

“Forse che fine della vita è vivere?”

Lunedì 20, ore 11.30

Relatori:

G. MADDALENA, ?
M. SAVINI, ?P. PONZIO, ?

Moderatore:

Costantino ESPOSITO,
Docente di Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Bari

Esposito: L'incontro di questa mattina è un tentativo nato da alcuni amici che di professione sono studiosi di filosofia dell'Università di leggere il pensiero di alcuni grandi su un tema che ci sta particolarmente a cuore: il rapporto tra il finito e l'infinito. L'ipotesi che ci ha guidato è che questi due termini sono legati da un rapporto particolare, che noi vorremmo mettere a tema.

In una lezione degli anni '50 Heidegger affermava che la capacità del pensiero è quella di aprire uno squarcio nella nebbia che avvolge l'essente e di avere cura che questo squarcio non venga richiuso. Hegel ha espresso questa incombenza del pensiero in termini di autocoscienza, affermando che l'autocoscienza è quel punto dell'esistenza umana in cui l'io entra in rapporto con qualcosa di altro da sé. E, ancora per Heidegger, la soggettività sta dalla parte della lacerazione, ossia della coscienza. La coscienza è un luogo di lacerazione, di asimmetria, in cui l'io scopre qualche cosa che non è sé stesso che è più grande di sé. Questo è importante perché ciò che è lacerato è aperto attraverso la lacerazione per l'ingresso dell'assoluto. La lacerazione non è dunque soltanto uno strappo fatale, ma è un varco, è un modo attraverso cui può entrare qualcosa nella coscienza, il che per il pensiero significa che la lacerazione tiene aperto il cammino verso il metafisico.

Maddalena: A questo punto si aprono due alternative: o guardare spaventati o impressionati la lacerazione della coscienza lasciando però entrare l'assoluto, oppure tentare di chiudere il problema, tentare di definire l'infinito. Per esemplificare queste posizioni abbiamo preso in considerazione alcuni autori: la prima alternativa è rappresentata da Pascal e Leopardi, la seconda dal tentativo di definire l'infinito compiuto da Russell, Wittgenstein e Bruno.

Savini: Pascal esemplifica la posizione dello scettico, di chi dunque guarda quella lacerazione di cui abbiamo parlato senza voler in alcun modo risolvere il problema, ma con una paura e uno straniamento, affermando che si tratta di una ignoranza spaventosa di tutto.

E una posizione comune anche oggi a tanti esponenti della nostra cultura contemporanea, la posizione di chi in qualche modo riconosce che la vita, l'esperienza dell'uomo affonda in un mistero che non può abbracciare; ma proprio questa impossibilità provoca in qualche modo una chiusura dell'io che rimane refrattario al mistero dell'esistenza.

Esposito: Due secoli dopo Pascal il filosofo Leopardi nel suo *Zibaldone* aveva insistito sul fatto che l'idea di infinito è una necessaria realizzazione della mente umana, perché l'anima umana tende infinitamente alla felicità. Ci ha molto colpito il fatto che Leopardi cogliesse esattamente la radice del problema, di come nasca la percezione dell'infinito, sebbene egli poi debba affermare che questa percezione è soltanto una costruzione dell'immaginazione umana. Secondo Leopardi, infatti, l'anima umana cerca avidamente quello che non può trovare, un'infinità di piacere; l'anima non può mai soddisfare il suo desiderio illimitato. Verrebbe da chiedere a Leopardi perché mai l'anima cerca avidamente ciò che non può trovare.

Il piacere secondo Leopardi resta quasi sempre insoddisfatto. L'insoddisfazione è infinita, e questo per Leopardi è un varco alla costruzione di un'idea di infinito ad opera dell'immaginazione: visto che il piacere infinito non si può trovare nella realtà, si trova nell'immaginazione, dalla quale derivano la speranza e le illusioni. Di fronte a qualsiasi

bene goduto e di fronte al vuoto dell'insoddisfazione rinasce sempre la speranza, che è sempre maggiore del bene. La felicità umana non può dunque consistere se non nell'immaginazione e nelle illusioni; qui si accende il paradosso di Leopardi, perché da una parte l'io – che peraltro egli definisce cristianamente “anima” – è desiderio infinito e dall'altra l'infinito è nulla. Sembrerebbe che l'individuo e l'infinito si escludano a vicenda: se voglio toccare l'infinito devo perdere la mia individualità, e l'unico infinito sembra essere solamente ciò che non esiste, la negazione dell'essere. Solo il niente pare poter essere senza limiti, come diceva l'antichità classica e come si diceva prima del cristianesimo: l'infinito viene così in sostanza a coincidere con il nulla.

Maddalena: L'infinito per Leopardi è materia dei sogni.

Ma c'è una seconda possibilità di soluzione, come dicevamo prima, oltre allo spavento di Pascal e alla identificazione dell'infinito con il nulla di Leopardi. E il tentativo di definire l'infinito, che esemplifichiamo mediante Russell, Wittgenstein e Bruno. I primi due filosofi appartengono alla scuola analitica, il terzo è un pensatore rinascimentale.

Nel 1902 Bertrand Russell, studiando i principi della matematica, che erano appena stati trasformati dalla scoperta del trans-finito kantiano ovvero dal riconoscimento dell'infinito nell'esperienza della matematica, si imbatte in un insieme, il cosiddetto “insieme omega” in cui la totalità cioè l'infinito non può più essere determinato. Nascono così i celebri paradossi di Russell, i paradossi dell'infinito: senza entrare nel dettaglio, il problema è che la ragione, quando si imbatte in certi paradossi trova delle contraddizioni tali che le impediscono di determinare una definizione della totalità. La ragione deve ammettere come unica soluzione che l'infinito sia determinabile solo in modo arbitrario.

L'esempio più celebre è quello del mentitore che avevano già scoperto i greci. Un cretese afferma: «Tutti i cretesi mentono»; se questa frase è vera, se è vero che tutti i cretesi mentono sempre, vuol dire che anche il cretese sta mentendo, quindi la frase è falsa. Se invece la frase «tutti i cretesi mentono sempre» è falsa, il cretese che sta parlando sta dicendo la verità.

Dalla scoperta dei paradossi di Russell sull'infinito discende il modo di fare la matematica attuale, che afferma che la matematica è una questione dei paradigmi che si scelgono, e questi sono una questione arbitraria, perché non c'è nessun fondamento sicuro. Il fondamento sicuro sarebbe in qualche modo nella possibilità di un rapporto con l'infinito, ma la soluzione di Russell lo esclude.

Qual è la soluzione di Russell? Egli definisce l'insieme omega come la classe di tutte le classi che non sono elementi di se stessi. Se essa è un elemento di se stessa allora non è un elemento di se stessa, se essa non lo è, lo è. Nel manoscritto in cui dà questa definizione Russell scrive la frase celebre di Shakespeare: «Ci son più cose in cielo e in terra di quante non ce ne siano nella tua filosofia», frase che afferma chiaramente come la realtà sia più grande del pensiero. Russell scrive questo perché il fatto che la ragione non riesca a fermarsi tra il sì e il no procura, secondo lui, una scelta arbitraria che è l'unica possibilità di riconoscere l'Infinito; l'Infinito, se c'è, è una mera convenzione.

Le conseguenze di questa soluzione epistemologica sono ben rappresentate dall'impostazione nominalistica di Wittgenstein – il cui primo libro, il *Tractatus logico-philosophicus* è dedicato proprio a Russell – che porta alle estreme conseguenze le posizioni di Russell; ma se in Russell quello che emerge è un grido, quasi belluino, di onnipotenza, in Wittgenstein le stesse posizioni producono un grido disperato di impotenza della ragione. Quando egli si chiede: «Come faccio ad essere certo di chiamarmi Ludwig Wittgenstein?», risponde affermando che anche un'eventuale certezza non porta nessun significato stabile.

Esposito: La ragione è sempre un grido, una domanda, che finisca in onnipotenza o in disperazione.

Il secondo aspetto di quello che Hegel definisce “rammendo alla lacerazione” l'abbiamo voluto affidare ad un autore di cui a proposito e a sproposito molto si è parlato, soprattutto l'anno scorso perché era il centenario della morte: Giordano Bruno.

Egli fa vedere come non ci si possa barricare nel finito, rendendo l'infinito semplicemente un'arbitraria costruzione divina o una assoluta impotenza a raggiungerci: l'unica soluzione è far evadere il finito nell'infinito, sublimare il finito nell'infinito. E un'evasione onnipotente, una sorta di soluzione New age.

Nei suoi *Eroici furori*, Bruno ci mostra il percorso dell'eroico furioso. Chi è l'eroico furioso? È colui che aspira ad una ascesi intellettuale, ad un farsi totalmente intelletto, e in questo farsi totalmente intelletto trova la sua unità col tutto. L'esperienza del furioso consiste nello spingere l'intelletto, attraverso la volontà, ad un confine estremo; il furioso

vede la realtà come concentrata, come risolta e dissolta nell'infinito stesso, è un io che evade nell'infinito ed è come perso nell'infinito. Per questo è simile a certi proclami della New age, secondo i quali non è importante la capacità di rapporto con l'infinito, ma il dissolversi nell'infinito, la atemporalità dell'io nell'infinito.

Ma c'è un altro approccio che parte invece dall'ipotesi che il rapporto irrisolvibile tra finito e infinito possa avvenire nella proporzione, non annullando l'uno nell'altro, ma stando in questo rapporto come metodo di conoscenza. Nicola Cusano è rappresentativo di questa posizione: egli è interessante perché è un uomo anfibio, tutto pieno della grande tradizione medievale, ma già con un piede e mezzo nella modernità.

Cusano riconosce che l'intelletto ha la possibilità di abbracciare la verità, la desidera ardentemente, insaziabilmente, ma la precisione nella verità non gli è data; vi è una sproporzione con la precisione della verità. Egli riprende per questo il celeberrimo detto socratico della «dotta ignoranza». Noi desideriamo sapere di non sapere (il detto socratico), dato che il sapere che è in noi non deve essere vano e se potremo conseguirlo appieno avremo raggiunto una dotta ignoranza. Il detto socratico però è un rapporto con il sé, un atteggiamento etico; ciò che invece Cusano vuole dire è totalmente contrario, il suo «so di non sapere» è un atteggiamento gnoseologico, e infatti la dotta ignoranza è un metodo di conoscenza, è una epistemologia attraverso cui è possibile aspirare a quella verità. È quindi un atteggiamento gnoseologico, è un rapporto di sé con qualcos'altro, un rapporto con la verità.

Il problema che vogliamo conclusivamente porre è il seguente: se il punto è partire dal rapporto, come noi ci accorgiamo di questo rapporto? Il problema è quello di riconoscere l'infinito dentro l'esperienza. Ma ne siamo capaci? Siamo capaci dell'infinito? Teniamo conto del fatto che la parola "capacità" non è solamente da intendere in senso transitivo o attivo, ciò di cui sono capace io, ma significa anche una dimensione di passività, intendendo in senso nobile la passività, come l'accoglienza di un dato.

Non può non tornare alla mente il grande maestro Emmanuel Kant, il quale ha posto questo problema, risolvendolo alla sua maniera. Il modo con cui normalmente noi oggi in filosofia poniamo questo problema è debitore al modo con cui l'ha posto Kant, quando si è domandato se vi sia o non vi sia compatibilità tra l'infinito e l'esperienza. La ragione umana secondo Kant è spinta da un bisogno ineliminabile, che è quello di porre speculativamente delle questioni che vanno appunto all'infinito, di porsi il problema dell'incondizionato. La ragione umana, quando si esercita e quando entra nell'esperienza, è spinta ad andare sempre oltre, ma ad un certo punto si rende conto che l'esperienza stessa è incapace di tenere questa urgenza, per cui se la ragione vuole seguire il suo bisogno e soddisfarsi, deve dire addio all'esperienza. L'esperienza è invece la scienza, è quello che si conosce, che si misura, è ciò che posso oggettivare in un limite, delimitare. Se sto alla scienza, se faccio lo scienziato, devo dire addio al mio bisogno. Tra esperienza, tra misura dell'esperienza e percezione dell'infinito c'è ormai una divaricazione, le due linee non si incontrano più, nascono entrambe dalla ragione, però si divaricano all'infinito.

L'infinito rimane oggetto della ragion pura, che in realtà non si occupa d'altro che di sé stessa e non può avere altra occupazione, poiché a lei non vengono dati gli oggetti in vista dell'esperienza, ma soltanto le conoscenze intellettuali in vista dell'unità del concetto della ragione. E come dire che la ragion pura non lavora più sulla realtà, ma sull'intelletto. E quindi la ragione non solo può, ma deve elaborare un'idea di infinito, pagando però un prezzo altissimo. Quando penso all'infinito necessariamente esco dall'esperienza, quando elaboro l'esperienza devo necessariamente congedarmi dall'infinito che pure è il mio bisogno più grande.

Vediamo qui che l'idea di infinito coincide con l'*ideatum*, l'idea: quando penso infinito il contenuto di questa idea, l'infinito è quello che io riesco a pensare. Questo però significa che non c'è più uno scarto, una trascendenza tra il mio pensiero e ciò che penso, sono tutt'uno, ciò che penso è tutt'uno nell'atto del mio pensiero.

A questo punto entra in scena Renato Cartesio, perché è proprio lui, il filosofo del *cogito*, che scopre che c'è qualche cosa di reale che viene prima del *cogito*.

Ponzio: Il *cogito* è la scoperta della propria natura, natura che consiste nel pensare. Quindi tutta l'esperienza dell'uomo è un flusso ininterrotto di pensieri, di idee, di percezioni, anche quando dormiamo. Questa è la prima verità. Che cosa dobbiamo chiederci ora? Tra tutte le mie idee ve n'è qualcuna che è vera? Cartesio scopre anzitutto che io sono una sostanza pensante.

A parte questo, vi è qualcos'altro? Occorre fare un'analisi delle idee passandole in rassegna e vedere se qualcuna di esse può resistere alla mia capacità di produrre il sogno;

cioè, c'è qualcosa che io non posso produrre come sogno? Secondo Cartesio, non c'è che la sola idea di Dio nella quale bisogna considerare se vi sia qualche cosa che non sia potuta nascere da me stesso, cioè che io non ho potuto sognare, immaginare. Che cosa dunque significa Dio? È una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e dalla quale io stesso e tutte le altre cose che sono siamo stati creati e prodotti. Non si tratta di dare una definizione di Dio, cioè di dire che cosa Dio è, ma di sciogliere quello che è contenuto nel primo attributo che ho menzionato, cioè "sostanza infinita".

Infinito significa onnipotente, immutabile. Queste prerogative sono così grandi ed eminenti, così portatrici di una pienezza, che più attentamente le considero e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre origine da me solo. Per conseguenza bisogna necessariamente concludere che Dio esiste, poiché sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza – e questo posso essermelo ben immaginato – non avrei tuttavia l'idea di una qualche sostanza infinita, io che sono un essere finito. L'infinito è portatore di un qualcosa che è inassimilabile a ciò che io sono, porta in sé una trascendenza, cioè un qualcosa che è al di là di quello che io sono, di quello che io posso produrre: se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita, non potrebbe essere.

La nozione di Dio viene prima anche della nozione di me stesso: come potrei conoscere che dubito e che desidero, senza che in qualche modo fosse presente, operante all'interno della mia coscienza l'idea dell'infinito? Se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura, non potrei neppure dire di non essere perfetto. In questa maniera oltre al valore di trascendenza l'idea cartesiana di infinito ha un valore normativo, cioè detta le condizioni di esperienza della finitudine.

Esposito: La finitezza dunque è una traccia, è sicuramente un concetto filosofico, ma è la dimensione primaria e più immediata della nostra esperienza. L'essere finito non solo dialetticamente ma costitutivamente è abitato, come condizione, da qualche cosa di più originario.

E quando noi ci accorgiamo di più di questo originario? Quando questo originario diventa l'oggetto di un desiderio, il fine dell'esistere, quando la struttura di possibilità diventa la tendenza al compimento.

E qui non potevamo non citare il grande realista, Tommaso, che non citiamo in quanto pensatore cattolico, ma in quanto realista. Quando nella *Summa theologiae* Tommaso si chiede in che cosa consista la *beatitudo*, che possiamo tradurre come "la felicità umana dell'uomo"; risponde dicendo che con fine dell'uomo si possono indicare due cose differenti tra loro: l'oggetto stesso che desideriamo conseguire e il conseguimento o il possesso o l'uso di tale oggetto. Se parliamo dell'ultimo fine dell'uomo inteso come oggetto desiderato, è impossibile che l'ultimo fine dell'uomo sia l'anima, cioè l'io. L'io non può essere ultimo fine di se stesso perché l'anima, secondo quanto già Aristotele affermava, è il potenziale, ovvero l'anima è soltanto capacità di rapportarsi a ciò che non è anima. L'anima conosce quando incontra ciò che conosce, non prima, e quindi è impossibile sia ultimo fine di se stesso.

Ma, continua Tommaso, se invece parliamo dell'ultimo fine non tanto come oggetto desiderato ma come la dinamica, il conseguimento, il possesso, ovvero l'uso dell'oggetto stesso desiderato come fine, allora troviamo un elemento dell'uomo, cioè dell'anima che fa parte dell'ultimo fine, poiché l'uomo raggiunge l'ultimo fine con l'anima. Dunque si deve concludere che la felicità umana è un qualche cosa dell'anima, mentre l'oggetto che costituisce la felicità è qualche cosa al di fuori dell'anima. Questo è interessante perché significa che l'oggetto è quella trascendenza di cui parlava Cartesio: l'oggetto della felicità è un'origine che mi compie, ma quest'oggetto è chiamato a diventare mio. È qualche cosa di mio che è al di fuori di me.

Per commentare questo vorrei cedere la parola ad un autore che ha totalmente smarrito questa precisione, che sembra vivere nella confusione congenita e nell'aver teorizzato questa confusione, Nietzsche, di cui però è interessante cogliere il vibrare della verità della domanda. Secondo Nietzsche l'essere dell'uomo è l'essere un ponte verso l'altro da sé, ma, drammaticamente, per raggiungere l'altro da sé bisogna rinunciare a sé, bisogna disprezzare sé: questo è il grande prezzo da pagare.

E se invece per raggiungere l'altro da sé, piuttosto che disprezzare sé, non si debba piuttosto abbracciare di più sé? Secondo Tommaso il termine felicità umana indica il conseguimento del bene perfetto, e su questo Nietzsche e Tommaso son d'accordo, ma secondo Tommaso chiunque sia capace – nel senso non solo attivo ma passivo – del bene perfetto, è in grado di raggiungere la felicità. E che l'uomo sia capace del bene perfetto lo

dimostra il fatto che il suo intelletto è in grado di apprendere il bene universale perfetto, cioè ha un'intelligenza, e che la sua volontà è in grado di desiderarlo, cioè ha una affettività. Quindi l'uomo può conseguire la felicità, può come potenza, perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa.

Come ci accorgiamo di questa possibilità? Perché vedendo un effetto, cioè la realtà, che ci viene incontro, chiediamo come mai o perché. E, infatti, secondo Tommaso da qui nasce l'ammirazione negli uomini. Ci accorgiamo cioè del fatto che il finito sia capace dell'infinito, non di produrlo, ma di esserne raggiunto e di scoprire che ne dipende, grazie al sorgere dell'ammirazione, perché quando incontriamo la realtà possiamo chiedere perché.