

Come uscire dai dilemmi del razionalismo moderno?

Il giudizio su Descartes di Borkenau e Hegel

Giorgio Cesarale

How to Overcome the Dilemmas of Modern Rationalism: Borkenau's and Hegel's Judgements on Descartes

Abstract: This paper addresses a crucial question of modern rationalism: the relationship between finitude and infinity. Reiterated across multiple dimensions – ranging from the problem of infinity itself to the tension between freedom and necessity, and between the ideas of the true and of the good – this polarity profoundly shapes the very conditions of possibility of modern subjectivity. Drawing on Borkenau's reading of Descartes, the paper first examines this philosophical issue against the background of the transformation of the capitalist mode of production, from manufacture to machinery. Through a reappraisal of Hegel's critique of Descartes as a merely metaphysical thinker, it then moves beyond Borkenau's diagnosis of the modern subject's incapacity to make sense of its own contingency – if not within a natural order whose fundamental determinations cannot but escape. The argument ultimately seeks to outline the scope of a dialectical reconsideration of the relationship between action, production, and nature, taking stock of the nihilistic power of capital.

Keywords: Rationalism; Hegel; Borkenau; Mode of Production; Dialectics; Power.

Per Franz Borkenau, Blaise Pascal è il primo filosofo dell'insensatezza della vita entro l'ordine sociale moderno. È una insensatezza che nasce da una radicale affermazione di contingenza. Se *contingente* è la prima *qualitas* delle cose, delle parole e delle azioni, onde tutto ciò che, essendo, potrebbe non essere, allora il motivo per cui le cose sono sarà scisso dalla totalità del senso. O meglio: vi sarà scisso se la totalità del senso è infinitamente progrediente, non racchiudibile in una forma unitaria e perfetta. Quando infatti l'*infinitum* è *potentiale*, sempre altro da sé, conoscere con la maggiore precisione possibile la rete causale esterna entro la quale il contingente è collocato non basta per circoscrivere la natura di quest'ultimo perché quella rete è sempre estensibile. Secondo Borkenau è qui che si profila l'argomento decisivo di Pascal contro Descartes. Anche Descartes aveva

* Università Ca' Foscari di Venezia (giorgio.cesarale@unive.it).

senz'altro affermato la contingenza di corpi reciprocamente condizionati da una causalità di tipo meccanico. Tuttavia, dietro la contingenza dei corpi Descartes scopriva l'incondizionatezza di un infinito che è chiuso su di sé, nient'affatto progrediente e non sfuggente a se stesso; egli vi scopriva dunque la vigenza di una legge razionale. Certamente, anche Pascal prende le mosse da una contraddizione lacerante fra la contingenza degli esseri finiti e l'incondizionatezza dell'essere divino. Ma in lui il movimento concettuale è, a differenza che in Descartes, duplice: non si tratta infatti solo di chiedersi se l'essere finito ha bisogno, per essere, di un essere infinito, ma anche se l'essere infinito ha bisogno, per essere, dell'essere finito. È il secondo movimento, in particolare – dall'essere infinito all'essere finito – che cade qualora l'*infinitum* sia solo *potentiale*, progresso indefinito.

Per Borkenau, la dichiarazione del nesso indissolubile fra contingenza dell'essere finito e *progressus ad infinitum* è la chiave per comprendere la condizione dell'individuo entro l'ordinamento borghese di produzione e riproduzione, la sua solitudine assoluta, storicamente inedita, d'altra parte mai colta con tale perspicacia ed esattezza¹. Qui si avverte lo stacco fra la vita esperita entro i modi di produzione precapitalistici e quella vissuta entro il modo di produzione capitalistico:

Il sentimento della contingenza può sorgere soltanto dove manca il naturale vincolo sociale che lega gli uomini mediante un amore 'spontaneo', il quale abbraccia tutto il loro operare come coronamento finalistico dell'esigenza dell'uomo in terra. Proprio un tale vincolo è presente in tutte le forme di vita precapitalistiche, ed è invece totalmente assente nel capitalismo. Solo l'individuo contingente in seno alla società è costretto a cercare il senso della sua vita in seno alla natura, senza però trovarlo – è, infatti, proprio nella sfera della natura infinita che diventa davvero contingente –, per cui il fine si sposta continuamente verso una infinità sempre più vuota. La solitudine nella società, la solitudine di fronte alla morte e la solitudine di fronte all'infinito sono nella sostanza identiche. In questo senso di solitudine di Pascal culmina lo sviluppo del concetto borghese di natura, che si è costantemente dimostrato come un esatto correlato del concetto di società. Pascal ha per primo ricollegato i fatti sociali all'esperienza interiore dell'individuo. Così egli considera la natura, non come pezza d'appoggio o forma armonica, bensì come oggetto del sentimento puramente interiore².

¹ “Vedendo l'accecamento e la miseria dell'uomo, contemplando tutto l'universo muto e l'uomo privo di luce, abbandonato a se stesso e come smarrito in quest'angolo dell'universo senza sapere chi ve l'ha messo, che cosa sia venuto a farci, che sarà di lui quando morirà, incapace di qualsiasi conoscenza, io mi spavento come un uomo che fosse stato trasportato nel sonno su un'isola deserta e terribile, e si svegliasse ignaro e impotente a uscirne” (Pascal 2020 [1670], 2383).

² Borkenau (1984 [1934], 528).

Da qui si forma quel che il Lukács di *Storia e coscienza di classe* – scaturigine neanche tanto segreta della maggior parte delle considerazioni filosofiche dello *Übergang*³ – ha chiamato *reificazione*: l'estraneità dell'individuo, ricacciato nella sua coscienza, rispetto alla natura e alla storia, da cui talvolta, con il romanticismo, proverà a uscire rifondendo l'originario sentimento di paura e terribile solitudine in un sentimento di più amovibile adesione e compartecipazione con la totalità delle cose. Ma già in Descartes, continua Borkenau, sono poste tutte le condizioni per la genesi della reificazione: il suo panmeccanicismo razionalista, sebbene impostato in termini più ottimisti e fiduciosi, cela un denso grumo di irrazionalità. È questo grumo di irrazionalità che lo scetticismo fideistico di Pascal non riesce lucidamente a smaltire, così esprimendo l'impossibilità della salvezza entro un orizzonte intramondano, già affermata, su basi diverse, dal calvinismo, la "morale di massa" più adeguata alla nientificazione del senso dettata dal sorgere del capitalismo. L'idealismo, culminante con Hegel, mistifica di nuovo ottimisticamente la reificazione, ma riposa in realtà sulle stesse fondamenta concettuali del primo razionalismo moderno, cartesiano. È a questo nodo, insieme teorico e storico, che volgeremo anzitutto la nostra attenzione, per poi lavorare sulla immagine di Descartes che Hegel si è foggiato muovendo da premesse *ante litteram* opposte a quelle di Borkenau. Quel che cercheremo così di dimostrare è che anche in Hegel emerge la consapevolezza della insufficienza della emancipazione cartesiana dai pregiudizi oggettivistici, come riflesso di una libertà che essendo nel pensatore delle *Meditazioni metafisiche* solo *Prinzip*, priva di estensione sistematica, rivela le difficoltà a governare gli effetti della nuova immagine borghese del mondo.

1. Lo Hegel di Borkenau

Anche per il Lukács di *Storia e coscienza di classe* Hegel è tanto il pensatore che affronta le antinomie del pensiero razionalistico moderno, culminanti con l'elaborazione kantiana della cosa in sé, quanto colui che ne sancisce in un certo senso l'insuperabilità, entro un orizzonte borghese. Finita la sintesi fra io e mondo assicurata dalla immagine feudale del mondo, l'io *costruisce* un *ordo idearum* che può rispecchiare l'*ordo rerum* solo se si formalizza, si matematizza, spurgando nella materia il residuo non raziona-

³ "In questo lavoro ho seguito le sollecitazioni fra loro eterogenee e qualitativamente diverse fornite, fra gli altri, da Otto Bauer, Deborin e soprattutto dall'acuto studio di György Lukács sulla reificazione" (ivi, 5).

lizzabile. Ne nasce una grave aporia: se la ragione decide di riservare alla sfera della contingenza tutto ciò che la sua legge non riesce a contemplare, si cade in contraddizione, giacché essa è tale solo se comprende ciò che rifiuta a integrarvisi; se, viceversa, la ragione tenta di assorbire la contingenza entro di sé, il rischio è di dissolvere il nesso sistematico, che pure essa deve conseguire, perché la coerenza del nesso deduttivo è interrotto dalla incoerenza e dalla dispersione della contingenza. L'impostazione trascendentale di Kant già indica la direttrice che il pensiero idealistico dovrà percorrere per tentare di dare soluzione a questa aporia: essa disgiunge l'universale e necessario delle categorie dell'intelletto dal carattere rapsodico delle sensazioni – con ciò garantendo la coerenza della ragione – riconducendole poi a quest'ultime attraverso la sintesi dell'immaginazione – con ciò garantendo una presa della ragione sul fenomeno. Ma l'esistenza della cosa in sé condanna per Lukács l'impostazione trascendentale al fallimento, anche se è un fallimento produttivo, perché significando la cosa in sé in Kant anche la libertà degli uomini, è nell'ambito della prassi che si colloca uno svolgimento superiore della problematica.

Ciò si manifesta precipuamente in Fichte dove il principio della prassi si realizza quale soggetto auto-ponentesi, *Tathandlung*, *produzione* di quello stesso oggetto su cui il sapere compirà la sua riflessione. Ma anche in Fichte, nonostante tutti gli sforzi, permane la dualità fra il soggetto proiettante e l'oggetto proiettato, divisi da un iato oscuro e vuoto, che è anche irrazionale. È solo con lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* che si arriva a concepire il tessuto universale e necessario delle categorie, dunque la logicità, come una totalità prodotta a partire dallo stato di frammentazione qualitativa dei contenuti materiali; la ricostruzione fenomenologica della genesi del pensiero è diventata in lui la condizione per attingere quella unità fra forma e contenuto materiale che è sfuggita a tutto il pensiero razionalistico moderno⁴.

Sennonché, questo decisivo avanzamento hegeliano, fondamento di tutto lo storicismo contemporaneo, è subito contraddetto, per un verso dall'elaborazione di una logicità e di un sapere assoluto che obliano la loro genesi fenomenologica; per altro verso, dall'assunzione di uno spirito oggettivo che si svolge bensì storicamente, ma alle spalle dei soggetti dinamicamente produttivi (prima la borghesia e poi il proletariato). La conseguenza è che quella antinomia fra forma e materia, la mancata risoluzione della quale aveva condannato il pensiero razionalistico moderno, riaffiora nelle vesti di uno spirito semovente (la forma) che si serve degli

⁴ Cfr. Lukács (2022 [1923], 149-156).

individui, delle classi e delle nazioni (la materia) per potersi produrre. *Implicite*, Lukács sostiene che la ragione hegeliana, pur diversa dall'intelletto cartesiano, affonda nella medesima reificazione, è imprigionata nella medesima camicia di forza, costituita da quel nesso irresolubile fra razionalità e irrazionalità che poi si ritrova, a causa della generalizzazione del rapporto di merce, nella società del capitale.

Borkenau, come s'è detto, si muove sulla stessa lunghezza d'onda: la filosofia del periodo della manifattura non è l'esito di un progresso nello sviluppo delle forze produttive, di una più forte capacità, dovuta alle innovazioni tecnologiche e scientifiche del periodo tardo-medievale e rinascimentale, di trasformare la natura, ma il riflesso di una maggiore specializzazione e parcellizzazione delle funzioni produttive, di un ampliamento della divisione del lavoro⁵. Sono le trasformazioni dal lato dei rapporti di produzione, dunque, più che il progresso delle forze produttive, ad aver determinato per lui la genesi di una nuova immagine del mondo, di cui certamente Descartes è stato uno dei maggiori rappresentanti. Descartes, il "primo grande panmeccanicista coerente"⁶, è anche colui che coglie, sulla scorta di un processo iniziato con Cusano, la necessità dell'infinito come ambito di risoluzione delle contraddizioni del finito. In lui, tuttavia, il rapporto fra finito e infinito è hegelianamente ancora *immediato*: se i fenomeni sono avvolti dal *progressus ad infinitum*, l'infinito non può esserlo, perché esso "è il regno dell'essenza, governato da leggi eterne"⁷. È per questo che Descartes resiste all'introduzione dei metodi di calcolo infinitesimali, "adoperati per la prima volta con una certa disinvoltura da matematici puri, come Cavalieri, e poi da Pascal nel suo calcolo del cicloide: dunque da coloro che non erano vincolati da nessun impedimento filosofico nella ricerca scientifico-naturale"⁸.

Già a questa altezza si schiude il terreno del confronto con Hegel, il quale conserva almeno una parte dell'argomento di Descartes. Per il pensatore tedesco, infatti, il *progressus ad infinitum* non riguarda la ragione o il concetto, che sono piuttosto e spinozianamente *infinitum actu*, ma l'intelletto, se vogliamo vederlo *a parte subjecti*, o l'essere, se vogliamo vederlo *a parte objecti*. Per Hegel anzi, come è noto, l'esser preda del *regressus* o *progressus ad infinitum* è uno dei più significativi sintomi di una filosofia – l'esempio massimo è probabilmente quello fichtiano – che, pur avendo

⁵ A ciò corrisponde la critica al libro di Borkenau, per molti versi irreprensibile, di Henryk Grossmann (in Borkenau, Grossmann, Negri 1978, 65-136).

⁶ Borkenau (1984 [1934], 529).

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

traguardato l'infinito, non smette di finitizzarlo, non scorgendo "la rosa nella croce del presente"⁹. La conciliazione non va mai proiettata al di là del finito, perché quel che importa è "conoscere, nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente"¹⁰. È per aver assunto questa posizione che "Hegel e Descartes sono i due massimi esponenti del panrazionalismo"¹¹.

In tutto ciò emerge però, lukácsianamente, un contraccolpo: anche in Hegel, come in Descartes, "non viene realmente superata la 'strozzatura' dell'infinito. La serie infinita di grandezze finite nasce, infatti, dall'esigenza di spiegare l'individuo concreto, e sarebbe pertanto superabile solo se questo non fosse contingente"¹². La tesi di Borkenau è dunque che la reificazione emersa con la divisione manifatturiera del lavoro rende l'ordine oggettivo esteriore all'individuo, impenetrabile alla sua fatticità. Quanto più le funzioni produttive si specializzano e parcellizzano, tanto più la totalità del processo produttivo sfugge alla presa del singolo individuo, il quale è ormai abbandonato a se stesso. In questo abbandono vi è però una ragione di apertura alla concretezza, alla concretezza dell'individuo stesso nella sua fatticità, perché la totalità produttiva è piuttosto imperniata sul modulo dell'astrazione e della impersonalità, ignare di ogni contingenza. Il pensiero moderno è perciò dialettico, anche quello razionalistico, quando reagisce a questa situazione tentando di riconferire all'universale la capacità di incorporare il particolare, pur nella forma limitata di uno slancio del finito al di là di se stesso. Ma vi è anche un'altra via per concepire l'astrazione produttiva, alla quale Borkenau accenna subito dopo, cambiando rapidamente lo scenario argomentativo: è l'omogeneizzazione del particolare, immediatamente ricondotto all'universale. Questa via sembra a Borkenau preclusa dalla immaturità dell'allora sviluppo capitalistico, non ancora pervenuto alla fase del *macchinismo*. Tuttavia, già Hegel sembra collocarsi fuori dalla situazione manifatturiera perché nella sua concezione della *Abstraktion des produzierens* sotto il capitalismo, maturata nei suoi anni jenesi e poi riproposta negli anni berlinesi, la scomposizione analitica del processo sociale di produzione in una sequenza seriale di attività lavorative semplici, tipica di ciò che Marx chiama "manifattura organica"¹³, è combinata, dalla parte del lavoratore, con l'erogazione di energia produttiva indistinta, dunque della quantità, e non della qualità, come principio di

⁹ Hegel (1999 [1821], 16).

¹⁰ Ivi (14).

¹¹ Borkenau (1984 [1934], 529).

¹² Ivi (530).

¹³ Marx (2017 [1867], 468).

costituzione del lavoro. In tanto cioè gli individui possono erogare energia lavorativa indistinta, in quanto questa è congiunta alla penetrazione delle macchine nel processo sociale di produzione, che ora non ha più bisogno delle competenze artigianali ancora possedute dal lavoratore nella fase manifatturiera. Il che significa che l'astrazione produttiva che Hegel indaga non è più ottenuta solo per via della separazione dell'universale dal particolare, ma anche per via dell'omogeneizzazione del particolare, della penetrazione dell'universale nel particolare. Logicamente, questo implica che per indagare il nesso fra manifattura e macchinismo non basta richiamarsi – come Borkenau fa, tematizzando in queste pagine il problema generale della dialettica – alla categoria dell'infinità, collocata nella dottrina dell'essere della *Logica* hegeliana, ma occorre riferirsi a stadi più avanzati, come quello rappresentato dalla dottrina dell'essenza della stessa *Logica*, dove il rapporto fra essenza e determinatezza, anticipazione di quello fra universale e particolare, è impostato in termini riflessivi, come raddoppiamento di ciascuna determinatezza entro l'altra.

Borkenau si ritrae da queste possibilità teoriche perché interpreta in modo tradizionale l'universale hegeliano, quale esito dell'eliminazione del particolare e della sua contingenza:

Il problema viene, in Descartes, piuttosto aggirato, nella misura in cui, accanto alla deduzione della natura dai principi superiori, viene dichiarato praticabile anche il procedimento a ritroso: dai fenomeni alle loro cause. Mentre in Hegel esso viene esplicitamente rifiutato nella famosa polemica contro la deduzione della “penna del signor Krug”. Solo che, in realtà, il problema non concerne la penna del signor Krug, bensì la contingenza dell'individuo borghese e del suo destino. Anche qui, dunque, Pascal è, nel quadro del pensiero borghese, il pensatore più profondo e al contempo singolare. Così il destino dell'individuo borghese può essere espresso solo da critico puro, che lo sottopone ad analisi nella sua apparente, irrevocabile immunità¹⁴.

La superiorità di Pascal su Hegel sarebbe dunque nel fatto di essersi ritratto da ogni giustificazione ideologica dell'esistente, sciogliendolo da ogni vincolo che non sia probabilistico e fideistico. La modernità è fin dall'inizio crisi, come espressione della rottura di ogni rapporto, di ogni “legge di natura”, di ogni salda connessione delle cose, con la conseguenza che la dissoluzione dall'immagine feudale del mondo non ha portato alla formazione di una nuova e altrettanto stabile immagine borghese del mondo; l'immagine borghese del mondo è piuttosto la vanificazione di ogni

¹⁴ Borkenau (1984 [1934], 530).

possibile immagine così come di ogni possibile mondo¹⁵. L'ottimismo di Descartes e Hegel è perciò mal riposto:

Descartes incomincia [...] la creazione della metafisica. Ciò che egli intraprende, infatti, è qualcosa di fundamentalmente diverso da tutte le filosofie precedenti. Il mondo esterno, così come è dato alla nostra esperienza immediata, è, nell'ingenua prospettiva della scolastica, la verità. Questo presupposto fondamentale di tutto il pensiero medievale [...] è stato lasciato pressoché inalterato anche dal Rinascimento. La concezione del mondo esterno è nello stesso Bacone definita ancora - come in S. Tommaso - dalla salda fede nella realtà immediata di tutto ciò che oggetto di percezione [...]. Ma questo mondo così ingenuamente accettato diviene sempre più un mondo estraneo. Se si deve ora rinnovare il tentativo di unificare l'essenza di questo mondo con l'essenza dell'uomo, questo non può più verificarsi attraverso la subordinazione finalistica della natura esterna all'uomo. Piuttosto si deve mostrare che il mondo quale viene percepito non è affatto il mondo reale, che il mondo reale coincide però con l'uomo reale [...] e può essere concepito come suo prodotto. La kantiana 'rivoluzione copernicana' [...] non è stata inaugurata da Kant. Kant ha aggiunto alla metafisica precedente l'avvertimento che le categorie sotto le quali pensiamo i fatti dell'esperienza sono soggettive. Ma il tentativo di concepire la realtà come un sistema concettuale non è kantiano, comincia piuttosto con Descartes. Nel momento in cui si contesta alla cosalità del mondo dell'esperienza il carattere di verità e viene posto il problema della realtà che si cela dietro di esso, incomincia la metafisica moderna. Il lungo cammino che va da Descartes a Hegel non è in sostanza altro che un'ampia esplicazione di ciò che Descartes aveva in linea di massima già insegnato, un sempre più approfondito sviluppo del tentativo di trasformare nel pensiero le connessioni automatiche degli eventi che hanno luogo nel mondo esterno in modo tale che essi vengano, nel risultato finale, a coincidere con l'essenza dell'uomo: del tentativo borghese, dunque, di edificare una *Weltanschauung* ottimistica. Affinché questa nostra affermazione non appaia pretestuosa ed infondata ci limitiamo, non potendo svolgere una trattazione dettagliata, ad osservare che la spinoziana unità di essere e di pensiero, la leibniziana armonia delle monadi, la negazione *tout court* della realtà del mondo esterno in Berkeley, la teleologia, l'estetica e il 'progresso infinito' di Kant e le concezioni, che da qui si dipartono, della filosofia classica tedesca fino alla dialettica idealistica - culminante nell'intuizione intellettuale di Hegel - sono tutte risposte a questo problema fondamentale del mondo capitalistico: problema che è per questo altrettanto costitutivo di quanto lo è stato per il feudalesimo occidentale quello dell'inquadramento dell'uomo nella struttura gerarchica del cosmo¹⁶.

Descartes crea dunque la metafisica moderna perché torna, per citare Emil Lask, a *una teoria dei due mondi*, il primo dei quali, quello restituito

¹⁵ Sul senso di questa *coscienza della separazione* si è svolta la polemica fra Massimo Cacciari e Antonio Negri, innescata dalla recensione del primo (in "Contropiano", 2, 1970, p. 375-399) a Negri (1970). La risposta di Negri è contenuta in Borkenau, Grossmann, Negri (1978).

¹⁶ Borkenau (1984 [1934], 307).

dalla percezione sensibile, è illusorio e non fededegno, mentre il secondo, quello rappresentato dalla soggettività costituente, è vero. Ma il problema è che la creazione del mondo vero deve anche integrarsi con l'essenza dell'uomo reale che lo ha determinato. Nuova formula della reificazione, che dunque è caratteristica specifica dell'ordine sociale moderno: gli uomini cooperano alla costruzione di un mondo, quello che in Hegel sarà la seconda natura, in cui non è garantito che si riconoscano o rispetto al quale sono estranei. Ma Borkenau espelle, infine, la reificazione da questo orizzonte, pur essendo consapevole che essa ne è al principio, perché crede che ogni curvatura idealistica data al problema di una teoria dei due mondi sia intrinsecamente ottimistica:

Tutti i filosofi testé menzionati vengono annoverati fra gli 'idealisti'; essi prendono le mosse dal pensiero e cercano di comprendere l'essere – privo di pensiero – a partire da esso. La necessità di questo procedimento risiede nel fatto che il problema della realizzazione di un ottimismo borghese può essere risolto soltanto da un punto di vista idealistico, vale a dire ricercando l'armonia tra uomo e mondo nell'interpretazione del mondo come prodotto del pensiero umano. Presupposto di questo ottimismo è una astrazione fondamentale: la riduzione dell'io al 'pensiero'. Essa significa che si rinuncia a una *trasformazione* di fondo sia della morale individuale sia della vita sociale, e che il superamento degli antagonismi viene ricercato nel pensiero anziché. Lo sviluppo che muove dalla tendenza a un rinnovamento della morale viene in tutti quanti gli idealisti deviato verso un rinnovamento dell'interpretazione razionale della morale¹⁷.

Il gigantesco sforzo compiuto prima da Kant e poi dal pensiero idealistico per costruire un mondo giuridico-politico nuovo, fondato su basi normative altrettanto rinnovate, viene ridotto da Borkenau alla rinuncia alla trasformazione reale dei comportamenti individuali e di massa, oltre che dei loro antagonismi, per mutarla in una trasformazione puramente ideale. Con la conseguenza che a rimanere operante come morale di massa più adeguata al capitalismo è, in Borkenau, la religione o, weberianamente, il calvinismo; esso sì, peraltro, rinunciante alla trasformazione di una realtà che è soltanto rimodellata dalla restrizione ascetica dei propri comportamenti. Ma al di là della curvatura neo-idealistica impressa alla filosofia classica tedesca e alle sue prestazioni morali e politiche, per cui essa consisterebbe solo in un raddoppiamento ideale dell'esistente, colpisce la sua qualificazione costitutivamente ottimistica. Come se, per esempio, nella *Filosofia del diritto* di Hegel il problema non fosse, una volta scoperta la struttura contraddittoria

¹⁷ Ivi (307).

della società civile e la vulnerabilità dell'individualità economica al destino sociale generale, rivelata dalla creazione di un mercato mondiale con concorrenza generalizzata, quello di edificare una sovrastruttura prima giuridica e amministrativa, poi specificamente politica, capace di commisurarvisi, senza la garanzia, esplicitamente dichiarata, che essa vi si commisuri realmente¹⁸. Ma per andare al di là della dicotomia, spesso abusata da Borkenau, fra ottimismo e pessimismo, bisognerebbe riconfigurare le funzioni affidate al pensiero nella fase intermedia e conclusiva dello sviluppo della filosofia moderna. Estremizzando alcune premesse lukacsiane, Borkenau vi coglie la chiusura del disincanto moderno, attraverso un pensiero che si limita a estroflettersi nella realtà, producendola. Ma questo cancella le controtendenze materialistiche profondamente intrecciate allo sviluppo del pensiero moderno, e potentemente presenti anche nella filosofia classica tedesca, soprattutto nelle versioni di Schelling e Hegel, nella misura in cui questi hanno affiancato alla deduzione delle categorie logiche o spirituali la loro genesi, in un caso come filosofia della natura e nell'altro come fenomenologia dello spirito.

Come che sia, il *punctum saliens* dell'intera problematica è al suo inizio: a un mondo moderno ormai diventato estraneo, perché calato nella reificazione del capitalismo, e dunque nichilistico, privo di valore, Descartes risponde con un gesto idealistico, soltanto temperato da una garanzia divina, che ne costituisce il contropolo infinito. Hegel interpreta Descartes in termini affini, ma anche con significativi spostamenti teorici che occorre ora esaminare con più attenzione.

2. Il Descartes di Hegel

Sono notissime le parole con cui Hegel inaugura l'esposizione della filosofia di Descartes nelle *Lezioni di storia della filosofia*:

René Descartes è un eroe, che ricominciò da capo l'impresa e restituì alla filosofia quel terreno, al quale essa tornò soltanto adesso dopo trascorsi mille anni. Non ci si può rappresentare in modo del tutto adeguato l'azione che quest'uomo esercitò sull'età sua e sulla formazione della filosofia in generale; questa azione consisté principalmente in ciò che egli, in maniera libera e semplice e a un tempo popolare, mettendo da banda qualsiasi presupposto, prese le mosse direttamente dal pensiero popolare e da principi semplicissimi, e ridusse il contenuto a pensiero ed estensione od essere, mettendo per così dire dinanzi al pensiero questa sua oppo-

¹⁸ Hegel (1999 [1820], §245).

sizione. Questo semplice pensare apparve nella forma dell'intendimento determinato, chiaro: e non lo si può chiamare pensiero speculativo, ragione speculativa¹⁹.

Come poi Borkenau, Hegel identifica in Descartes il fondatore della filosofia moderna, che però è anche metafisica, perché, quasi inconsapevolmente ricollegandosi alla matrice filosofica antica, il pensiero riguadagna con lui l'accesso all'essere attraverso la sua differenza da esso. È in questa differenza – Hegel, con ancora più radicalità, dice *opposizione* – che giace la condizione di possibilità di quella negazione di ogni ingiustificato presupposto, magari dettato da consolidate autorità spirituali (la chiesa etc.), che è il fondamento del pensare speculativo. Hegel vela subito dopo l'avvicinamento a Descartes, quasi a voler prevenire gli argomenti di un Borkenau, ricordando che l'avvio al pensare puro è in Descartes commisto all'uso di un approccio intellettualistico, soltanto volto a conseguire *chiarezza* e *distinzione*. Ma per chi conosce la crucialità dell'assenza di presupposti come *Ursprung* del pensare logico e, su questa base, dell'intera sistematica consegnata all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* sarà facile scorgere l'identità strutturale fra il *cominciamento* cartesiano e quello hegeliano.

Per questo, il maggiore problema teorico e interpretativo insieme sta, a nostro giudizio, altrove, e precisamente nell'attribuzione al cominciamento cartesiano del carattere libero. È esso davvero tale? Hegel osserva a tal riguardo che il dubbio iperbolico cartesiano, che mette in discussione ogni pregiudizio, se è senz'altro diverso da quello scettico, perché non vuole semplicemente ripetersi nelle conclusioni, come reiterata affermazione di se stesso, non è neanche spinto dalla astrazione come deliberata negazione di tutto, come decisione per il pensare puro. Per Hegel, Descartes vuole subito pervenire ad alcunché di saldo e oggettivo e utilizza “il momento del soggettivo”²⁰ solo come via per pervenirvi, non come *necessario* mezzo dimostrativo. Il pensiero vuole certamente stare presso di sé, ma “nella forma cartesiana non è messo in rilievo il principio della libertà come tale”²¹. L'incertezza non è irrilevante: la modernità con l'atto del pensiero che la

¹⁹ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* (1964 [1840-44], 70). Sulla definizione hegeliana di Descartes come l'eroe della filosofia moderna cfr. Bourgeois (1985, 222). Sul valore più complessivo della lettura hegeliana di Descartes cfr. l'ampia ricerca in Roberto Morani (2007), in cui si trova anche una puntuale analisi delle posizioni interpretative più consolidate sull'argomento. In questo articolo, non faremo – dato lo scopo di valutazione filosofica generale, nel quadro di un confronto con la posizione di Borkenau – filtro alle posizioni di Hegel su Descartes alla luce delle acquisizioni della più recente letteratura critica. Cionondimeno, questo rimane un lavoro da fare, data la relativa scarsità della letteratura scientifica sul punto.

²⁰ Hegel (1964 [1840-44], 74).

²¹ Ivi (76).

inaugura sono realmente, come recita la stessa filosofia hegeliana della storia, terreno di oggettivazione della libertà soggettiva oppure hanno ragione Lukács e Borkenau, più weberianamente, a insistere sulla reificazione come loro tratto distintivo, sul dominio della forma di merce su quegli individui che pure hanno collaborato alla loro produzione, con ciò determinando una progressiva estraneazione dalla loro seconda natura? Che cosa è all'origine dell'alfabeto moderno, la libertà o l'estraneazione?

Hegel stesso avverte, in forme squisitamente filosofiche, la centralità del quesito: se non è vero niente che non abbia guadagnato l'evidenza della coscienza, perché solo questa rimane dopo che si è fatto astrazione da tutto, allora la verità si trasforma in certezza, in immediata certezza. È una enorme trasformazione: facendo della certezza dell'io, come sarà più tardi anche in Fichte, il punto di partenza del movimento del pensiero si acquista un "terreno e [...] un punto di vista affatto nuovi, [la] sfera, cioè, della soggettività"²², anche se siamo ancora lontani dal *sapere*. La libertà del soggetto, in qualche modo conquistata sotto mentite spoglie, quale effetto collaterale di un bisogno di più fondata oggettività, è ancora *scissa* dal suo processo di realizzazione, è in un certo senso ancora estraniata. Ma il paradosso è che solo attraverso questa scissione dal sapere Descartes riguadagna l'accesso alla metafisica, ovvero un nuovo rapporto fra pensiero ed essere, che ci fa risalire all'alba della storia della filosofia, "dopo trascorsi mille anni":

Il primo punto non è già di considerare il contenuto in se stesso: io posso astrarre infatti da tutte le mie rappresentazioni, ma non già dall'io. Noi pensiamo questo e quello; che perciò esso sia, - è la solita sacciente istanza dell'incapacità di comprendere ciò di cui si parla: che vi sia contenuto determinato, è quello appunto di cui si deve dubitare -, non c'è niente di saldo. Il pensiero è ciò ch'è affatto universale, ma non solo perché io posso astrarre, sibbene appunto perché l'io è questo semplice, identico con sé. Il pensiero è dunque il primo; la determinazione che viene subito dopo, in immediata connessione con esso, è la determinazione dell'essere. L'io penso' contiene immediatamente il mio essere: questo, dice Cartesio, è il fondamento assoluto d'ogni filosofia. La determinazione dell'essere è nel mio io: questo legame è esso medesimo il Primo. Il pensiero come essere e l'essere come pensiero, ecco la mia certezza, l'io; nel celebre *cogito, ergo sum* sono adunque inseparabilmente congiunti pensiero ed essere²³.

Il punto hegeliano è sottile: non è la sola certezza di essere, come esito dell'astrazione da ogni determinatezza oggettiva, a procacciare il ricollegamento con l'essere stesso; è l'io penso che nel suo svuotamento è il

²² Ivi (77).

²³ Ivi (78).

medesimo di quell'altra astrazione che è la categoria classica di essere. Il pensiero svuotato di determinatezza oggettiva è l'essere, così come l'essere è la semplicità immediata dell'io penso. Questa immediatezza che fa del rapporto fra pensiero ed essere nell'io propriamente un non-rapporto è decisiva al *cogito ergo sum* e sono perciò acutamente respinte da Hegel tutte quelle critiche a Descartes che mirano o a ripristinarvi una mediazione, attraverso la forma sillogistica, o a collocarlo nell'ambito di tutte le determinate *modificazioni* della coscienza. Mentre, dice Hegel con argomento kantiano e fichtiano, l'io puro può fare a meno delle sue singole modificazioni – quelle dell'io finito – le modificazioni della coscienza non possono mai essere se non accompagnate dalla loro consapevolezza.

Per Hegel, la grande difficoltà del *cogito* cartesiano, tuttavia, è che da esso non si svolgono distinzioni: "Fichte per il primo procedette poi a dedurre da questo estremo della certezza assoluta tutte le determinazioni"²⁴. Per questo il passaggio dalla certezza alla verità, di cui pure Descartes avverte il bisogno, come necessario ampliamento delle conoscenze, non è eseguito che per opera della "riflessione esterna"²⁵. La riflessione esterna è una *riflessione* perché da una determinatezza si viene sbalzati, per la sua manchevolezza, verso l'opposta, e dunque si è costretti a transitare dalla certezza soggettiva verso la verità; ma è *esterna* perché è un *tertium comparationis* che permette il passaggio da un opposto all'altro. In questo allargamento conoscitivo dell'io si incontrano diverse rappresentazioni, fra le quali vi è anche quella di un essere perfetto, onnisciente e onnipotente. Che tipo di idea è questa, necessaria o accidentale? Poiché è necessaria, la sua universalità e perfezione devono essere corredate dall'esistenza. Come presso la prova ontologica di Anselmo D'Aosta, il più perfetto è infatti ciò il cui concetto deve essere accompagnato dall'esistenza. Ma in realtà Hegel coglie come la prova ontologica, passando dalle mani dello scolastico medievale a quelle del fondatore dello gnoseologismo moderno, subisce un profondo mutamento, dettato dal fatto che Dio deve essere unità di concetto ed esistenza perché già il *cogito* lo è immediatamente²⁶:

Nella forma di Dio viene espressa solo l'unità del *cogito ergo sum*: essere e pensare indissolubilmente congiunti. *Cogito* ha il senso di coscienza, intesa come puro pensare. Nell'idea di Dio abbiamo una nozione che io ho in me; l'intero contenuto di essa – l'onnipotente, quel che è sommamente saggio, eccetera – sono predi-

²⁴ Ivi (80).

²⁵ Ivi (83).

²⁶ Non si entra qui nella questione degli effettivi rapporti fra la formulazione della prova ontologica in Anselmo d'Aosta e quella in Descartes, per la quale rinvio a Scribano (2021).

cati che si danno solo in séguito; il contenuto come tale – del quale solo è questione – è il contenuto dell'idea, del pensiero puro, di ciò che tutto abbraccia, di ciò che è universale, collegato con l'esistenza, con la realtà, con l'essere²⁷.

Con ciò, scopriamo un senso più profondo nell'accenno hegeliano alla *riflessione esterna* come metodo per transitare dalla certezza alla verità. Una riflessione esterna non è solo quella che si affida a un *tertium comparationis* per consentire il passaggio da un opposto all'altro; essa, in quanto incapace di sviluppare una connessione immanente, e quindi oggettiva, fra le determinazioni, ripete indefinitamente la sua scena originaria, che è quella di una soggettività che, avendo già scoperto di essere a muovere soltanto da se stessa, funge non solo da estremo della mediazione, ma anche da termine mediatore. Essendo elemento mediato e mediante, la soggettività trasferisce su Dio, esteriormente appunto, quella universalità che la tradizione metafisica predica dell'idea di Dio. Tra uomo e Dio vi è tutta la differenza che vi è fra ciò che è imperfetto e ciò che è perfetto, ma la loro forma è *univocamente* la stessa, peraltro rinvenibile anzitutto nel *cogito*. Hegel nota con ciò un tratto *ateistico* di Descartes, anche se quest'ultimo è, a tal riguardo, diverso da un pensatore a lui più vicino come Jacobi, per il quale la nostra certezza assoluta che Dio esiste è la dimostrazione che Dio esiste; che Dio esiste è in Descartes piuttosto una verità eterna, non creata da noi.

D'altra parte, l'identità fra la forma di Dio e l'unità del *cogito* spiega l'immediata coincidenza fra pensiero ed essere, ma non la loro differenza, pur necessaria al pensiero speculativo. Qui l'idea di Dio come datore di ogni luce e di ogni stabile chiarore delle cose è essenziale per stabilire un rapporto, una mediazione, fra ciò che l'uomo pensa e ciò che è nelle cose stesse. In questo caso, l'idea di Dio è mediazione perché contenendo in modo immediato il pensiero e la realtà contiene ciò che manca, volta per volta, sia al pensiero sia alla realtà. Il prolungamento occasionalistico del pensiero di Descartes è così attentamente prefigurato da Hegel. Dimostrandosi l'unico legame verace fra certezza e verità Dio smette di essere una pura possibilità non autocontraddicentesi e guadagna forma oggettiva:

Le determinazioni fondamentali della metafisica cartesiana sono dunque in primo luogo queste: dalla certezza di se stesso pervenire alla verità, nel concetto del pensiero conoscere l'essere. Ma poiché in quel pensare 'io penso' io sono un singolo, sta davanti agli occhi il pensiero come un che di soggettivo; perciò non si fa vedere già l'essere nel concetto del pensiero stesso, ma si avanza in generale verso la separazione. In secondo luogo altrettanto si ha in vista per l'autocoscienza il negativo dell'essere; e questo negativo, congiunto coll'io positivo, è posto come così in sé unito, in un

²⁷ Hegel (1964 [1840-44], 476).

terzo, cioè in Dio. Dio, che prima era una possibilità non contradicentesi, ha ora per l'autocoscienza forma oggettiva, è ogni realtà, in quanto questa è positiva, vale a dire è appunto essere, unità del pensare e dell'essere, essere perfettissimo; precisamente nel negativo, nel concetto, nel suo essere pensato è contenuto l'essere²⁸.

In questa sede Hegel imprime una più decisa torsione idealistica al ragionamento: poiché l'io è costitutivamente ancipite, io empirico e trascendentale allo stesso tempo, la differenza fra il primo e il secondo si rovescia nel rapporto con l'essere. Quando l'io è trascendentale la differenza fra pensiero ed essere scompare e si afferma la loro coincidenza; viceversa, quando l'io è empirico esso è soltanto soggetto a petto dell'oggetto. Dio ricomprende senso positivo e negativo dell'essere e, quindi, da quest'ultimo lato, anche il rapporto con l'autocoscienza. Né si può sostenere, come ha fatto Kant nella *Critica della ragion pura* criticando la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che un conto è l'unità fra pensiero ed essere nel pensiero, un altro è questa unità nell'esistenza. Questa critica kantiana non ha effetto, perché l'esistenza è il pensiero di ciò che è fuori dal pensiero.

Tuttavia, uno dei maggiori problemi della filosofia di Descartes sta per Hegel precisamente nel fatto che essa assume l'essere in senso positivo e non anche in senso negativo, come negativo dell'autocoscienza. Questo lo spinge a estromettere l'estensione da Dio, che pure l'ha creata. Per uscire da questa *impasse* data dalla inconciliabilità di creazione ed estensione autonoma, Descartes deve così pensare alla nozione di *creatio continua*, a una assistenza continua di Dio per la conservazione delle sostanze estese, ma anche per la realizzazione della corrispondenza fra anima (la sostanza pensante) e il corpo (la sostanza estesa). L'escogitazione filosofica è corretta, perché peraltro fornisce a Descartes la giustificazione del carattere imperfetto delle sostanze estese, ma ciò significa la fissazione di un'opposizione fra sostanze pensanti e sostanze estese che, secondo Hegel, va contro la direttrice fondamentale del suo pensiero.

Accanto alle cose o alle affezioni delle cose cadono nella nostra coscienza anche le verità eterne (tra le quali i principi logici, di non contraddizione etc.), alle quali – pur di essenziale importanza nel pensiero di Descartes²⁹ – Hegel non concede soverchia rilevanza. Quel che gli interessa sottolineare è però che assumere queste verità come eterne o innate comprime la libertà dello spirito, il suo auto-porsi, il suo auto-prodursi. Riaffiora il problema dal quale la nostra indagine ha mosso: Descartes ha senz'altro acquistato consapevolezza della libertà come *Prinzip*, ma questo non è in lui mai

²⁸ Hegel (1964 [1840-44], 92).

²⁹ Cfr. su ciò Rodano (1995).

realizzato. La libertà si trova fin da subito immersa nella reificazione, qui persino rivelata dal fatto che, attraverso le idee innate o le verità eterne, lo spirito si ristabilisce come *natura*.

La riduzione cartesiana dell'estensione, già assunta come positivo, diverso dal pensiero, a materia e movimento conferma questa tesi:

Secondo Descartes la natura del corpo viene ad effetto grazie al suo essere estesa; tutto il resto, quelle che noi facciamo valere come qualità dei corpi, sono solo qualità secondarie, modi, eccetera, altre proprietà dell'estensione. Descartes afferma in questo senso: 'Datemi materia e movimento e vi creerò il mondo'. Il pensare va alla ricerca della determinazione semplice delle differenze. Si tratta del modo meccanico di considerare la natura: la filosofia della natura di Descartes è puramente meccanica, poiché egli riduce ogni cosa ai rapporti tra quiete e movimento. Nell'essere vivente la digestione, la vista, l'udito, ogni cosa sono solo effetti meccanici i cui principi sono materia e movimento. Questi sono il fondamento e l'origine della filosofia meccanicistica; conoscenza ulteriore è che materia e movimento non bastino a spiegare l'essere vivente³⁰.

Questo riduzionismo meccanicistico, con l'affermazione del quale si chiude per Hegel la metafisica di Descartes, che d'ora in avanti diventa solo fisica, non impedisce solo la spiegazione del fenomeno organico; esso gli impedisce di pensare la filosofia dello spirito, con la quale pure secondo Hegel Descartes avrebbe voluto concludere la sua filosofia. La *morale provvisoria* e le *Passioni dell'anima* non ricevono alcuna considerazione da parte di Hegel, per il quale "in Cartesius non v'è niente concernente l'etica"³¹, che si trova invece in Spinoza. Qui emerge un'acuta differenza con la lettura di Borkenau, a giudizio del quale la *morale provvisoria* non è l'espressione dell'incapacità della libertà, osservata da Hegel, di farsi sistema, ma è l'unico possibile modo per il cartesianesimo di concludersi sul piano etico, in considerazione del fatto che in esso i precetti morali "possono essere solo un risultato della intellettualizzazione dell'intero mondo e, di conseguenza, possono soltanto consistere in un'unica norma che detti la necessità di comprendere contemplativamente l'estranea necessità dell'accadere mondiale come essenza propria, e di subordinarsi a questa necessità non per una costrizione esterna, ma liberamente"³². La *morale provvisoria* di Descartes è perciò per Borkenau la *morale definitiva* della società borghese, così da depotenziare fin dall'inizio ogni tentativo di integrare la *Moralität* del soggetto individuale *estraniato* nella *Sittlichkeit* di una co-

³⁰ Hegel [1840-44] (1964, 479).

³¹ Ivi (480).

³² Borkenau [1934] (1984, 319).

munità storico-politica liberamente autodeterminantesi. Descartes sarebbe insomma al di là tanto del contemplativismo morale di Spinoza quanto dei comandamenti irrazionali della morale concreta, dominante ai suoi giorni. L'identificazione con lo sconosciuto decreto divino è un libero salto oltre l'ostacolo, muniti della consapevolezza che la sua necessità è la medesima di quella che si trova in noi.

3. Conclusioni

Nonostante i suoi limiti, vi è un tratto di verità nella idea di Borkenau secondo cui la conclusione della filosofia moderna sarebbe, con Hegel, fondamentalmente ottimistica. Non certo, ripetiamo, perché sia corretta la sua tesi per la quale Hegel avrebbe disconosciuto l'esistenza, e l'angoscia, della contingenza, in un quadro di totale nullificazione capitalistica del senso. Riguardo a ciò, Borkenau sembra ignorare che lo scopo della filosofia hegeliana non è mai stato quello di sussumere un particolare o un contingente empirico sotto un universale astratto, dato *ex ante*, bensì quello di determinare concretamente l'universale, producendo il processo di individuazione³³. Ma è vero che la critica hegeliana a Descartes come filosofo puramente metafisico e naturale, ignaro della filosofia dello spirito, indica la direzione verso la quale si deve disporre il pensare speculativo in un mondo, come quello moderno, squassato dall'estraneazione e dalle scissioni economiche, politiche, culturali. Questa direzione è la trasformazione del *Prinzip* della libertà in sistema della libertà, superando quell'antinomia del pensiero razionalistico, sorta, lo abbiamo appena visto, con Descartes e Pascal, per cui lo scopo della conservazione dell'unità dell'esperienza, con la riconduzione *meccanicistica* di ogni evento a una catena indefinitamente progrediente di causa ed effetto, è la ragione della espulsione della libertà in una sfera diversa da quella fenomenica³⁴. Dall'estraneazione e reificazione moderna, cagionata dal fatto di dover poggiare volta per volta o sul rapporto, meccanico e deterministico, fra causa ed effetto che permette senz'altro di comprendere in modo unitario la totalità dell'essente al prezzo tuttavia di scacciarvi la libertà oppure sulla libertà della volontà

³³ Lo ha ribadito recentemente, parlando precisamente dei problemi teorici aperti da *Storia e coscienza di classe*, Rametta (2024, 61).

³⁴ Questa critica del razionalismo moderno è anche il punto di partenza della grande opera di Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*: "Secondo una leggenda antica e non ancora dissipata, il concetto di libertà è incompatibile con un sistema, ed ogni filosofia che ha pretesa di unità e di totalità perviene alla negazione della libertà" (Schelling 1990 [1809], 81).

che però, essendo indimostrabile, spezza la possibilità del sistema, Hegel tenta di uscire ripensando la stessa nozione di *totalità*. Essa dovrà fare circolo fra *idea del vero* e *idea del bene*, fra necessità dimostrativa nel rapporto fra determinatezze che però ricurvano l'una verso l'altra (come la causa e l'effetto, ciascuno rinviante all'altro tramite l'azione reciproca) e attuazione pratica del bene, la quale, operando su un'oggettività empirica presupposta, dovrà rimuoverla guadagnando progressivamente la consapevolezza che ogni risultato, per quanto viziato dalla contraddittorietà e dalla limitatezza, è comunque l'agente ad averlo prodotto, comunicando alla realtà empirica la sua ormai conquistata libertà e universalità.

Come è noto, il circolo fra *idea del vero* e *idea del bene*, i. e. fra teoria e prassi, fra conoscenza e modificazione dell'esistente, rappresenta la condizione di ciò che Hegel chiama *idea assoluta*. Il razionalismo moderno si avvolge dunque nei dilemmi dati dal rapporto fra libertà e necessità perché non riesce a procurare il passaggio dal *Prinzip* della libertà al suo sistema, trasfondendo entrambi nell'*assoluto*. Che questo implichi, come dicevamo *supra*, una qualche trasfigurazione 'ottimistica' della necessità reificata è innegabile, ma v'è da domandarsi se un marxista non sia nelle condizioni di tradurre il contenuto dell'*idea assoluta* nel verso di una padronanza storica e socializzata della natura che è resa possibile da quello sviluppo tecnologico già avviato nell'epoca della manifattura. Forse non è del tutto segnato il destino di quell'"individuo contingente" moderno che, come dice Borkenau, è "costretto a cercare il senso della sua vita in seno alla natura, senza però trovarlo". Certamente, il fine si "sposta continuamente verso una infinità sempre più vuota", nel quadro della nullificazione capitalistica del senso; tuttavia esso può essere guadagnato grazie a un sapere che per congiungersi all'azione e alla produzione ha bisogno di presupporre l'estrinsecità di una natura nella quale d'altra parte esso dovrà risolversi quando diventerà chiaro che nessun individuo finito, pur maturato a soggettività piena e intelligente, riesce a sopportare la forma e l'universalità del sapere che conquista se non proiettandole verso un orizzonte ontologicamente più ampio.

Bibliografia

Borkenau F. (1984) [1934], *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*, tr. it. di G. Bonacchi, Bologna: il Mulino.

- Bourgeois B. (1985), *Hegel et Descartes*, “Les Études philosophiques” 2, avril-juin, 221-35.
- Cacciari M. (1970), *Vita Cartesii est simplicissima*, “Contropiano”, 2: 375-399.
- Grossmann H. (1935), in Borkenau, Grossmann, Negri (1978), *Manifattura, società borghese, ideologia. Una famosa polemica sul rapporto struttura-sovrastuttura*, ed. a cura di P. Schiera, Roma: Savelli, 65-136.
- Hegel G. W. F. (1999) [1821], *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tr. it. di G. Marini, Roma-Bari: Laterza.
- (1964) [1840-44], *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. III/2, Firenze: La Nuova Italia.
- Lukács G. (2022) [1923], *Storia e coscienza di classe. Studi sulla dialettica*, tr. it. di G. Piana, Milano: Pgreco.
- Marx K. (2017) [1867], *Il Capitale*, tr. it. A. Macchioro e B. Maffi, Torino: Utet.
- Morani R. (2007), *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano: FrancoAngeli.
- Negri, A. (1970), *Descartes, o della ragionevole ideologia*, Milano: Feltrinelli.
- Negri A. (1978), *Manifattura e ideologia*, in Borkenau, Grossmann, Negri (1978), *Manifattura, società borghese, ideologia. Una famosa polemica sul rapporto struttura-sovrastuttura*, ed. a cura di P. Schiera, Roma: Savelli, 139-157.
- Pascal B. (2020) [1670], *Pensieri*, in *Opere complete*, ed. it. a cura di M. Vita Romeo, Bompiani: Milano.
- Rametta G. (2024), *Lask, Lukács e il problema dell'oggettualità*, in Morani (a cura di), *Lukács in questione. Storia e coscienza di classe cento anni dopo*, Napoli: Orthotes, 51-68.
- Rodano P. (1995), *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli: Bibliopolis.
- Schelling F. (1990) [1809], *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, ed. it. a cura di L. Pareyson, Milano: Mursia.
- Scribano E. (2021), *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma: Carocci.

