

# **cMc**

CENTRO CULTURALE DI MILANO

Per il ciclo di incontri  
**PERCORSI PER GIOVANI FILOSOFI**

“Finito e infinito”

intervengono

**Costantino Esposito**

Docente dell'Università di Bari

**Giovanni Maddalena**

Docente dell'Università di Torino

**Paolo Ponzio**

Docente dell'Università di Bari

**Massimiliano Savino**

Docente dell'Università Sorbona di Parigi

Milano

**15/11/2001**

©**CMC**

**CENTRO CULTURALE DI MILANO**

Via Zebedea, 2 20123 Milano

tel. 0286455162-68 fax 0286455169

[www.cmc.milano.it](http://www.cmc.milano.it)

# Percorsi per giovani filosofi

## *“Finito e infinito”*

*Interventi di*

*Costantino Esposito, Giovanni Maddalena,  
Paolo Ponzio, Massimiliano Savini*

*15/11/2001*

©cMc

**CENTRO CULTURALE DI MILANO**

via Zebedea, 2 20136 Milano - tel. 02/86455162-68 fax. 02/86455169 – [www.cmc.milano.it](http://www.cmc.milano.it)

## “FINITO ED INFINITO” INTERVENTI

### Introduzione

Il tentativo che vi proponiamo questa sera è nato da una passione, e anche da una professione, insieme; dalla professione che tutti i quattro facciamo, di lavorare in filosofia, in università, e riscoprendo dentro una passione che vorremmo condividere leggendo, semplicemente leggendo, alcuni filosofi sul tema che ci siamo proposti di affrontare: finito e infinito. L'ipotesi di fondo che vorremmo proporvi è questa: che questi due termini stanno legati tra loro da un rapporto del tutto particolare, e che in qualche modo questo rapporto, legandoli, li istituisce, li costituisce. Ecco, noi vorremmo mettere a fuoco questo particolare rapporto, dicendovi che è stato un lavoro faticoso per noi, dal quale non possiamo esimere voi, nel senso che non sarà una semplice conferenza, ma sarà un lavoro la cui vostra partecipazione si renderà assolutamente necessaria. Per aiutare questo lavoro comune ci saranno anche degli appunti che verranno presi alla lavagna luminosa, quasi a proporre un filo rosso per mantenersi attaccati al nostro tema attraverso le nostre affascinanti letture.

E' un'ora di lavoro che vi chiediamo di fare con noi.

In una delle sue opere più interessanti, “Che cosa significa pensare”, Martin Heidegger ha scritto: “Proprio quando il pensiero resta nella sua capacità”- è un termine importante questo, lo vedremo fino alla fine- “quando il pensiero resta nella sua capacità, quella di aprire uno squarcio nella nebbia che avvolge l'essente in quanto tale... ..sta dalla parte della lacerazione, ossia della coscienza”. Per il buon senso comune è meglio rammendarla la calza, è meglio mettere la toppa, ma non è per tutti così: c'è un punto nella realtà in cui è meglio stare dentro questa lacerazione. Perché? Continua Heidegger, “Ciò che è lacerato... ..ingresso dell'assoluto”. Ecco, la lacerazione non è semplicemente qualche cosa che si rompe, ma un varco che si apre: il che per il pensiero significa la lacerazione tiene aperto il cammino verso il metafisico.

Ci sono quindi due grandi alternative che abbiamo individuato che si aprono di fronte alla strana struttura dell'autocoscienza: la prima è quella di guardare, straniati, la lacerazione; la seconda è quella di tentare di rammendare la calza, cioè cercare di risolvere il problema.

Abbiamo usato alcuni autori per esemplificare la prima ipotesi, e altri per la seconda; per la prima abbiamo usato Pascal e Leopardi, per la seconda Russel, Wittgenstein e Bruno. Non vogliono essere delle scelte partitiche, o stigmatizzare un certo tipo di filosofia, ma semplicemente segnalare delle posizioni che si ritrovano in molti punti.

Leggeremo adesso un brano di **Pascal**, preso dai “Pensieri”. In questo brano, pascal mette in bocca allo scettico un brano, una posizione che lui definisce insensata quella dello scettico, vedremo perché; in realtà è molto interessante questo brano perché a me, scegliendolo, ha fatto pensare ad una posizione in cui si riconoscono tanti metra-pounsè della nostra cultura. Ed è una posizione che si può definire, secondo le parole di Pascal, come un'ignoranza spaventosa di tutto. Leggiamo.

“Non so chi mi abbia messo al mondo... ..questa stessa morte che non posso evitare. Un'ignoranza spaventosa di tutto.”

Quel che val la pena sottolineare qui non è tanto il sentimento di sproporzione che Pascal coglie in maniera anche proprio letterariamente molto bella; è piuttosto quell'orgoglio sottile di voler fermarsi davanti, di voler affermare che questa sproporzione non apre ad un rapporto, non diventa una strada come poi vedremo con altri autori.

Una seconda testimonianza su questa posizione in cui si guarda straniati la lacerazione, l'abbiamo trovata in Giacomo **Leopardi**: e qui citiamo il Leopardi pensatore, il Leopardi filosofo dello Zibaldone dei pensieri; ci sembra che la sua posizione sia estremamente radicale rispetto alla portata, alla posta in gioco dello stare dentro questo smarrimento che la lacerazione sempre porta con sé.

Scrive Leopardi nello Zibaldone: “L’anima umana... ..alla felicità”. E’ interessante notare questa connessione tra piacere e felicità, che anche al di là della posizione ideologicamente sensista di Leopardi, sarà molto interessante come traccia, e anche aporia interna la suo pensiero.

[segue cit.] “...desiderio illimitato”. Ci aveva interessato come qui il termine “infinità” sia connotato come un’infinità di piacere, ossia come una soddisfazione di un desiderio illimitato. Ma una domanda si impone dopo questa lettura dello Zibaldone: perché mai l’anima cerca avidamente ciò che non può trovare? Diamo ancora la parola, in un altro passo dello Zibaldone, a Leopardi: scrive: [cit] “...nell’immaginazione e nelle illusioni”.

Eccoci al fuoco paradossale, mi piacerebbe dire aporetico, del pensiero di Leopardi: l’io individuale, quello che lui chiama “l’anima” (cristianamente la chiama ancora così, no?), non può esistere senza desiderare infinitamente, ed è geniale nell’accoppiare l’infinito e il desiderio. L’anima umana non può esistere senza desiderare infinitamente, ma l’infinito è nulla. Sentiamo ancora Leopardi

[cit] “... noi siamo minimi rispetto a loro”. E ancora:

[cit] “...che non abbia limiti”

Dunque cosa dire? L’infinito è, diciamo così, della materia dei sogni, con locuzione shakespeariana, ma questo può essere oltre al segno della nostra umiltà, della nostra infima condizione, come pure dolentemente straniato Leopardi ci suggeriva, anche il vessillo della nostra presunta onnipotenza, del nostro divino arbitrio. Qui comincia il grande rammendo della calza: a voler chiudere la lacerazione col filo delle proprie idee e qui veniamo alla seconda alternativa non soltanto guardare straniati la lacerazione ma cercare con il filo delle proprie idee di rammendarla.

Il tentativo che adesso propongo è quello compiuto da Russell. Evidentemente questo è un passaggio un po’ più duro del nostro percorso, bisogna fare attenzione soprattutto al problema che è sotteso a quanto dirò. Il problema è questo: Russell nel 1902 cercando di delineare i principi metafisici della matematica, a un certo punto si imbatte in un paradosso, il celebre paradosso di Russell, che inficia tutta la sua possibilità di costruire una matematica a partire da enti, idee platoniche ben delineate. Quello che noi abbiamo detto riguardo all’infinito, il suo tentativo di rammendare la calza cioè di arrivare all’infinito col pensiero, sfocia in un fallimento che lo conduce, quasi inevitabilmente, a considerare questo infinito stesso una immaginazione dell’uomo, un arbitrio dell’uomo. Quindi a immaginare la forza dell’intelletto umano come l’unica in grado di raggiungere l’infinito nel caso questo ci fosse. Il paradosso da cui prese le mosse non lo descrivo qui, perché ci addentreremmo un po’ troppo nel tecnico, però mi interessa fare capire dove sta il problema. Il problema è che la ragione viene spinta a un certo punto in un gioco alternativo come quello che si crea col celebre paradosso del mentitore formulato fin dall’antichità. Epimenide di Creta dice che tutti i cretesi mentono sempre. Questa frase se è vera, siccome include lo stesso Epimenide, vuol dire che egli stesso sta mentendo e quindi è falsa, e se è falsa invece, per lo stesso motivo cioè per l’inclusione, allora vuol dire che è vera. Cosa vuol dire questo? Che la ragione non riesce a bloccarsi: quando dice che è vero deve dire che è falso e quando dice che è falso dice che è vero. Il paradosso di Russell che riguarda delle classi logiche, cioè delle funzioni logiche che avrebbero dovuto includere tutta la realtà della matematica, incorre nello stesso problema. Vi leggo rapidamente la formulazione di Russell, per curiosità più che altro e poi arriviamo al dunque.

Cit: “consideriamo ora...” E fuori dal gioco di parole siamo allo stesso problema: la ragione non riesce a fissare il valore di verità quindi se afferma che è vero è falso e se afferma che è falso è vero. E’ molto interessante però come Russell scrive e applica questo paradosso perfino esistenzialmente. Il suo manoscritto è fatto in questo modo: scrive in cima al manoscritto “Ci sono più cose in cielo e in terra, Orazio, che nella tua filosofia” il celebre verso dell’Amleto di Shakespeare, poi scrive il paradosso e dice : però c’è questo insieme omega che è quello di tutte le  $x$  tale che  $x$  non è un elemento di  $x$ , cioè esattamente questa classe di tutte le classi che non sono elementi di se stesse. Allora il nostro risultato sarà che in questo insieme avremo una negazione ogni volta che affermeremo e una affermazione ogni volta che negheremo. Alla fine del manoscritto, siccome la frase inglese di Shakespeare per dire “ci sono più cose in cielo e in terra, di quante non ce ne

siano...” dice “are dreamt of...” cioè “quante se ne possano sognare nella tua filosofia”, Russell conclude il manoscritto scrivendo “ho sognato l’insieme omega, ma non era né nel tuo cielo né nella tua terra” E in un altro passo scriverà

Cit “E’ nella tua filosofia....”

L’antinomia dell’infinito per Russell significa che l’infinito attuale se c’è è arbitrario, cioè una mera convinzione. E’ un grido disperato e nello stesso tempo un grido, belluino dicevamo, di una presunzione di onnipotenza proprio quando viene negata la possibilità della realtà dell’infinito. E’ una presunzione di onnipotenza nei limiti della finitudine. L’esito uguale e contrario di questa posizione si vede molto spesso non sempre, anche qui stiamo andando evidentemente molto per affermazioni tranches(????), però si vede l’esito di questa presunzione nel suo allievo Vittenstein (?). vittenstein afferma alla fine esattamente questa impotenza disperata in cui la ragione si trova quando ha ridotto tutto l’ambito dell’esperienza al finito. Leggo un brano preso da “Della certezza” Cit “e ora il mio sapere...a cento gradi centigradi” cioè la certezza di sapere come mi chiamo è una certezza di carattere scientifico? La sua risposta è **cit** “naturalmente questa domanda è posta male ...sbagliarmi” tenete conto che stiamo parlando di una certezza molto elementare **cit** “questo si esprime...pazzo” cioè come faccio a sapere che so come mi chiamo, che se questo è falso allora io sono pazzo, risponde Vittenstein “va bene...sbaglio?” perché quello che Vittenstein sta dicendo è: come faccio a sapere di non sbagliarmi sul fatto di dire “questa è una penna”, posso esemplificarne gli usi poi posso ancora chiedere come lo impiegato spesso, poi posso ancora chiedere come mai lo impiegato spesso, e andare indietro all’infinito con queste domande. Ma la sua soluzione è questa: “E qui il come faccio” cioè questa domanda che continua a regredire verso una certezza prima “non può più avere alcun significato”. E qui c’è un grido disperato, che a me ha sempre commosso, perché c’è un’alternativa in questo baratro che si crea tra se e le cose una volta che si è negata la possibilità dell’esperienza dell’infinito. “Ma non potrebbe darsi che ...insegnamela” se ci fosse un autorità più alta che sa tutta la verità gli potrei dire insegnamela. E qui Vittenstein è veramente disperato “allora però ...non succede”.

Il grido, belluino dicevamo, la presunta onnipotenza di Russell, o il grido disperato in cui la nostalgia è davvero una ferita non rimarginabile di Vittenstein, in qualche modo entrambe queste posizioni attestano il dramma di un barricamento dell’io nel finito. Ma non è soltanto in questa direzione il grande rammendo della calza, non soltanto nel riassorbire l’infinito nel finito, ma anche nell’evadere, nell’evasione nell’infinito. E qui ci è maestro Giordano Bruno.

Di Giordano Bruno leggeremo un breve brano tratto dagli “Eroici Furori”. Gli “Eroici Furori” uno degli ultimi dialoghi italiani di Giordano Bruno scritto nel 1585. E leggeremo nello specifico il V dialogo della prima parte degli “Eroici Furori” in cui i due interlocutori Cicada e Tanzillo interrompono un attimino il discorso per interrogarsi sulla funzione dell’intelletto. Ma prima volevo dirvi chi è l’eroico furioso. L’eroico furioso è colui che impersonifica la filosofia di Bruno, è colui che da furioso amante conduce la propria vita ad un furioso accaparramento della conoscenza, quindi da furioso amante diventa furioso ricercatore della verità. Cicada pone sempre le domanda e Tanzillo risponde.

Cit “Come l’intelletto...” e Tanzillo risponde “con l’infinita ...ha” vi è dunque un infinita potenza propria dell’intelletto che non è altro se non una volontà infinita, una capacità infinita dell’intelletto. E Cicada di nuovo “ma se ...infinita” se l’intelletto umano ha una costituzione finita come può avere una capacità e una volontà infinita? E Tanzillo risponde “perché...oggetto” quindi l’intelletto finito in sé, finito nella sua costituzione, si infinitizza nell’oggetto infinito, è quasi un trascolorarsi dell’intelletto individuale nell’oggetto infinito. E riprende Cicada “ma allora ...potenza” e Tanzillo “questa è ...infinito” questa: la potenza, l’infinita potenza, l’infinità capacità dell’intelletto è finitamente infinita; l’oggetto è infinitamente infinito. Tanzillo non fa altro che dire, affermare l’esperienza del furioso, l’esperienza cioè di colui che spinge l’intelletto attraverso la volontà, attraverso quest’infinita potenza al confine estremo, facendogli vedere la realtà da un altro punto di vista, facendogli vedere la realtà come tutta risolta, concentrata e quindi anche tutta dissolta in un

ombra, in un'immagine che l'intelletto stesso si fa, si crea. E in questo modo l'individualità, l'io si perde nell'infinito, in un infinito dissolvimento. L'infinito non è più una realtà, non è più un oggetto ma diventa un aggettivo in un infinito dissolvimento dell'individualità. "Cosicché ...rapporti" non vi è più un rapporto tra finito e infinito, in questo sforzo, in questa esperienza del furioso, ma un annullamento di rapporti che afferma però una violenza, la violenza di chi è l'autore dello stesso dissolvimento. E questa violenza, questo dissolvimento fa pensare alle tecniche, per esempio, della new o della next age in cui l'individuo è totalmente dissolto, non c'è più l'individualità e in tutto irrisolto di fatto chi conduce la tecnica della dissoluzione non fa altro che fare violenza all'infinito stesso.

Queste due posizioni dunque: lo starniamento, abbiamo visto, e il rammendo della calza hanno evidenziato un problema. In entrambi i casi nelle diverse flessioni che abbiamo attraversato, e le tantissime altre che avremmo potuto fare notiamo che sia nel caso che l'infinito venga appunto risucchiato nel finito sia nel caso che il finito si infinitizzi come abbiamo appena sentito per Bruno, quello che si perde, quello che va perso è proprio la peculiarità del rapporto fra i due. Ecco il rapporto è fatto fuori in qualche modo, è risolto nello sbilanciamento in uno dei due termini. Ma proviamo ad aprire un altro approccio, proviamo cioè a vedere per ipotesi se la sproporzione tra il finito e l'infinito che realisticamente nessuno può negare, neanche chi poi risolve in una delle due opzioni la questione. Se questa sproporzione non sia soltanto un'ammissione della nostra incapacità o una presunzione della nostra potenza ma sia un motore di conoscenza, un metodo di conoscenza. La difficoltà della questione è che la conoscenza sarebbe tesa in questo rapporto in cui uno dei due termini è eccedente rispetto all'altro, l'infinito, ma la cui eccedenza non sarebbe soltanto un'ombra negativa sulla nostra capacità ma un invito alla conoscenza. Abbiamo pensato a lungo chi scegliere per suggerire l'ipotesi di quest'altro approccio e abbiamo scelto un autore, nessuno avrebbe mai pensato, forse neanche noi, Nicola Cusano, non per gusto di eccentricità ma perché Cusano che definirei un autore anfibio è tutto ancora compenetrato dalla grande tradizione medievale ma è già tutto quanto uomo moderno, ha posto nettamente la questione che cioè la sproporzione, l'ignoranza dotta come la chiama lui, sia un metodo di conoscenza.

Leggeremo quindi un breve passo della "Dotta Ignoranza" di Nicola Cusano

Cit "Un intelletto...insito" siamo all'inizio della dotta ignoranza. All'inizio della dotta ignoranza Cusano pone il problema della natura dell'intelletto. L'intelletto ha un desiderio naturale di conoscere, di conoscere una verità. Quindi vi è una verità certa da conoscere, vi è un esserci della verità, diremmo oggi. Cit "E' senza dubbio...ragione umana" Di fronte a questo desiderio naturale dell'intelletto di giungere alla verità ci si blocca, come ci si ferma ad una precisione della verità. Pur avendo questa capacità l'intelletto è come bloccato dal raggiungimento della verità precisa. E' dunque di qui l'affermazione della Dotta Ignoranza che è così formulata (cit) "Se dunque è così...il sapere che è in noi non deve essere vano". La citazione di Aristotele è per Cusano importante perché fa giungere al detto socratico "Sapere di non sapere" ma questo detto socratico è come rivisitato totalmente da Cusano. Continua e conclude Cusano dicendo (cit) "E se potremo....dotta ignoranza". Il sapere di non sapere socratico è forse solo un atteggiamento etico, morale un atteggiamento di chi accomuna nel non sapere anche quella stessa verità di cui si è certi che è già. La dotta ignoranza di Cusano invece parte dall'esserci della verità ed è quindi per questo una epistemologia del conoscere, un metodo di conoscenza che ha a che fare con l'affermazione di una verità che è un oggetto da conoscere, e quindi non un sapere di non sapere che ricade su se stessi come nell'atteggiamento socratico ma un sapere di non sapere che ha un oggetto fisso e infatti conclude Cusano questo passo dicendo (cit) "L'intelletto.....all'infinito". L'espressione più alta di dotta ignoranza è quindi congiunta al grado più elevato raggiunto dalla scienza. Solo chi sa è in grado di avvertire la distanza infinita che lo separa dalla verità precisa.

La dotta ignoranza quindi potremmo dirla con i nostri termini : la sproporzione cosciente dell'io non è un procedimento di tipo gnostico di sapere socratico ma un vero e proprio metodo che

provarei a ridire così: quello che so, quello che conosco è sempre un approssimazione a quello che non so, perché quello che non so esiste come infinito non solo come la mia incapacità. Quindi l'approssimazione, l'irraggiungibilità piena della verità prima ancora di essere la prova, il riverbero della mia incapacità implica una certezza originaria: quello che non so esiste come infinito. Quindi non è soltanto la non esistenza della mia capacità intellettuale a venire in primo piano qua, ma l'esistenza di ciò che non conosco. E qui arriviamo alla svolta del nostro percorso e cioè dopo aver visto le due possibilità di stare di fronte alla lacerazione del rapporto finito-infinito, la lacerazione che è questo rapporto e dopo aver visto che la lacerazione stessa affonda le sue radici in un'originaria certezza, il problema sarà: come è possibile riconoscere l'infinito dentro l'esperienza? Per riprendere la prima parola segnalata all'inizio quando leggevamo Heidegger su Hegel: Siamo capaci dell'infinito? Torna ancora questa idea della capacità, e cercheremo di approssimarci sempre di più ad esso perché è una parola a suo modo ambigua, ma a suo modo ricca di significato tutto da scoprire. E qui per rispondere e così avviarci a una prima conclusione di questo nostro percorso. Alla domanda: E' possibile riconoscere l'infinito dentro l'esperienza oppure ma noi ne siamo capaci? Non possiamo che ritornare a Kant. E in particolare all'idea centrale di Kant per cui la metafisica come la chiamava, vale a dire la possibilità o diciamo anche, la capacità che naturalmente il pensiero umano ha di cogliere l'incondizionato, Kant come sapete non usava il termine infinito ma incondizionato, la metafisica in Kant comincia a divaricarsi in maniera fatale ed epocale rispetto all'esperienza. Se metafisica c'è, e ci deve essere per Kant non potrà mai essere oggetto di esperienza, se esperienza c'è come Newton dice, non potrà mai essere qualcosa che ha a che fare con il desiderio dell'incondizionato. Leggo dalla "Critica della Ragion Pura"(cit) "La metafisica...proprio bisogno" è interessante Leopardi lo chiamava desiderio, Kant non può che chiamarlo bisogno, spinto dal suo bisogno la ragione procede inarrestabilmente fino a delle questioni che non possono essere risolte da un uso empirico della ragione e dai principi presi a prestito da quest'uso. Domanda dell'incondizionato ma non può farne esperienza (cit) " E così in tutti gli uomini...speculazione" che è il suo modo è per dire allorché la ragione pensa all'infinito, si pone in rapporto cosciente con l'infinito, vi è sempre stato effettivamente una qualche metafisica e sempre vi sarà una metafisica, è inevitabile. Anche per essa dunque: Come è possibile la metafisica come disposizione naturale, cioè com'è che la nostra natura è fatta metafisicamente, cioè com'è che la nostra natura è fatta per l'incondizionato, e cioè continua Kant (cit) " In che modo ...universale"Vi risparmio il seguito ricordandoci soltanto la soluzione di Kant: come rispondere a questa domanda? Rendere conto della possibilità della metafisica come disposizione naturale?

Kant dice che per rispondere a questa domanda: "io devo solamente trasformarla in un'altra domanda: com'è possibile la metafisica come scienza?"

Nel passaggio tra queste due domande, avviene una svolta anch'essa epocale; la disposizione naturale, quel desiderio naturale di conoscere, che abbiamo sentito riecheggiare in Cusano, ma che, appunto, aveva origini aristoteliche, qui diventa, non un rendersi conto di chi appella il pensiero, di quale sia il magnete che, inarrestabilmente, senza che io lo voglia, senza che io lo abbia deciso teoricamente, ma naturalmente mi attira verso l'incondizionato; bene, questa domanda va riformulata come una scienza dei limiti della ragione stessa, per cui, in un altro passaggio, cito solo questa frase nella **Dialettica Trascendentale** sempre nella prima **Critica della ragion pura**, Kant dice: "La Ragion pura in realtà non si occupa d'altro che di se stessa; e non può neppure avere altra occupazione..."

O quando ancora, con una immagine che aiuta anche icasticamente a capire la questione dice: "Nella disciplina della Ragion Pura.....principi soggettivi"

Potremmo dire così: per Kant, dunque, "l'ideatum", ciò che l'idea pensa, il contenuto della coscienza, coincide con l'idea. Non c'è più nessuna differenza tra l'idea, in termini scolastici, e ideatum; quello che io penso non trascende mai il mio pensiero. Quello che io colgo con la mia capacità pensante, è tutt'uno con il mio pensarlo, anzi, il mio pensarlo ne determina il contenuto. Ma noi sappiamo che non è stato sempre così, che questa identificazione tra idea e ideatum è qualche cosa di relativamente recente, almeno soltanto da Locke, o a partire da Locke in poi; ma se noi torniamo un po' indietro, penso ad un solo nome, lo accenno e lo saluto in lontananza:

Anselmo, per esempio, noi sappiamo che ci sono state esperienze del pensiero in cui l'ideatum, il pensato, trascende l'idea che lo pensa.

Proviamo a rileggere, paradossalmente, perché sembrerebbe, almeno da come viene presentato normalmente, dire il contrario; proviamo a rileggere così Cartesio.

Leggiamo adesso un brano tratto dalla **Terza meditazione di filosofia prima**. L'opera è stata pubblicata nel 1641 quindi, diciamo, è l'opera somma di Des Cartes, quella in cui lui esprime la propria metafisica; bisogna contestualizzare il percorso seguito dall'autore, prima di arrivare al passo che leggeremo. Des Cartes nella Seconda Meditazione ha stabilito il principio primo della sua filosofia, cioè, l'esistenza della natura dell'anima come sostanza pensante, **res cogitans**, cioè una cosa che pensa che quindi ha in sé delle idee. L'unico patrimonio che il soggetto ha, sono delle idee, cioè delle percezioni che hanno delle forme specifiche, le une differenti dalle altre, che in quanto a percezioni sono tutte uguali: un atto di pensiero è uguale ad un altro atto di pensiero; però ognuno è diverso dall'altro, perché ogni atto di pensiero termina in un oggetto che lo differenzia: pensare a un cavallo è differente dal pensare ad una casa. Ora la questione che lui si pone è questa: esiste qualche altra cosa di cui io posso essere certo, a parte il fatto che io esisto e che sono una sostanza pensante, cioè, queste idee mi dicono qualcosa? Mi comunicano qualcosa? Posso sulla base di esse, stabilire qualcosa di assolutamente certo ed evidente?

Allora per questo egli prende in esame le idee in ciò che le differenzia, cioè nell'oggetto che esse rappresentano; quello che lui, con una terminologia che prende a prestito dalla scolastica, chiama la realtà oggettiva dell'idea, cioè ciò che essa rappresenta; e vediamo che in una maniera del tutto sorprendente, l'unica idea che egli riconosce come inassimilabile, è l'idea di Dio. Leggiamo: "Non resta dunque che la sola idea di Dio...". È importante l'elenco degli attributi di Dio che Des Cartes fa ed il primo qual è? Quello d'infinito, quindi siamo nel pieno tema della nostra discussione; potremmo dire usando un linguaggio che poi verrà ripreso anche da Kant, che l'idea d'infinito è trascendente, cioè è qualcosa che è inassimilabile alla mia natura; non può essere prodotta. Ma uno potrebbe dire: "beh, se è qualcosa di totalmente altro da me, potrei averla prodotta per via di negazione, cioè semplicemente negando me stesso, e, quindi produrre l'infinito, la parola stessa ce lo dice, come negazione del finito. Infinito è ciò che non è finito, quindi, in questo modo, determinando la paternità al finito, potrebbe essere benissimo un prodotto del finito, ed è qui che Des Cartes compie una svolta epocale e che ci inserisce in un filone che è giunto ai giorni nostri e che per citare un solo nome che ha dato seguito a queste riflessioni è Emmanuelle Levinasse. Leggiamo qual è la risposta di Des Cartes a questo problema: "Ne debbo supporre di concepire l'infinito...".

Attenzione: esiste più realtà nella sostanza infinita che nella sostanza finita, perché questo? Perché l'esperienza della finitudine e sempre l'esperienza per Des Cartes di una manchevolezza, cioè del dubbio, dell'errore, del desiderio, dell'essere mancante di qualche cosa e quindi ci rimanda di per se stesso ad un qualcosa di più originario che la precede. L'idea dell'infinito come positività è, quindi, un'idea che precede quella del finito e, potremmo dire, è normativa rispetto ad essa, perché pone le condizioni per cui l'esperienza della finitudine si dà. Percependo un positivo posso, in base a questo, fare esperienza di un negativo nella mancanza di questo positivo. In questo senso l'idea, ha un valore che, richiamandoci a Kant, può essere detto trascendentale. Questa è una lettura di Des Cartes che è molto originale e viene sulla scorta di Levinasse sta acquistando piede, però ci dice anche come Des Cartes è in qualche modo estremamente contemporaneo in questo.

Potremmo dire così allora, che la finitezza è traccia di qualcosa di più originario, traccia dell'infinito. Ma ricordiamoci della nostra domanda a cui adesso, conclusivamente cerchiamo di porre mano: come è possibile farne esperienza di questo infinito nel finito?

Esistenzialmente e sfidando il divieto kantiano, di una cosa ci accorgiamo, e cioè che la coscienza dell'origine dell'infinito come origine, diventa più acuta per noi nel momento in cui l'origine segna il nostro fine. Quando, cioè, l'origine diventa l'oggetto del desiderio; e qui chiameremmo in campo Tommaso, non per dargli la battuta finale in quanto pensatore cattolico, ci interessa Tommaso in quanto è un grande realista; perché ci sembra faccia vedere bene come, il rapporto conoscitivo tra il finito e l'infinito, ha la sua sede più adeguata nel rapporto dell'io con il proprio fine che è la felicità,

ritornando con questo alla nostalgia di Leopardi. Dice Tommaso nell'articolo della Somma in cui si parla dell'oggetto della felicità: "Il fine in un uomo....."L'ultimo fine dell'uomo non è un'apocatastasi finale, ma è la felicità per Tommaso.

Ci ha molto interessato come alla precisione "scultorea" della questione in Tommaso, corrisponda con tutt'altro stile di pensiero, ma con una passione non meno infuocata, non formata certo nella precisione e nel lindore della concettualità filosofica di Tommaso, ma emergente in maniera più magmatica, in questo autore dove meno ce l'aspetteremmo, la stesa intuizione di questo nesso inscindibile: " La felicità è qualche cosa dell'anima, ma che è oltre l'anima"; quest'autore è Frierich Nietzsche.

Da **Così parlò Zaratustra**: "La grandezza dell'uomo è di essere un ponte...tutti rimpicciolisce"

Qui, in maniera quasi speculare rispetto alla grande aporia di Leopardi, c'è la grande aporia del desiderio di Nietzsche; perché da una parte egli genialmente vede che l'ultimo uomo è l'uomo che tutto rimpicciolisce, perché pone delle domande a cui, a priori, ha negato qualsiasi risposta; ma il nuovo uomo, il superuomo, è qualcosa che deve ancora avvenire. Il dramma è tutto in questa sospensione. Chi sarà capace di tendere verso l'altra riva? E' qui il punto; non è tanto immaginarsi utopicamente un oggetto non ancora raggiunto, ma andare al fondo di ciò che è implicato nella nostra capacità, e qui, in conclusione è giunto veramente il momento di svelarla più da vicino questa parola: la capacità, il finito come capacità dell'infinito. Normalmente noi intendiamo questa parola, capacità, come sinonimo di performance, cioè in senso transitivo, capacità di estrinsecazione, di autoespressione dell'io, di realizzazione di sé. Ma se noi approfondiamo più da vicino la questione, ci rendiamo conto che il primo significato di capacità, non è transitivo, ma è un significato intransitivo, non è attivo, ma passivo; che insomma CAPACITA' vada innanzi tutto anche in filosofia, soprattutto in filosofia, usato come dicendo che una botte è capace di accogliere due quintali di olio; cioè come la possibilità di ricevere. Questo è quanto dice ancora Tommaso. L'infinito è un bene, perché è desiderabile.

Quindi, la struttura dell'uomo è un potere, è una capacità; naturalmente l'uomo può la beatitudine e la felicità. Neanche Tommaso chiude la partita, non può chiuderla neanche lui, neanche il riconoscimento della nostra struttura di vero potere, che è la passività del riconoscimento e dell'accoglienza, risolve la questione.