che il finito, in quanto è sempre al di là di sé, in quanto rimanda a un oltre che gli è però costitutivo, che non si trova cioè in una dimensione separata rispetto al finito stesso, ma è la natura stessa del finito, è

²¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. della trad. e nota introd. di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, p. 125.

²² *Ibid.*, p. 126.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 127.

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

in se stesso infinito. Il che ancora significa – ed è questo credo il punto decisivo – che l'infinità non è ciò che sorge una volta che si sia tolto il finito, non è ciò che viene all'essere una volta che il finito nella contraddizione di se stesso venga a togliersi: l'infinità è l'atto stesso del *togliersi del finito da se stesso*, è cioè la stessa *contraddizione del finito*. L'infinito, detto diversamente ancora, non sorge dall'*Aufhebung* della finitezza. L'infinito non è la dimensione alla quale conduce il movimento dell'*Aufhebung*. Pensarlo in questo modo significherebbe ancora pensarlo come una dimensione separata dal finito e al contempo pensare il finito come una sostanzialità separata dalla sua stessa *Aufhebung*. Significherebbe cioè pensare il finito e l'infinito in termini *relativi*. Molto più radicalmente Hegel sottolinea che l'infinito altro non è che la natura stessa del finito, il movimento stesso di auto-toglimento che costituisce il modo d'essere proprio del finito. Per usare le parole di Hegel:

«Il finito non vien tolto dall'infinito quasi da una potenza che fosse data fuori di lui, ma è la sua infinità, di toglier via se stesso».²⁶

In questo senso, ancora una volta, l'infinito non viene a costituirsi come un al di là separato dal finito – questo sarebbe l'infinito reso finito dalla contrapposizione al finito stesso – ma è ciò che costituisce la natura stessa del finito, la quale è quella del togliersi, di essere la contraddizione:

«il finito è il suo proprio togliersi, racchiude in sé la sua negazione, l'infinità».²⁷

Il che significa che pensare l'infinito significa innanzitutto pensare radicalmente il finito. Se infatti per Hegel il cattivo infinito, l'infinito dell'intelletto, è l'infinito che sta di contro al finito, che si determina per differenza rispetto al finito stesso e che in questo porre il finito fuori di sé, finitizza se stesso, a questo cattivo infinito corrisponde anche quella che potremmo chiamare una *cattiva finitezza*. La cattiva finitezza sarebbe quella che specularmente rispetto all'infinito dell'intelletto si determina come l'altro dall'infinito, ovvero come una determinazione irrigidita in se stessa che si co-

²⁶ *Ibid.*, p. 149.

²⁷ *Ibid.*, p. 155.

stituisce solo attraverso la sua differenza da un infinito considerato come altro e separato rispetto a sé. Finito e infinito sono, in questo senso, come due unilateralità che si tolgono reciprocamente. Così come il finito, proprio nel suo rivelarsi in quanto finito, si toglie nell'infinito, altrettanto in questo movimento l'infinito si toglie come vuoto al di là, è negazione dell'al di là come dimensione separata dal finito. Ciò che è tolto in questo togliimento è cioè *il finito di entrambi*, tanto del finito quanto dell'infinito, che nella misura in cui si determinano per reciproca esclusione sono entrambi finiti. Il togliimento di queste due finitezze, quella del finito e quella dell'infinito, è il *vero infinito*. Nel vero infinito, il finito e l'infinito in quanto reciprocamente implicantesi e allo stesso tempo contrapposti l'uno all'altro, si rivelano perciò come *momenti* di un unico *processo* piuttosto che come *termini* di una *relazione*. Tant'è che il vero infinito non trova adeguata espressione nella semplice formula secondo la quale esso sarebbe l'unità di finito e infinito. In quella formula il finito e l'infinito vengono assunti, dice Hegel, come *unbewegte Seyende*, esistenze immote, e cioè come puri termini di una relazione.²⁸ Essi sono invece momenti di un processo, di un divenire. Non esiste alcun finito indipendente dall'infinito e non esiste alcun infinito indipendente dal finito. Pensati come esistenze indipendenti, finito e infinito sono mere astrazioni, che trovano il proprio essere solo in quanto sono l'altro da sé. Solo se pensati all'interno di una logica e di una dinamica radicalmente processuale è possibile pensare l'unità del finito e dell'infinito senza cadere nella morta equivalenza che annulla ogni distinzione:

«Cotesta *unità* dell'infinito e del finito, e cotesta loro *distinzione*, son lo stesso inseparabile che la finità e l'infinità».²⁹

Il finito è, dunque, per Hegel, *il suo proprio togliersi* (das *Aufheben seiner selbst*) e a sua volta questo *Aufheben seiner selbst*, con la negatività che esso implica, è l'infinità.

Il punto è espresso in modo particolarmente radicale all'interno della cosiddetta *Logica* jenes del 1804-05. L'infinità, scrive qui Hegel, «come questa assoluta contraddizione, è perciò l'unica realtà del determinato, e non un al di là, ma rapporto semplice, il puro

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 152.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 159.

movimento assoluto, l'essere fuori di sé nell'essere in sé». ³⁰

Questo *essere fuori di sé nell'essere in sé* è quella *trascendenza immanente* che costituisce l'inquietudine del finito, ovvero la sua infinità.

5. Conclusione

La domanda intorno alle nozioni di finito e infinito costituisce lo sfondo a partire dal quale nel corso di lezioni del semestre invernale 1930/31 Heidegger si confronta con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel:

«La problematica della finitezza è certamente ciò tramite cui cerchiamo di incontrarci con Hegel (...): noi cerchiamo, in un confronto con la sua problematica dell'infinità, di creare, a partire dalla nostra interrogazione sulla finitezza, quella affinità necessaria per portare alla luce lo spirito della sua filosofia». ³¹

Hegel, dice Heidegger, è colui che ha “ben cacciato la finitezza dalla filosofia”, nel senso che “l'ha *tolta* (*daß er sie aufhob*), oltrepassata (*überwand*), *ponendola nel suo giusto posto* (*indem er sie ins Recht setzt*)” ³². Hegel sarebbe cioè colui che ha mostrato l'inconsistenza di un certo modo di pensare il finito. Il punto è però, secondo Heidegger, di capire quale sia la finitezza che Hegel ha *aufgehoben* e *ins Recht gesetzt*; se questa finitezza, cioè, sia davvero “la *finitezza originaria e realmente posta* nella filosofia” ³³ o non sia piuttosto una finitezza che Heidegger chiama *beiläufige*, ovvero una finitezza occasionale, marginale ³⁴. Questo implica che il confronto con Hegel, dice Heidegger, non deve essere “*contro* di lui”, non deve essere “una difesa della finitezza *da lui oltrepassata*” ³⁵,

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, trad., introd. e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Trento 1982, p. 35.

³¹ M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, trad. di S. Caianiello, Napoli, Guida 1988, pp. 73-74.

³² *Ibid.*, p. 74.

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. *ibid.*.

³⁵ *Ibid.*

quanto piuttosto un confronto con la sua forma di oltrepassamento. Non si tratta cioè per Heidegger di porsi in contrasto al pensiero hegeliano dell'infinito ponendosi nella prospettiva di un pensiero del finito. Ciò che si tratta di istituire è una vera *Auseinandersetzung* con il pensiero hegeliano rispetto a finito e infinito, ovvero «con ciò che egli ha oltrepassato e su come l'ha oltrepassato».³⁶

A partire da questo sfondo Heidegger avanza due ipotesi per molti versi in contrasto l'una con l'altra. La prima si chiede se l'infinità hegeliana, ovvero l'infinità che emerge dalla critica alla pretesa autosussistenza del finito, sia connessa a una forma, appunto, *beiläufige* di finitezza e se essa non si affermi proprio a partire da essa. La seconda ipotesi, ben più radicale, si chiede se ciò che Hegel chiama *assoluto* e dunque l'infinità che è ad esso correlata – per Hegel, come noto, l'infinito è una delle definizioni dell'assoluto³⁷ – non possano essere pensati nella forma di una *Absolvenz*, ovvero, dice ancora Heidegger, come una forma di “trascendenza dissimulata”, ovvero ancora come ciò che costituisce *in senso proprio*, per Heidegger, il modo d'essere stesso della finitezza del *Dasein*³⁸. Radicalizzando i termini della questione, questa seconda ipotesi si chiede se la infinità hegeliana sia pensabile come affine alla modalità d'essere della finitezza del *Dasein* intesa nel suo senso più radicale e rigoroso.

Il percorso che è stato compiuto nell'analisi della annotazione al §359 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel autorizza ad insistere su questa seconda ipotesi heideggeriana, ovvero sulla possibilità di una connessione – non certo di una identificazione³⁹ – tra il concetto di vera infinità hegeliano e il concetto heideggeriano di trascendenza.

Il concetto di trascendenza, come noto, ha già un ruolo fondamentale in *Sein und Zeit*, ma trova una sua specifica trattazione soprattutto

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 138.

³⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 107.

³⁹ Senza qui richiamare in dettaglio i punti generali che determinano la distanza di Heidegger da Hegel, basti dire che la considerazione della trascendenza come struttura del finito è secondo Heidegger ciò che permette al finito di pensare la differenza tra essere ed ente, ovvero, se si vuole, il differire stesso dell'essere, il quale, proprio nel suo differire, non può mai essere completamente assorbito da un *logos* che, afferrandolo, lo ridurrebbe ad ente.

nei testi che Heidegger elabora proprio negli anni in cui si colloca anche la *Vorlesung* dedicata alla *Fenomenologia dello spirito*. Nel saggio *Vom Wesens des Grundes*, ad esempio, Heidegger articola la nozione di trascendenza intendendola come il fondamento della *differenza ontologica* e di conseguenza come l'essenza stessa della finitezza del *Dasein*. In particolare, per esplicitare cosa si debba propriamente intendere con *trascendenza*, Heidegger rinvia dapprima al termine *Überstieg*, oltrepassamento. Se dunque «trascendenza significa oltrepassamento», ciò che si tratta di capire è il modo di tale oltrepassare:

«È trascendente (cioè trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare».⁴⁰

Intesa in questo senso, la trascendenza non è tanto una *relazione* “che va ‘da’ qualcosa ‘a’ qualcosa”⁴¹. In altre parole, l'essere trascendente non rimanda a una elevazione verso un oltre o un al di là rispetto a ciò che viene trasceso. Essere trascendente, detto diversamente ancora, non significa il movimento che conduce qualcosa da un punto a un altro: essere trascendente significa *essere nel trascendimento* stesso, *mantenersi in esso*. In senso proprio, il trascendente non è quindi ciò che sta al di là della finitezza, quanto piuttosto il modo d'essere stesso di quella finitezza che è propria del *Dasein* e che è a sua volta all'origine della differenza ontologica: la trascendenza è in questo senso «*la costituzione fondamentale di questo ente*».⁴² Il trascendere che va di pari passo con la trascendenza dell'esserci non è perciò da pensarsi come il semplice togliimento di un limite dentro il quale il finito si troverebbe prigioniero:

«L'esserci che trascende (un'espressione, questa, già di per sé tautologica) non oltrepassa né una 'barriera' posta davanti al soggetto, in modo da costringerlo a restarvi dapprima dentro (immanenza), né un baratro che lo separa dall'oggetto. (...). *Ciò che viene oltrepassato è proprio e solamente l'ente stesso*, e precisamente qualsiasi ente che può essere o venire svelato all'esserci, e quindi *anche e proprio* quell'ente che 'esso stesso' è in quanto esiste».⁴³

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, cit., pp. 79-131, qui p. 93.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 94.

⁴³ *Ibid.*

Quello che Heidegger intende con questa idea che nella trascendenza a essere oltrepassato è *proprio e solamente l'ente stesso*, può per molti versi essere avvicinato all'idea di Hegel secondo cui ciò che viene oltrepassato nella contraddizione del finito è il finito stesso. E ancora una volta non per approdare a un infinito separato da sé, ma proprio per essere se stesso, cioè per essere quel togliimento di sé che è la verità effettiva del finito e che costituisce l'assoluto stesso. Per Hegel, l'assoluto è certo la negazione del finito, ma è tale per cui si dà sempre e solo nel finito e non è mai separato da esso. Da questo punto di vista, non è un caso che Hegel usi il termine "assoluto" come sostantivo piuttosto raramente e quasi sempre in contesti particolari, non di rado critici⁴⁴. Per lo più, "assoluto" in Hegel è un aggettivo o un avverbio, cioè qualcosa che denota essenzialmente un modo di essere che trova una delle sue espressioni più peculiari proprio nel movimento di togliimento del finito da se stesso, in quel movimento di *infinita assolverenza* che Heidegger attribuisce alla finitezza del *Dasein*.

Si potrebbe in questo senso dire che l'assoluto è questa *trascendenza immanente* al finito, ovvero, appunto, *la contraddizione del finito*, il movimento «che 'rompe' il finito, che lo ha già sempre fessurato, che *infinitizza il finito*».⁴⁵ Tale movimento – *la trascendenza che immane costitutivamente all'alcunché*⁴⁶ – è però per Hegel – e qui sta probabilmente una delle differenze sostanziali con il pensiero di Heidegger – nel concetto stesso. E a sua volta il concetto non è qualcosa che è *proprio* di una soggettività trascendente. È semmai la soggettività trascendente – che per Hegel a differenza che per Heidegger è connessa in generale alla *vita* e quindi anche a quell'essere che Heidegger ritiene *povero di mondo* che è l'anima⁴⁷ – che appartiene alla trascendenza del concetto.

Fino a qui, seppure certo con alcune differenze di tono e accento, il percorso compiuto è del tutto coerente con quello proposto

⁴⁴ Cfr. su questo A. NUZZO, *The "absoluteness" of Hegel's absolute spirit*, in M. F. BYKOVA (ed.), *Hegel's Philosophy of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2019, pp. 205-266.

⁴⁵ C. SCILIRONI, *Dell'infinito*, cit., p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. P. Coriando, a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo 1999.

da Carlo Scilironi. Dove esso forse differisce è nella domanda ulteriore che Scilironi si pone. Fedele alla radicalità del suo interrogare Scilironi infatti a questo punto si chiede quale sia *il fondamento* di tale trascendenza e conseguentemente quale sia *l'essere* dell'infinito che la trascendenza dischiude. E nell'indicare un percorso a sua volta lo rintraccia in *un pensiero del possibile*, dell'esser-possibile in cui *la possibilità* ha da essere pensata in termini più radicali e originari della categorizzazione modale; una modalità che perciò *trascende il dire*, in quanto *il detto* è «già sempre convertito (ridotto) in modalità categoriale». ⁴⁸

Il rischio che intravedo in questo percorso è che esso tenda a far rientrare dalla finestra ciò che ha cacciato fuori dalla porta, ovvero che esso rinvi all'idea di un infinito *altro, separato*. Come se chiedersi *il fondamento* della trascendenza e *l'essere* dell'infinito, provocasse una sorta di spazio protetto per il fondamento, per l'infinito e per l'essere che il percorso compiuto attraverso Hegel e in parte Heidegger avrebbe invece in una certa forma decostruito. Uno spazio protetto che viene detto nella forma dell'*esser-possibile*, dell'*essere come possibilità*. Questo *esser-possibile* sembra dunque presentarsi come un *oltre* che proprio in quanto *al di là* della sua declinazione modale non può essere detto per non ritrovarsi *ridotto* dentro una forma categoriale. Un non poter dire, a me sembra, che rischia di lasciare in qualche modo in pace il dire, relegandolo a una coerenza logica certo rigorosissima, ma anche *impossibilitata* a dire ciò che è alla radice del suo stesso dire e in qualche modo perciò privata di quella inquietudine che appartiene alla contraddizione del finito. La separazione tra una dimensione del dire protetto dalle insidie della contraddizione e quella di un *oltre* che proprio in quanto viene posto al di là del categoriale non può perciò essere detto, rischia cioè di riprodurre un dualismo fra un finito (che contiene in sé il suo infinito) e un infinito che si pone invece in un *oltre* a cui il finito si può aprire attraverso forme di esperienza trascendenti il dire. Come se dire che *di ciò di cui non si può parlare si deve tacere* non fosse già la trasgressione al silenzio cui la proposizione rinvia.

⁴⁸ C. SCILIRONI, *Dell'infinito*, cit., p. 20.