

Andrea Altobrando

ESPERIENZA E INFINITO  
Contributo per una fenomenologia dell'idea di infinito  
a partire da Husserl

Pubblicazioni di Verifiche 50

Esperienza e infinito : contributo per una fenomenologia dell'idea di infinito a partire da / Andrea Altobrando. – Trento : Verifiche, 2013. – 277 p. ; 21 cm.

(Pubblicazioni di Verifiche ; 50)

ISBN: 978-88-8828-650-1

1. Empirismo
  2. Epistemologia
  3. Fenomenologia
  4. Infinito
  5. Percezione – Concezione filosofica
- I. Altobrando, Andrea  
121.3

Scheda catalografica a cura della Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova

ISBN: 978-88-8828-650-1

Tutti i diritti sono riservati

© 2013 Verifiche

Prima edizione: Giugno 2013

Stampato in Italia – *Printed in Italy*

Verifiche, c.p. 269 I-38100 Trento (Italy)

Tel.: +39 0464 918271

[www.verificheonline.net](http://www.verificheonline.net)

[info@verificheonline.net](mailto:info@verificheonline.net)

I testi proposti per la pubblicazione, che saranno sottoposti a un procedimento di peer review, vanno inviati a: [luca.illetterati@unipd.it](mailto:luca.illetterati@unipd.it)

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova

*per raggiungere un posto che si chiamasse arrivederci*

F. De Andrè



## INDICE

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	7
INTRODUZIONE:	9

### CAPITOLO PRIMO LINEAMENTI DI FENOMENOLOGIA DELLA CONOSCENZA IN CHIAVE HUSSERLIANA

Introduzione	41
§1. <i>Dottrina della scienza e fenomenologia della conoscenza</i>	43
§2. <i>La conoscenza come vissuto</i>	47
§2.1. <i>Gli elementi della conoscenza</i>	48
§2.1.1. <i>Gli elementi degli atti</i>	49
§2.1.2. <i>Intenzionalità e non-intenzionalità</i>	52
§2.2. <i>La conoscenza come riempimento e come coincidenza</i>	57
§2.2.1. <i>Conoscenza come evidenza</i>	62
§2.3. <i>Epoché, verità e riduzione</i>	68
§2.3.1. <i>La riduzione alle componenti intuitive</i>	70
§3. <i>Auffassung intuitiva e intuizione sensibile</i>	76
§4. <i>L'intuizione categoriale</i>	82
§4.1 <i>Il riempimento categoriale</i>	97

CAPITOLO SECONDO  
LINEAMENTI DI FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE  
SPAZIALE

<i>Introduzione</i>	113
§5. <i>Intenzionalità percettiva e cosalità</i>	118
§6. <i>La costituzione dello spazio</i>	131
§6.1. <i>Spazio intuitivo e spazio geometrico</i>	133
§6.2. <i>Spazio e cinestesi</i>	147
§6.3. <i>Il problema del punto-zero</i>	151
§7. <i>La costituzione della cosa spaziale</i>	154

CAPITOLO TERZO  
L'INFINITO TRA INTUZIONE, COMPrensIONE  
E CONOSCENZA

Introduzione	161
§8. <i>Percezione di cosa e infinito</i>	164
§8.1. <i>La via teleologica</i>	164
§8.2. <i>La via dell'orizzonte come transfinito</i>	183
§8.3. <i>La via dell'intersoggettività</i>	205
§9. <i>Oltre le cose</i>	220
§9.1. <i>La via del sublime</i>	223
§9.2. <i>La via del tempo</i>	233
§10. <i>La via dei sensi inconciliabili</i>	239
§10.1. <i>Dall'infinitesimo all'immenso</i>	240
§10.2. <i>Il riempimento irraggiungibile</i>	246

CONCLUSIONI	257
-------------	-----

Nota bibliografica	263
Indice dei nomi	275

## ***Elenco delle abbreviazioni utilizzate***

Nel presente lavoro i testi di Husserl sono citati riportando il riferimento di pagina sia nell'edizione critica dell'*Husserliana* (ad eccezione di *Erfahrung und Urteil*, per la quale il rimando è all'edizione Meiner del 1974) sia, ove se ne sia fatto uso, nelle traduzioni edite in italiano.

Per quanto riguarda le citazioni dall'*Husserliana*, si è fatto uso delle seguenti sigle, seguite dal numero romano corrispondente al volume in cui sono di volta in volta contenuti i testi cui si fa riferimento:

HUA per i *Gesammelte Werke*

HUDO per i *Dokumente*

HUMAT per i *Materialien*

Per *Erfahrung und Urteil* si è adottata la sigla: EU.

Nel caso di manoscritti ancora inediti si è utilizzato il sistema di catalogazione in uso presso l'Husserl-Archief di Leuven.

Le sigle utilizzate per le traduzioni italiane dei testi husserlini sono le seguenti:

FA = *Filosofia dell'aritmetica*

LS = *Il libro dello spazio*

RL/1 = *Ricerche logiche, vol. 1°*

RL/2 = *Ricerche logiche, vol. 2°*

IDEE/1 = *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, vol. I*

IDEE/2 = *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, vol. II*

LSP = *Lezioni sulla sintesi passiva*

LFT = *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*

MC = *Meditazioni cartesiane*

EG = *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*

CRISI = *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*

Per i dettagli relativi ai testi utilizzati, si rimanda alla Nota Bibliografica posta al termine del volume.

Dove non sia segnalato il testo di un'edizione italiana, le traduzioni contenute nel presente lavoro sono mie





INTRODUZIONE

**VERSO UNA FONDAZIONE FENOMENOLOGICA  
DELL'IDEA DI INFINITO**

...so 'Gesehenes' kann man nicht  
wegphilosophieren, es ist in allem rechten  
Philosophieren das letzte Maß.  
(HUA XX/1, p.284)

Il presente lavoro si propone di indagare il senso del termine 'infinito' in una prospettiva fenomenologico-husserliana. In particolare, si intende *vedere* come esso sia comprensibile nel quadro della teoria husserliana della conoscenza e dell'esperienza. Le domande che muovono la ricerca possono essere così banalmente riassunte: Cosa significa 'infinito'? Cosa pensiamo quando usiamo questo termine? E a quale oggetto, o a quale esperienza, possiamo 'sensatamente' attribuirlo? Da dove ci deriva, insomma, l'*idea* di infinito?

Nella ricerca fenomenologica nessun termine può essere accettato, soprattutto con valore 'conoscitivo', vale a dire all'interno della teoria che emerge dall'osservazione fenomenologica stessa, senza essere a sua volta fenomenologicamente chiarificato.

Questo significa che un termine non ha nessun particolare valore, non dice, in fondo, nulla, se non se ne sono chiariti il senso e la portata dell'esperienza che gli corrispondono. Da questa esigenza di chiarezza nasce il metodo fenomenologico. Chiarire il senso di un termine da un punto di vista fenomenologico significa riuscire a rintracciare le esperienze da cui trae senso e alle quali sia riferibile propriamente.

La chiarificazione fenomenologica del significato di 'infinito' si scontra, almeno a prima vista, con l'idea che non sia possibile alcuna esperienza *in senso pieno* dell'infinito. L'infinito sembra per essenza sottrarsi all'esperienza, quantomeno a quella umana, cioè finita. Una chiarificazione del valore dell'espressione 'infinito' sembra dunque preclusa a qualunque filosofia che pretenda, come

notoriamente fa la fenomenologia, almeno quella più fedele al progetto husserliano, di rintracciare in ciò che è dato 'in carne e ossa' il senso originario dei significati, dei pensieri e dei concetti.

Come ci si può, allora, servire del termine 'infinito'? È chiaro, infatti, che quando lo si utilizza si ha pur 'in mente' qualcosa che da esso verrebbe, appunto, espresso. Che la difficoltà riguardo alla comprensione dell'infinito non sia una peculiarità derivante dal metodo fenomenologico è dimostrato dal fatto che sin dall'antichità si sono spese sulla questione innumerevoli parole e interminabili speculazioni. Molte sono le teorie elaborate, molti i sentimenti e le opinioni espressi, molte le dispute che proseguono ancora oggi<sup>1</sup>.

Per lo studio che qui si presenta è particolarmente rilevante il dibattito che si svolge in epoca moderna riguardo all'origine dell'idea di infinito. La chiarificazione fenomenologica del concetto di infinito non può, infatti, che consistere primariamente in una ricostruzione della sua origine, o genesi. Capire a che fenomeni è applicabile significa anche sempre comprendere da quali dinamiche esperienziali esso nasca.

La filosofia moderna offre a questo proposito un quadro concettuale e di dibattito particolarmente prezioso. Si può dire che il dibattito moderno sull'infinito, sulla sua idea e sul rapporto con l'esperienza umana viene sostanzialmente inaugurato da Cartesio. In particolare, come sempre si ripete, con Cartesio avverrebbe una sorta di rivoluzione rispetto al pensiero precedente. Meno spesso viene sottolineato che tale rivoluzione passa anche proprio attraverso una riconsiderazione dell'idea di infinito. Secondo quanto ha affermato Koyré, "la logica cartesiana ci insegna che l'idea positiva e principale, l'idea che lo spirito concepisce in se stesso, non è, come crede l'uomo qualunque — e la scolastica

---

<sup>1</sup> Tra i molti testi e saggi scritti su questo argomento e sulla sua storia, ci si limita qui a rimandare a: P. ZELLINI, *Breve storia dell'infinito*, Milano 1980; L. LOMBARDO RADICE, *L'infinito*, Roma 1981; E. MAOR, *To infinity and beyond: a cultural history of the infinite*, Boston 1987; R. PENROSE, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and The Laws of Physics*, New York 1989; R. RUCKER, *Infinity and the mind: the science and philosophy of the infinite*, Princeton 1995.

— l'idea del finito, ma invece quella dell'infinito". Ciò comporta che, a partire da Cartesio, "non è negando la limitazione del finito che la mente si forma la nozione del non-finito. È invece, ponendo un limite, dunque una negazione all'idea di infinito, che la mente arriva a concepire il finito"<sup>2</sup>. Cartesio così formula questo pensiero 'rivoluzionario':

[N]on devo ritenere di non percepire l'infinito attraverso una vera idea, ma soltanto attraverso la negazione del finito, allo stesso modo in cui percepisco la quiete e le tenebre, per negazione del movimento e della luce; al contrario, infatti, intendo manifestamente che c'è più realtà nella sostanza infinita che in quella finita e che, quindi, in me, la percezione dell'infinito viene prima di quella del finito, ossia quella di Dio prima di quella di me stesso.<sup>3</sup>

A dire il vero, non mancano correnti nella filosofia moderna e contemporanea, correnti non propriamente trascurabili né minoritarie, che si situano su una lunghezza d'onda gnoseologica alquanto diversa. In particolare, l'empirismo britannico, a partire segnatamente da Locke, non accettando l'innatismo cartesiano e il connesso razionalismo, ha offerto una versione diversa dell'origine dell'idea di infinito.

Pertanto, al fine di comprendere meglio l'orizzonte di problemi entro il quale poter far agire la fenomenologia husserliana, è opportuno enucleare almeno per sommi capi alcuni fondamentali tratti della teoria cartesiana e vedere come all'idea di infinito in essa contenuta si contrappongono le teorie di Locke e dell'empirismo britannico, per poi considerare come le filosofie di Kant e Hegel riescano a riprendere l'idea fondamentale di Cartesio nonostante e oltre le critiche e le alternative offerte dall'empirismo.

---

<sup>2</sup> A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio*, Milano 1990, p.86.

<sup>3</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia Prima*, in ID., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, Meditazione Terza, p.741. Cfr. anche la lettera a Clerselier del 23 Aprile 1649, in ID., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p.2695.

1. Senza pretendere di restituire in tutta la sua complessità l'argomentazione e la riflessione cartesiana sull'infinito, si possono qui elencare alcuni assunti di fondo della gnoseologia e dell'ontologia di Cartesio e i passaggi che lo portano a sostenere la propria concezione dell'idea di infinito:

- a) Un'idea si riferisce sempre a qualcosa di positivo<sup>4</sup>.
- b) Un'idea chiara e distinta non può non essere vera<sup>5</sup>.
- c) Un'idea chiara e distinta non può non derivare da una fonte attuale che contiene 'formalmente' ciò che l'idea contiene 'oggettivamente'<sup>6</sup>.
- d) Tutte le idee sono distinguibili secondo tre tipologie principali: esse o derivano dall'esperienza, sia questa di sensazione o di riflessione, o derivano dalla finzione, vale a dire dalla combinazione di altre idee tramite la facoltà dell'immaginazione, oppure sono innate<sup>7</sup>.

A questo quadro generale e sostanzialmente formale si vanno ad aggiungere due 'fatti':

- e) Noi abbiamo un'idea chiara e distinta dell'infinito<sup>8</sup>.
- f) Benché l'idea dell'infinito sia 'oggettivamente' chiara e distinta, non si possono trovare oggetti d'esperienza corrispondenti a tale idea, ossia né oggetti della sensibilità interna, né di quella interna, né dell'immaginazione, che possano considerarsene la causa<sup>9</sup>.

Da tutto ciò consegue per necessità che:

- g) L'idea di infinito non può derivare dall'esperienza e, dunque, essa è innata nella mente umana.

2. Come si è visto al punto c), una delle assunzioni fondamentali che stanno alla base della dottrina cartesiana della cono-

<sup>4</sup> ID., *Meditazioni di Filosofia Prima*, cit., Meditazione Terza, p.739; Meditazione Quarta, p.753.

<sup>5</sup> Cfr. IBIDEM, Meditazione Terza, p.727; Meditazione Quarta, p.763.

<sup>6</sup> IBIDEM, Meditazione Terza, pp.735-736; Prime Risposte, pp.817-819.

<sup>7</sup> IBIDEM, Meditazione Terza, pp.731, 749.

<sup>8</sup> IBIDEM, Meditazione Terza, pp.741sgg.

<sup>9</sup> IBIDEM, Meditazione Terza, pp.741. Per esperienza si deve intendere, come poi sarà anche per gli empiristi, l'esperienza sensibile e quella riflessiva, dunque sensazioni e percezioni da una parte, operazioni 'mentali' dall'altro.

scienza è che le idee non possono contenere obiettivamente più di quanto la loro causa contenga formalmente. Cartesio riprende così una concettualità di derivazione scolastica. In altre parole, egli sostiene che se si ha un'idea di qualcosa, tale idea è, in quanto contenuta nella mente, indubitabile. Essa, come idea, oggettivamente c'è, come appunto si è affermato in b)<sup>10</sup>. Ma dire che essa è oggettiva non significa che ciò che essa intende sia reale, che cioè abbia esistenza oltre l'idea stessa, un'esistenza, dunque extra-mentale. Il problema epistemologico è comprendere se all'idea di volta in volta in esame corrisponda realmente qualcosa, vale a dire se vi siano 'cose' che possano ritenersi la loro causa 'formale' o se la positività di cui al punto a) sia risolvibile in una mera immagine mentale (come la chimera, la montagna d'oro, etc.).

In questo quadro gnoseologico si deve comprendere che posto, o, meglio, che origine spetti all'idea d'infinito, ossia a quale delle tre tipologie di idee elencate in d) essa appartenga. Che si abbia un'idea di infinito è, per Cartesio, un *fatto*, qualcosa di indubitabile, un'evidenza immediata. Seguendo le riflessioni contenute nella *Meditazione Terza* è possibile notare come l'idea di infinito goda di un'apoditticità d'evidenza pressoché pari a quella dell'*ego sum*. Di fronte a tale fatto, si deve compiere un'osservazione di quanto si trova nell'esperienza sia interna che esterna per vedere se ci siano oggetti che possano ritenersene la causa formale, ossia se ci sia qualcosa che possa corrispondere a tale *clara et distincta idea*. Ogni esperienza, sia interna che esterna, dà, però, sempre e solo qualcosa di limitato. Cartesio ritiene, pertanto, che non sia possibile alcun oggetto d'esperienza che possa ritenersi la causa dell'idea di infinito e che quindi essa sia innata. Questo non significa, tuttavia, che essa non abbia una causa, che sia una semplice idea che l'uomo ha e di cui non c'è alcuna 'ragione'. Piuttosto la causa formale è 'oltre' l'esperienza, è sovrasensibile ed è identificabile in ultima istanza con Dio.

Non si potrebbe, però, ritenere che essa derivi dall'immaginazione, vale a dire dalla composizione di idee tratte dall'esperienza? In tal caso essa non avrebbe una causa formale né interna né e-

---

<sup>10</sup> IBIDEM, *Meditazione Terza*, pp.731.

sterna, non nascerebbe, cioè, dall'esperienza di qualcosa di infinito, bensì sarebbe semplicemente una creazione della mente. Non sarebbe dunque innata e non sarebbe necessario cercarne nessuna fonte sovrasensibile<sup>11</sup>.

Nelle *Meditationes de prima philosophia*, Cartesio in effetti considera tale ipotesi. Sarebbe, d'altronde, alquanto poco plausibile che, avendo elencato nella stessa opera le tre possibili fonti di qualunque idea, nel momento in cui si concentra su un'idea che ricopre un ruolo eminentemente sistematico all'interno della propria metafisica, Cartesio non ne consideri tutte le possibili derivazioni. Ciò che, tuttavia, può provocare una certa delusione nel lettore è che egli menziona sì tale ipotesi, ma solo per scartarla, senza propriamente discuterla<sup>12</sup>. In sostanza, egli non si premura di esporre chiaramente le ragioni del rifiuto che esprime<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Fonte che, come ha efficacemente messo in luce Koyré, viene per altro 'dimostrata' proprio (anche) attraverso l'idea di infinito: cfr. A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922.

<sup>12</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia Prima*, cit., Meditazione Terza, pp.747-749.

<sup>13</sup> Forse ancor più sorprendente è che nessuno degli 'obiettori' delle tesi sostenute da Cartesio nelle *Meditationes*, anche quando viene chiamata direttamente in causa e contestata proprio la concezione dell'infinito proposta da quest'ultimo, abbia accennato a tale ipotesi. Certamente è necessario notare che tanto per Cartesio che per i suoi obiettori è indubbio che ci sia un essere infinito, ossia Dio. Ciò che viene obiettato a Cartesio è che l'infinità dell'Ente Supremo è proprio una delle caratteristiche che impedisce che se ne abbia un'idea chiara e distinta. A questa obiezione, come si è già sottolineato, Cartesio contrappone la tesi 'rivoluzionaria' della positività e della primarietà dell'idea di infinito rispetto a quella del finito.

Si noti, inoltre, che anche per Locke e Berkeley è sostanzialmente certo che vi sia un 'ente' infinito. Locke, in particolare, contesta che tale idea sia innata. Ciò nondimeno è da segnalare che egli non sembra premurarsi di spiegare come noi si arrivi all'idea di Dio come infinito. In altre parole: ammesso che all'idea di Dio si giunga tramite esperienza, come si arriva a vedere la infinitezza di tale idea? È probabile che Locke avanzerebbe a tal proposito un ragionamento simile a quello che egli compie riguardo a spazio e durata che si vedrà nel prossimo paragrafo della presente introduzione. In breve, si potrebbe ritenere che Dio sia l'ente a cui non si può porre un limite in nessuna qualifica positiva. Avere questa idea (certa), non significa, però, che noi si intuisca l'intera infinitezza divina, bensì che intuiamo di non poter porre fine alle sue perfezioni. In al-

A vagliare e sostenere una tale ipotesi si è impegnato, invece, John Locke, il quale nel *Saggio sull'intelligenza umana* pone l'idea di infinito nella categoria delle idee complesse. Il lavoro fatto da Locke risulta particolarmente utile per comprendere alcuni tratti fondamentali dell'unica ipotesi che il quadro cartesiano sembra lasciare non adeguatamente trattata, ipotesi che, qualora dovesse risultare valida, offrirebbe l'unica alternativa all'innatismo proclamato da Cartesio.

2. È notorio che per Locke ogni idea semplice ha due sole possibili origini: i sensi e la riflessione. I sensi ci dicono qualcosa del mondo esterno, la riflessione ci fa conoscere la nostra costituzione psicologica, ossia le diverse tipologie di vissuti di cui si compone la coscienza (emozioni, sentimenti, intellezioni, volizioni, percezioni, operazioni, etc.).

Un'idea semplice che deriva tanto dal senso interno che da quello esterno è quella di unità:

[T]utto ciò che possiamo considerare come una sola cosa, sia essa un essere reale o un'idea, suggerisce alla nostra intelligenza l'idea di unità.<sup>14</sup>

Fra tutte le idee che abbiamo non ve n'è nessuna suggerita alla mente da un maggior numero di vie, o che sia più semplice, di quella dell'unità, o dell'uno: in essa non si trova ombra di varietà e di composizione; ogni oggetto intorno al quale si esercitino i nostri sensi, ogni idea che si trovi nella nostra intelligenza, ogni pensiero della nostra mente porta con sé questa idea.<sup>15</sup>

---

tre parole: all'idea dell'infinitezza divina non equivale l'idea di Dio infinito. Possiamo avere la prima, ma non la seconda. Berkeley, dal canto suo, sottolinea che, essendo Spirito, Dio non è soggetto alle determinazioni quantitative e che, pertanto, al suo riguardo non si presentano i paradossi derivanti dalla concezione di infinità quantitative.

<sup>14</sup> J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di P.H. Nidditch, Oxford 1975, p.131 (*Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. C. Pellizzi, rivista da G. Farina, Roma-Bari 2011, p.129).

<sup>15</sup> IBIDEM, p.205 (p.217).

Dall'interazione tra più idee semplici nascono poi le idee complesse. In particolare, per quanto concerne l'unità, essa può declinarsi secondo diversi 'modi', ossia può assumere differenti forme, che corrispondono alle diverse determinazioni numeriche. I numeri, infatti, altro non sono che idee complesse di modi semplici, ossia modi dell'idea semplice 'unità', "diverse modificazioni della medesima idea che la mente trova nelle cose esistenti, oppure è in grado di foggare entro se stessa senza l'aiuto di alcun oggetto estrinseco o di alcun suggerimento dall'esterno"<sup>16</sup>. L'idea di numero deriva dalla capacità di raccogliere più unità in un unico intero e di stabilire un ordine tra i diversi interi che così si producono. Ogni intero numerico, ovvero ogni insieme e ogni oggetto complesso che sia considerato dal punto di vista numerico, si differenzia da un altro solo per le unità in più o in meno che in esso si trovano<sup>17</sup>. È quindi possibile, e per Locke sostanzialmente necessario, differenziare i diversi modi dell'unità, ossia i diversi numeri, attraverso nomi distinti. In tal modo si diviene in grado di intendere numeri anche estremamente complessi, contenenti cioè un numero molto grande di unità, senza che sia necessaria un'effettiva intuizione di un intero corrispondente. Chi, infatti, è in grado di svolgere una somma, di dare un nome all'idea complessiva risultante e di tenere a mente tale nome, se si attiene poi a un principio d'ordine dei nomi e a un'univocità di ciascuno d'essi, "è capace di ottenere tutte le idee dei numeri che si trovino nel raggio della sua lingua"<sup>18</sup>. In sostanza, un sistema di denominazione numerica è considerato da Locke necessario in quanto attraverso il nome è possibile indicare un numero preciso senza bisogno di ripetere l'operazione che conduce a esso<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> IBIDEM, pp.166-167 (p.173).

<sup>17</sup> Cfr. IBIDEM., pp.205sgg. (pp.216sgg.).

<sup>18</sup> IBIDEM, pp.206sgg. (pp.217sgg.).

<sup>19</sup> Cfr. IBIDEM, p.207 (p.218): "Poiché, senza tali nomi o segni, ben difficilmente possiamo far uso dei numeri nel contare, specialmente quando la combinazione sia composta di una grande moltitudine di unità: le quali, messe assieme senza un nome o un segno che contraddistingua quella loro particolare collezione, difficilmente si potrà impedire che si riducano a un grande mucchio confuso".



Dopo aver esposto la sua teoria riguardo all'idea di numero come modo dell'unità, Locke affronta l'idea dell'infinito<sup>20</sup>. Pur senza citare esplicitamente Cartesio, Locke si oppone nettamente alla teoria secondo la quale l'idea di infinito sarebbe innata e impossibile da derivarsi dall'esperienza.

Egli ritiene che l'idea di “finito e infinito siano riguardati dalla mente come i modi della quantità”. Si tratta di idee che vengono attribuite “solo a quelle cose che hanno delle parti e sono suscettibili di accrescimento o diminuzione mediante l'aggiunta o la sottrazione di una qualunque parte anche minima”<sup>21</sup>. Le idee rientranti nella categoria di quantità sono quella di spazio, di durata e di numero. La differenza fondamentale è che, mentre quelle di spazio e durata sono idee, per così dire, vaghe, il numero immette l'idea di una quantità definita: stabilendo una porzione di spazio o di durata quale unità di base, ossia di misura, si può poi costruire un sistema di rapporti tra momenti sia all'interno dello spazio e che del tempo.

In quanto tali, spazio e durata non conoscono termine. È da queste due idee, pertanto, che sembra potersi derivare una prima idea di infinito. Essa sarebbe data dall'intuizione che né l'idea di spazio né quella di durata implicano limite alcuno. A entrambe le idee si lega per essenza quella che in ogni loro 'punto-limite' si può andare oltre, ampliando così l'idea precedente. L'idea d'infinità che si lega a spazio e durata è, dunque, quella di una prosecuzione dello spazio e della durata, ma non si tratterebbe ancora di una vera e propria idea di essi come infiniti. Questa sorge solo attraverso la congiunzione di questa prima idea di grandezza senza limiti con quella di unità, e quindi di numero:

[R]itengo che la nostra idea dell'infinità sia un'idea che cresce senza fine, mentre l'idea che la mente possiede di una quantità qualsiasi è, in quel momento, terminata in se stessa (poiché, per grande che sia, non può essere maggiore di quello che è); e perciò, riconnettere ad essa l'infinità significa voler applicare una misura fissa ad una mole in continuo accrescimento; e perciò non credo che sia irrilevante

---

<sup>20</sup> Cfr. IBIDEM, pp.209-223 (pp.222-238).

<sup>21</sup> IBIDEM, p.209 (p.223).

sottigliezza il dire che dobbiamo distinguere con cura tra l'idea dell'infinità dello spazio e l'idea di uno spazio infinito.<sup>22</sup>

Quello che qui Locke afferma vale non solo per l'idea di spazio, bensì anche per quella di durata. Tali idee hanno in comune il fatto di essere grandezze a cui non si può porre alcun limite o confine, dunque il fatto che sono date innanzitutto come infinitamente ampliabili. Questo non significa, però, che ad essere data sia una grandezza infinita, o, per meglio dire, una quantità infinita. Questa coinciderebbe con la rappresentazione *completa* di qualcosa di infinito, il che sarebbe in palese contraddizione con l'idea di spazio e con quella di durata, per le quali, come si è visto, a ogni loro rappresentazione si lega quella di un'ulteriorità. Se quest'ultima fosse già inclusa nella rappresentazione, non avrebbe senso contemplare né la possibilità, né tantomeno la necessità di alcun momento ulteriore. Spazio e durata sarebbero in tal caso dati senza più nulla fuori di sé, sarebbero esauriti nella singola rappresentazione. Una tale concezione di spazio e durata tradirebbe, pertanto, la loro datità prima, ossia il loro indefinito andare sempre oltre, il loro essere aperti e finanche implicare *innumerevoli* porzioni ulteriori.

Secondo Locke, è con l'idea di numero che la nostra mente acquista “l'idea dell'infinità più chiara e più distinta di cui noi siamo capaci”<sup>23</sup>. Si potrebbe dire che con l'idea di numero diviene chiara la contraddittorietà dell'idea di qualcosa di infinito<sup>24</sup> e si comprende la necessità di distinguere da essa l'idea dell'infinità

---

<sup>22</sup> IBIDEM, p.213 (p.226).

<sup>23</sup> IBIDEM, p.215 (p.228).

<sup>24</sup> Cfr. IBIDEM, p.214 (p.227): “quando ci foggiamo nella mente l'idea di uno spazio o di una durata infinita, quell'idea rimane molto oscura e confusa poiché si compone di due parti molto diverse fra loro, se non addirittura incompatibili. Infatti, se un uomo si foggia nella mente l'idea di un qualunque spazio o numero, grande quanto vuole, è chiaro che la mente si arresta e si limita in tale idea, il che è contrario all'idea dell'infinità, la quale consiste in una supposta progressione senza fine”. Come si vedrà al termine del presente lavoro, questa concezione di Locke, adeguatamente compresa e riformulata, è in sostanziale accordo con quanto si deve dire in un quadro rigorosamente fenomenologico-husserliano.

come intuizione dell'inesauribilità del processo di aumento di qualunque quantità data, sia essa spaziale o temporale. Nell'idea di numero è, infatti, inclusa l'idea di limite e di completezza, essendo appunto l'idea numerica corrispondente a una quantità precisa di unità inconfondibile rispetto a qualunque altra e 'completa'. Nell'idea di numero è sostanzialmente inclusa l'idea di essere "a un'estremità: poiché, non essendovi nel numero niente di meno di un'unità, là ci fermiamo e non andiamo oltre". Allo stesso tempo, tuttavia, all'"accrescimento del numero [...] non possiamo porre nessun limite"<sup>25</sup>.

In sunto, si può dire che le analisi 'empiristiche' di Locke portano a sostenere che l'idea chiara e distinta dell'infinito si produce divenendo consci della possibilità di effettuare le operazioni di addizione e di sottrazione senza alcun termine. A ciò, tuttavia, precede un'idea che potremmo dire 'confusa e indistinta' di infinito, come apertura dello spazio e del tempo, coscienza della loro ulteriorità oltre l'idea che di volta in volta se ne riceve o ci si forma. L'idea di questo 'di più' è, però, un'idea semplicemente 'comparativa', che si applica all'idea positiva data, ossia alla quantità di spazio o durata che troviamo effettivamente nella rappresentazione, offerta nell'esperienza sensibile. Tanto nello spazio che nella durata ci si ritrova in una situazione in cui "da qualunque lato volgiamo lo sguardo"<sup>26</sup> la mente "non ha alcuna [...] ragione di fermarsi"<sup>27</sup> nella sua addizione di idee omologhe. Da ciò si produce l'idea che non vi siano confini, sebbene, in realtà, ciò che si ha come effettivamente dato è sempre qualcosa di limitato, di finito, e sebbene i limiti e confini siano imprecisi, vaghi.

Tanto lo spazio che la durata effettivamente *dati* sono un 'tanto' la cui idea è "positiva e chiara":

La mente ha un'idea positiva solo di quel tanto di un qualunque spazio che essa comprende: ma se cerca di renderla infinita, — poiché essa sempre si estende, sempre procede, — l'idea le rimane tuttavia imperfetta e incompleta. [...] Per cui, ciò che sta oltre la nostra idea positiva, verso

---

<sup>25</sup> IBIDEM, p.215 (p.228).

<sup>26</sup> IBIDEM, p.216 (p.229).

<sup>27</sup> IBIDEM, p.211 (p.223).

l'infinità, giace nella tenebra e ha in sé la confusione indeterminata di un'idea negativa.<sup>28</sup>

L'idea numerica, rendendo esplicita l'operazione inclusa in ogni ampliamento di una quantità data, consente di intuire più chiaramente che determinate idee sono per essenza infinite, nel senso, appunto, che non ne si può mai raggiungere i confini. Questo, tuttavia, non significa che tale infinità sia data. In altri termini, essa è, almeno per l'intelligenza umana' sempre e solo *in potenza*<sup>29</sup>. L'unica evidenza, l'unica idea chiara e distinta che si ha è quella dell'iterabilità della costituzione di grandezze sempre maggiori.

Si deve in definitiva ritenere che l'idea di infinito è un'idea complessa, la quale nasce dall'unione di due idee semplici: la rappresentazione di una grandezza e l'operazione di iterazione della stessa. Pertanto, si tratta di un'idea complessa che contiene in sé un'idea derivante dai sensi e un'idea derivante dalla riflessione.

3. Sebbene sia Berkeley che Hume, ossia i due maggiori persecutori del programma empiristico di Locke, abbiano in più punti criticato e modificato alcune concezioni di quest'ultimo, per quanto concerne l'idea di infinito sembrano sostanzialmente accettarne la teoria rispetto alla sua origine e presupporla.

Berkeley non svolge una vera e propria analisi fondatazione dell'idea di infinito da un punto di vista empiristico come ha, invece, fatto Locke. Berkeley si concentra quasi unicamente sul con-

---

<sup>28</sup> IBIDEM, p.217 (p.232). Cfr. anche IBIDEM, p.215 (p.228): "l'idea più chiara che possa procurarsi dell'infinità sarà pur sempre quel residuo confuso ed incomprendibile di innumerevoli numeri ancora aggiungibili, il quale non ci fornisce alcuna prospettiva di un arresto o di un confine".

<sup>29</sup> A dire il vero, rispetto a spazio e durata Locke afferma che esse devono essere considerati come "in realtà" (*actually*) infiniti: cfr. IBIDEM, pp.211-212 (pp.224-225). Tuttavia, qui Locke dimostra i limiti del proprio empirismo. Egli, infatti, come diviene particolarmente evidente rispetto all'idea di sostanza, su cui non a caso si concentreranno le critiche più radicalmente empiristiche di Berkeley e Hume, suppone una 'realtà in sé' che sta oltre il campo esperienziale. Detto questo, è comunque importante rilevare che, al di là di questa ambiguità ontologica, Locke non giunge mai ad affermare la possibilità di un'intuizione, o di un'idea chiara e distinta, di una grandezza infinita e la sua affermazione è chiaramente la conclusione di un'inferenza.

cetto di 'grandezze infinitesimali'. Egli dichiara sin dai suoi primi appunti filosofici l'insensatezza di tale concetto<sup>30</sup>, che, in seguito all'elaborazione da parte di Newton e Leibniz del calcolo infinitesimale, si situava al centro del dibattito matematico e fisico a lui contemporaneo. L'idea di Berkeley è che, in fondo, parlare di 'quantità infinitesimale' significa costruire un'espressione senza senso, in quanto ad essa non corrisponde né può corrispondere alcuna idea:

Niente è per me più chiaro del fatto che le estensioni che prendo in considerazione non sono altro che mie idee, e non è meno chiaro che non posso risolvere una qualunque delle mie idee in un numero infinito di altre idee: le idee, cioè, non sono divisibili all'infinito. Se per *estensione finita* si intende qualcosa di diverso da un'idea finita, diciamo di non sapere che cosa sia: non posso dunque affermare o negare niente riguardo ad essa. Ma, ove i termini *estensione*, *parti* e simili siano presi in un senso concepibile, vale a dire come idee, allora l'affermazione secondo la quale una quantità o estensione finita conterrebbe un numero infinito di parti si rivela una contraddizione così palese, che chiunque la percepirà come immediatamente tale. È impossibile che un principio simile ottenga il consenso di una creatura ragionevole, a meno che essa non vi venga condotta con lenta e dolce gradualità, come un pagano convertito portato ad abbracciare la credenza nella transubstanziazione.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Cfr., ad esempio, G. BERKELEY, *Philosophical Commentaries or Common-Place Book*, #354, in ID., *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, a cura di T.E. Jessop e A.A. Luce, London 1948, Vol.1, p.42: "No reasoning about things whereof we have no idea. Therefore no reasoning about Infinitesimals".

<sup>31</sup> ID., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in ID., *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, cit., Vol.2, p.98 (*Trattato sui principi della conoscenza umana*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, pp.264-265). Cfr. anche IBIDEM, p.101 (p.268): "Ve ne sono alcuni [*scil.* geometri] di grande fama i quali, non paghi di sostenere che le linee finite possono essere suddivise in un numero infinito di parti, si spingono sino ad affermare che ciascun infinitesimale si può suddividere in un'infinità di altre parti, o infinitesimali di secondo ordine, e così via *ad infinitum*. Questi geometri, cioè, asseriscono che vi sono infinitesimali di infinitesimali di infinitesimali, senza fine: quindi, secondo loro, un pollice non contiene soltanto un numero infinito di parti, ma un'infinità d'infinitesimali".

'Infinitesimale' vorrebbe significare un'idea composta da idee sostanzialmente in contraddizione l'una con l'altra, vale a dire quella di grandezza e quella di divisione senza fine. In conformità al nominalismo berkeleyano, l'espressione 'grandezza infinitesimale' è dunque da considerarsi un mero *flatus voci*: essa non esprime assolutamente nulla e la congiunzione dei due termini di cui tale espressione si compone non porta ad alcuna idea sensata. A tal riguardo Berkeley conia la definizione, poi divenuta celebre, delle quantità infinitesimali come *Ghosts of departed quantities*<sup>32</sup>.

Berkeley, competente anche in campo matematico, ha dunque dedicato all'infinito non poche energie, ma esse non sono state volte a spiegare il senso di tale espressione o alla sua fondazione da un punto di vista empiristico, come ha appunto fatto Locke, bensì quasi unicamente a mostrarne l'insensatezza per quanto concerne la sua applicazione alla divisibilità dei dati di percezione, ossia degli unici dati per Berkeley ontologicamente, oltre che gnoseologicamente, rilevanti, per non dire possibili<sup>33</sup>.

---

nità d'infinità *ad infinitum* di parti. Ve ne sono altri i quali sostengono che tutti gli ordini di infinitesimali sono riconducibili al primo, ritenendo giustamente assurdo immaginare che esista una quantità positiva o una parte dell'estensione la quale, benché la si moltiplichi all'infinito, non può mai eguagliare la minima estensione data. D'altra parte, non sembra meno assurdo ritenere che il quadrato, il cubo, o qualche altra potenza di una radice reale positiva, debbano essere un nulla: questo sono costretti ad ammettere coloro che accettano gli infinitesimali del primo ordine e negano tutti gli ordini successivi<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. ID., *The analyst*, in ID., *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, cit., Vol.4, p.89. Su questa espressione di Berkeley e sulla sua influenza sulla riflessione matematica fino a oggi, cfr.: D. SHERRY, *The wake of Berkeley's Analyst: Rigor mathematicae?*, *Studies in Historical Philosophy and Science*, 18 (1987), pp.455-480; M. KATZ, *Leibniz's Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementations, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond*, *Erkenntnis*, (2012), doi:[10.1007/s10670-012-9370-y](https://doi.org/10.1007/s10670-012-9370-y).

<sup>33</sup> Si deve comunque rilevare che Berkeley, attraverso il suo nominalismo, ha proposto una comprensione dell'aritmetica che, come si vedrà nel corso del presente studio, può essere considerata almeno in parte in accordo con quanto ricavabile dalla teoria husserliana dell'intuizione categoriale. Secondo Berkeley, infatti, “[n]ell'aritmetica [...] non consideriamo le cose, ma i segni; questi, a loro volta, non vengono considerati in sé stessi, ma in quanto ci indicano come comportarci in relazione alle cose e come disporne correttamente” (G.

4. Anche Hume non offre pressoché nessun contributo per una fondazione empiristica dell'idea di infinito. Egli, piuttosto, prosegue la polemica di Berkeley contro gli infinitesimali. Sia in *A Treatise of Human Nature* che in *An Enquiry concerning Human Understanding* Hume tratta dell'infinito solo per contestarne l'applicazione alle idee, in particolare a quelle di spazio e tempo<sup>34</sup>. Argomentando contro l'infinita divisibilità delle idee di spazio e tempo, egli giunge sostanzialmente a sostenere una sorta di 'atomismo delle impressioni'. Nei suoi scritti, inoltre, sottolinea in più occasioni la necessaria finitezza dell'esperienza<sup>35</sup>, ma per giustificare tale affermazione egli si limita a una sorta di *consensus gentium*:

È universalmente riconosciuto che la capacità della nostra mente è limitata, e non può mai raggiungere una piena e adeguata rappresentazione dell'infinito. Ancorché questa verità non fosse riconosciuta, l'osservazione e l'esperienza più comune la renderebbero evidente a sufficienza.<sup>36</sup>

Non effettuando nessuna fondazione dell'idea stessa di infinito, egli rimane nettamente deficiente rispetto alle riflessioni e analisi lockiane. Siccome non sembra neppure considerare la positività dell'idea di infinito, Hume non offre, almeno a questo proposito, nessun motivo di superamento o confutazione, e, in fondo, neppure nessuna alternativa, rispetto alla teoria cartesiana.

---

BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, cit., p.97 (p.263)).

<sup>34</sup> Cfr. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, a cura di D.F. Norton e M.J. Norton, Oxford 2000, pp.23-27 (*Trattato sulla natura umana*, tr. it. A. Carlini ed E. Mistretta, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari 1987, Vol.1, pp.39-46); ID., *An Enquiry concerning Human Understanding*, Section XII, Part II (*Ricerca sull'intelletto umano*, tr. it. M. Dal Pra, Roma-Bari 1996, pp.244-249).

<sup>35</sup> Si veda, in particolare, l'*Enquiry Concerning the Principles of Morals*, dove Hume sostiene che si possono tracciare confini (*boundaries*) della ragione e del gusto, non essendo ammissibile né per l'una né per l'altro che vi sia una progressione, o regressione, infinita: cfr. ID., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Appendix I (*Ricerca sui principi della morale*, tr. it. M. Dal Pra, in ID., *Opere filosofiche*, cit., Vol.2, p.310).

<sup>36</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, cit., p.23 (p.39).

È pertanto necessario sostenere che, se non si mantiene sullo sfondo e come presupposto la fondazione empiristica che Locke ha svolto rispetto all'idea di infinito, l'empirismo e l'anti-innatismo di Hume risultano particolarmente deboli.

5. In definitiva, l'empirismo 'classico' britannico sembra offrire come soluzione all'interrogativo relativo all'origine dell'idea di infinito, in quanto idea di qualcosa di cui non si può avere mai effettiva esperienza, la teoria elaborata da Locke: l'idea di infinito è un'idea complessa. In tal senso, si può dire che l'empirismo individua nella composizione l'origine dell'idea di infinito. Si vedrà alla fine del presente lavoro come, adeguatamente riformulata e compresa in termini rigorosamente fenomenologico-husserliani, questa sia la stessa conclusione che si deve trarre rispetto all'origine dell'idea di infinito anche proprio da un punto di vista strettamente fenomenologico.

6. La versione che Locke presenta rispetto all'origine dell'idea di infinito permette di mettere in luce i punti dell'ipotesi secondo la quale l'infinito sarebbe un'idea forgiata dall'immaginazione, ipotesi, come si è visto, esplicitamente rifiutata da Cartesio. Tenendo presente la teoria lockiana si può ora meglio capire come e perché Cartesio possa ritenere non valida la versione 'composizionale' dell'idea di infinito. Egli sostanzialmente anticipa di circa un secolo e mezzo quanto Kant sosterrà nelle *Critica della capacità di giudizio*: l'idea di infinito non può essere data attraverso l'immaginazione, poiché neppure quest'ultima può mai giungere a portare a rappresentazione qualcosa di infinito. Al pari della percezione, l'immaginazione può presentare sempre e solo qualcosa di finito. Il fatto che con l'immaginazione si possa estendere e ripetere senza fine qualunque dato, ossia qualunque rappresentazione, ancora non significa che tale infinitezza sia data.

Come si è visto, questo viene riconosciuto anche da Locke, per il quale è pertanto necessario distinguere tra l'idea di una grandezza infinita e l'idea dell'infinitezza di una grandezza. Da un punto di vista cartesiano, è però proprio qui che si cela l'aporia di una teoria che pretenda di ricondurre l'origine dell'idea di infinito



a esperienze finite. Teorie di tal genere non considerano che per poter anche solo comprendere che l'infinito non è dato è necessario averne l'idea.

Nel quadro cartesiano, noi siamo certi della inattingibilità dell'infinito<sup>37</sup>, pur non avendolo *mai* esperito né immaginato. Questo comporta che l'idea dell'infinito sia qualcosa di positivo, di effettivamente 'dato', sebbene *non* 'in carne e ossa'. Ma qual è il segno più proprio che ci rende certi dell'esistenza 'formale' di tale idea? L'argomentazione di Cartesio a questo proposito sembra porsi in linea con quanto più di un secolo dopo affermerà Kant, ossia che “ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza”, ma ciò non implica che “essa deriva tutta *dalla* esperienza”<sup>38</sup>. È, infatti, qui sufficiente sostituire il termine 'conoscenza' con il termine 'idea' e si avrà il quadro cartesiano. In altre parole, nella filosofia di Cartesio è necessario che vi sia un'esperienza che sia in grado di portare a manifestazione, o forse sarebbe meglio dire di 'risvegliare' l'idea di infinito, senza che per questo si possa dire che detta idea sia creata tramite tale esperienza, né che quest'ultima ne sia la fonte vera e propria.

L'esperienza che porta al 'risveglio' dell'idea di infinito è per Cartesio costituita dal *fatto* di sapersi inadeguati al suo raggiungimento. In altre parole, la coscienza della propria limitatezza è una 'prova' dell'esistenza dell'illimitato. Seguendo questa riflessione-teoria di Cartesio si deve dire che, avendo in noi il marchio dell'infinito, siamo in grado di 'vederci', o per meglio dire 'saperci', finiti<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia Prima*, cit., Meditazione Terza, p.743.

<sup>38</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (da qui in avanti *KrV*), Riga 1781/1787, B1 (*Critica della ragion pura*, tr. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Roma-Bari 1966).

<sup>39</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia Prima*, cit., Meditazione Terza, pp.743sgg. Così Koyré riassume questo punto della riflessione di Cartesio: “Cosa sono? Un essere che pensa e dubita e nega. Ciò basta a Cartesio. Poiché un essere che pensa e che dubita è un essere imperfetto e limitato. E per di più è un essere *che lo sa*, che sa di essere *imperfetto e limitato*” (A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio*, cit., p.83).

7. È facile vedere come sia Kant che Hegel, seppure in modi diversi, si muovano sostanzialmente sulla medesima linea argomentativa di Cartesio, o, quantomeno, su una linea analoga.

Tanto Kant quanto Hegel, infatti, rivendicano un valore positivo dell'infinito, rispetto al quale il singolo soggetto si scopre, o si sa, finito. La coscienza della propria finitezza, o della finitezza delle proprie capacità, è, dunque, determinata dalla coscienza che c'è 'qualcosa' di infinito, che questo non è una semplice costruzione mentale, bensì ciò che determina la consapevolezza stessa della propria finitezza nella singola coscienza. A questo proposito, la differenza principale di Hegel rispetto a Kant consiste, come noto, nel rifiuto da parte di Hegel di accettare un limite alla conoscenza oggettiva e razionale. In altre parole, per Hegel l'idea di infinito non è solo 'data' ma è anche comprensibile razionalmente, in quanto nel pensiero speculativo l'Idea assoluta si afferra e comprende l'infinito che essa stessa è dispiegandosi<sup>40</sup>. Kant, invece, non solo pone l'infinito nettamente oltre la sfera dell'intelletto, il che, in fondo, viene condiviso anche da Hegel, bensì, coerentemente con la propria gnoseologia, lo pone sostanzialmente oltre ogni vera e propria comprensibilità e al di là di qualunque *effettiva* esperibilità. Nel quadro della filosofia critica l'infinito è innanzitutto 'solo' un principio regolativo<sup>41</sup>, un'idea della ragione a cui, tuttavia, non può corrispondere alcuna realtà oggettiva, o, quantomeno, alcuna realtà di cui si possa mostrare la validità oggettiva. Da un punto di vista hegeliano, questo significa che Kant non sa giungere alla comprensione e alla determinazione razionale dell'infinito<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. in particolare, G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt a/M 1969-1971, Vol. 5, pp.111-157 (*Scienza della logica*, tr. it. A. Moni, Roma-Bari 2008, pp.112-160). Si veda anche, e.g., ID., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Vol.8, §25, pp.91sgg.; §60, Anmerkung, pp.143sgg.; §95, pp.200sgg. (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. B. Croce, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1984, pp.172sgg., 222sgg., 277sgg.).

<sup>41</sup> Cfr., e.g., *KrV*, A508sg.

<sup>42</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, cit., p.53 (p.129sg.).

8. Vi sono, a dire il vero, almeno due passi della filosofia critica kantiana in cui sembra contemplata un'esperienza dell'infinito in quanto tale. Uno si trova nell'*Estetica trascendentale*, l'altro nella *Critica della capacità di giudizio*. Sul secondo punto si tornerà nel terzo capitolo del presente lavoro. Per ora basti notare che nella *Critica della capacità di giudizio* l'infinito sembra essere esperito in modo pregnante, e dunque, si potrebbe dire, come 'attuale', ma ciò avviene solo per via 'sentimentale', ossia solo nel *sentimento* del sublime, sentimento che, peraltro, è dato solo a chi è capace di moralità<sup>43</sup>. Da una parte, ciò può offrire un utile elemento per la considerazione del rapporto tra infinito ed esperienza, in quanto sembrerebbe che tale idea rimandi necessariamente a una sfera 'pratica'. Dall'altra parte, la posizione kantiana sembra chiudere la comprensione dell'infinito *attuale* nella sfera dell'immediatezza, esponendosi così alle critiche che Hegel solleva per tutto l'arco della propria opera a qualunque teoria dell'immediatezza che lasci che ciò che è 'sentito' non venga anche 'compreso'.

Al di là delle critiche hegeliane, importa qui notare che Kant rimane in tal modo pienamente nel solco cartesiano. Anche Kant, infatti, rivendica infine per l'idea di infinito un'origine extra-esperienziale e sovrasensibile, andando anche contro ciò che i fenomeni da lui presi in considerazione, soprattutto nel caso del sublime dinamico, lascerebbero pensare — e finanche 'intuire'<sup>44</sup>.

Nel contesto dell'*Estetica trascendentale* la questione dell'infinito è un po' più complessa, o quantomeno oscura. Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, Kant scrive:

Lo spazio viene rappresentato dato come una grandezza infinita. Un concetto generale dello spazio (comune così a un piede come a un braccio) non si può determinare rispetto alla grandezza. Se non vi fosse l'illimitatezza nel progresso della intuizione, nessun concetto di relazione porterebbe con sé un principio della infinità di essa.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (da qui in avanti *KU*), §29 e seguente *Allgemeine Anmerkung*, Berlin und Libau 1790 (*Critica della capacità di giudizio*, tr. it. L. Amoroso, Milano 1995).

<sup>44</sup> Cfr. *infra*, §9.1.

<sup>45</sup> Cfr. *KrV*, A25 (p.70).

In questo modo, sembra non solo che l'idea di infinito sia a priori presente nella costruzione dell'oggettività, vale a dire che sia solo un'idea nel senso di principio di costruzione della realtà, bensì che l'infinito sia anche effettivamente dato in un'intuizione. Formulato nei termini della prima edizione, tuttavia, si potrebbe anche ritenere che, in fondo, l'idea di spazio sia riconducibile allo schema lockiano: avendo l'intuizione di un'estensione a cui non si ha motivo di porre una fine e unendola all'idea di un'aggiunta a sua volta senza fine di porzioni ulteriori rispetto a quella di volta in volta intuita, si giunge all'idea dell'infinità dello spazio. Tuttavia, Kant sembra voler sostenere qualcosa in più, o di diverso, rispetto a quanto permetterebbe la gnoseologia lockiana. L'affermazione secondo la quale lo "spazio viene rappresentato come una grandezza infinita data" sembra indicare che, sempre per richiamare i termini lockiani, si ha non solo l'idea dell'infinità dello spazio, bensì anche l'idea di uno spazio infinito. Non a caso, proprio il passaggio dell'*Estetica trascendentale* che si è qui sopra citato viene modificato nella seconda edizione, dove Kant sembra proprio voler impedire che si possa pensare all'idea di spazio infinito come semplice principio di costruzione. Piuttosto, questo stesso principio implica che lo spazio sia innanzitutto *dato* come infinito:

Lo spazio vien rappresentato come una grandezza infinita *data*. Ora, se conviene certo pensare ogni concetto come una rappresentazione contenuta in un numero infinito di differenti rappresentazioni possibili (come loro nota comune), esso dunque le comprende *sotto di sé*, ma nessun concetto, come tale, può esser considerato come contenente in sé un'infinita moltitudine di rappresentazioni. Pure lo spazio è pensato così (giacché tutte le parti dello spazio coesistono, all'infinito). Sicché la rappresentazione originaria dello spazio è *intuizione a priori, e non concetto*.<sup>46</sup>

Che Kant sottolinei che si ha qui a che fare con un'intuizione e non con un concetto sembra, dunque, confermare che egli non accetta la versione secondo la quale l'idea di uno spazio infinito sia una semplice idea relativa alla costruzione degli oggetti spazia-

---

<sup>46</sup> *KrV*, B40 (p.70).

li, un'idea che, in fondo, come si è visto con Locke, potrebbe derivare dall'esperienza dell'iterabilità della rappresentazione di un qualunque spazio finito dato e dalla mancanza di motivazioni che pongano un limite a tale iterazione. La parziale riscrittura di questo passaggio nella seconda edizione sembra pertanto volta a evitare un tale fraintendimento, ma non sembra potersi interpretare come segno di un mutamento della concezione di Kant in proposito. Sebbene cambi la formulazione — “rappresentato dato come una grandezza infinita” nella prima edizione, “rappresentato come una grandezza infinita data” nella seconda — in entrambe le edizioni Kant sembra sostanzialmente sostenere che *l'infinità è data* nella rappresentazione. E che la 'rappresentazione' dell'infinitezza sia da comprendersi come intuita e non meramente pensata è affermato in termini difficilmente equivocabili a proposito del tempo fin dalla prima edizione:

L'infinità del tempo non significa se non che tutte le quantità determinate di tempo sono possibili solo come limitazioni di un tempo unico, che stia a loro fondamento. Quindi la rappresentazione originaria *tempo* deve essere data senza limitazioni. Ma quando le parti stesse e ogni grandezza di un oggetto non si possono rappresentare determinate se non mediante una limitazione, allora la rappresentazione totale non può esser data mediante concetti (perché in questo caso le rappresentazioni parziali precedono), ma a suo fondamento deve trovarsi un'intuizione immediata.<sup>47</sup>

Cosa più precisamente significhi l'infinitezza che viene data nell'intuizione dello spazio e del tempo in quanto forme a priori della sensibilità non è, tuttavia, ricavabile dalle pagine di Kant. Piuttosto, nella *Critica della ragion pura* sembra contare ed essere all'opera l'idea di infinito solo in quanto principio regolativo dell'esperienza e non come 'oggetto' di intuizione. Basti pensare alle *Antinomie*<sup>48</sup>, senz'altro il luogo della prima *Critica* nel quale l'infini-

---

<sup>47</sup> *KrV*, B48/A32.

<sup>48</sup> Cfr. *KrV*, A405-568, B433-596.

to ricopre un ruolo assolutamente centrale e dove, appunto, l'inesperibilità dell'infinito non appare certo essere messa in dubbio.

Non è questo il contesto per affrontare una questione tanto complessa come la concezione dell'infinito di Kant e il ruolo che gioca nel complesso della sua opera<sup>49</sup>. È sufficiente rilevare che, a quanto sembra emergere in due dei passaggi della filosofia critico-trascendentale in cui l'infinito ricopre un ruolo di primo piano, vale a dire nelle *Antinomie* e nell'*Analitica del sublime*, esso è compreso come un'idea che non deriva dall'esperienza e che non può che rinviare a una sfera che sta oltre la sensibilità. Nel terzo passaggio, che poi è il primo da un punto di vista cronologico e, si potrebbe dire, anche sistematico, e che si trova nell'*Estetica trascendentale*, l'infinito sembra invece corrispondere a qualcosa che, pur non derivando dall'esperienza, è comunque strettamente legato alla sensibilità in quanto tale. Anche in questo caso, tuttavia, trattandosi dell'intuizione non di oggetti, ma della forma di qualunque oggettualità esperibile, nulla che derivi dall'esperienza può mai considerarsi equivalente a un'infinitezza attuale. Resta, tuttavia, molto complesso comprendere in che senso vi sia allora un'intuizione dell'infinito come “grandezza data” e se, in questo caso, si sia di fronte all'esperienza di un infinito attuale. Come già notato, si tratta di un passaggio tutt'altro che limpido della filosofia kantiana, su cui non a caso si sono soffermati diversi interpreti<sup>50</sup>. Non volendo qui entrare in tali questioni ermeneutiche, ci si può accontentare di notare che anche qualora le intuizioni di tali forme fossero intuizioni di infinitezze attuali, essendo loro negata una effettiva realtà oltre la sfera soggettiva, mancherebbe comunque una comprensione dell'attualità reale e oggettiva, e quindi anche assoluta dell'infinito. Tale comprensione sarebbe lasciata nelle misteriose braccia di dio e, eventualmente, a una qualche intuizione immediata che avverrebbe ai confini, o forse oltre, del misticismo, a un'intuizione, dunque, incapace di comprendere la propria verità. Forse l'infinito si potrebbe vivere, ma senza saperlo. Inol-

---

<sup>49</sup> A tale riguardo, si rimanda senz'altro a A. MORETTO, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Padova 1999.

<sup>50</sup> Si veda, in particolare, M. FICHANT, “L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée”. *La radicalité de l'esthétique*, Philosophie, 56 (1997), pp.20-48.

tre, se ad essere date come infinite sono le forme di spazio e tempo, essendo queste condizioni dell'esperienza e non potendosi certo ricavare da quest'ultima, si dovrebbe ritenere che l'infinito in esse contemplato equivale sostanzialmente a un'idea innata<sup>51</sup>.

9. La mancata comprensione della razionalità, dunque della comprensibilità e conoscibilità, dell'attualità dell'infinito è, come noto e come si è già sottolineato, l'accusa che Hegel rivolge a Kant e ad alcuni suoi immediati successori, in particolare Fichte e Jacobi. Per Hegel, infatti, l'infinito è 'tutta' la realtà e ogni esperienza, specularmente compresa, è un'esperienza dell'infinito. Certo, per il singolo spirito finito ciò può non apparire così, ma questo dipende dal fatto che, portando in sé la macchia della finitezza, il soggetto non riesce a comprendere che la propria più profonda e *reale* verità è lo spirito assoluto e infinito. Riprendendo in questo punto, con una risolutezza pari probabilmente a nessun altro prima e dopo di lui, la concezione cartesiana dell'infinito come positività prima da cui sola poter comprendere la determinatezza e la finitezza, Hegel si spinge anche oltre Cartesio. Quest'ultimo, infatti, ritiene che, sebbene l'idea dell'infinito sia un'idea chiara e distinta, la comprensione dell'infinito non sia affatto tale e resti, anzi, qualcosa di irraggiungibile per l'uomo<sup>52</sup>. Hegel, invece, sembra sostenere esattamente il contrario: la comprensione dell'infinito è la comprensione del processo stesso del dispiegamento dell'Idea dall'in sé, attraverso il per sé, all'in sé e per sé. L'idea *attuale* dell'infinito, ossia l'infinito *in atto*, è, dunque, tutt'altro che incomprendibile, almeno per chi accetti di non chiudersi nei

---

<sup>51</sup> Resterebbe, peraltro, da chiedersi se non sia possibile un'interpretazione forse un po' eretica, ma non per questo implausibile o del tutto illegittima, delle forme apriori di spazio e tempo come idee derivanti dalla riflessione. Tuttavia, se questo significasse, almeno per tali concetti, restare in nel quadro lockiano, risulterebbe pur sempre alquanto problematico capire in che senso attraverso la riflessione si possano grandezze infinite date.

<sup>52</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia Prima*, cit., Meditazione Terza, pp.741. Cfr. anche IBIDEM, Prime Risposte, particolarmente p.829: "l'infinito, in quanto infinito, non può essere in alcun modo compreso".

limiti dell'immediatezza del sentimento o nella ristrettezza delle determinazioni dell'intelletto<sup>53</sup>.

10. In base ai brevi rilievi fatti sin qua dovrebbe risultare chiaro perché, anche dopo l'articolata e almeno a un primo sguardo convincente teoria lockiana, Kant e Hegel possano ancora includere nelle proprie filosofie alcuni tratti fondamentali della concezione cartesiana dell'infinito. Locke e l'empirismo britannico non sembrano in grado di scalfire l'intuizione cartesiana secondo la quale l'infinito è un'idea positiva a cui non si può attribuire alcuna causa derivante dall'esperienza immediata o sensibile, né da quella riflessiva.

Riconsiderando schematicamente le riflessioni sull'idea di infinito derivanti da Cartesio, si può dire che si hanno sostanzialmente due vie che concorrono a sostenere la tesi d'attualità dell'infinito e che reggono all'urto della teoria lockiana:

a) la coscienza della finitezza rinvia per essenza a quella dell'infinito. Pertanto, nel sapersi come finito il soggetto è rinviato a un infinito. Questo non può però derivare dalla finitezza stessa, essendo quest'ultima la negazione di quello. Pertanto l'idea dell'infinito deve già da sempre essere presente nel soggetto finito, impresso in lui da una causa formale, ossia dall'infinito in atto, che lo 'marchia' come a lui legato, o chiamato, ma senza per questo offrirsi in un'esperienza effettivamente piena e adeguata<sup>54</sup>. Sebbene la certezza della realtà attuale dell'infinito sia data al soggetto in modo chiaro e distinto, l'infinito è per il soggetto finito attingibile solo mediatamente;

b) essendoci un'idea chiara e distinta dell'infinito, a questa deve corrispondere qualcosa (nei termini di Cartesio 'una causa formale'). Non potendo derivare né dai sensi esterni, né dal lavoro dell'immaginazione, né dalla riflessione, la quale anzi si lega per

---

<sup>53</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, quanto Hegel afferma al termine della *Scienza della logica*: "Essa [scil. l'idea assoluta] abbraccia quindi in sé quelle configurazioni della finità reale ed ideale, come pure quelle dell'infinità e santità, e le comprende e comprende se stessa" (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik III*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Vol.10, p.284 (*Scienza della logica*, cit., p.936).

<sup>54</sup> R. DESCARTES, *Meditazioni di Filosofia Prima*, cit., p.749.



essenza, come si è visto sulla via a), alla coscienza della propria finitezza, deve esserci una causa sovrasensibile e sovraindividuale dell'idea di infinito. Questa causa deve, inoltre, essere *in atto*. In caso contrario, infatti, essa non lascerebbe costantemente emergere nel soggetto la coscienza della propria finitezza<sup>55</sup>.

Si può dunque dire che sul percorso 'inaugurato' da Cartesio, l'infinito è un elemento che determina l'esperienza, ma non ne fa propriamente parte, non, quantomeno, come oggetto. Anche rispetto a Hegel, per il quale dire che non ci sia una vera e propria esperienza dell'infinito non sarebbe certo corretto, si deve affermare che nei limiti della coscienza finita non è possibile un'esperienza diretta dell'infinito. O, per meglio dire, questo può essere esperito solo nell'orizzonte che, svolgendo in una prospettiva 'finita' la via aperta da Cartesio, viene tracciato dalla filosofia critico-trascendentale kantiana. L'infinito può allora essere esperito o come idea regolatrice, e dunque sempre e solo come infinito *potenziale* — il che equivale a dire come “cattivo infinito” -, oppure come oggetto del sentimento immediato; in entrambi i casi si rimane vittime di un certo intellettualismo. L'esperienza del singolo soggetto finito è un'esperienza astratta, incapace di fondare l'idea dell'infinito, piuttosto da questa trascinato al proprio superamento. Il che significa che, anche nel quadro proposto da Hegel, a livello pre-concettuale o sensibile non è possibile la formazione dell'idea di infinito, proprio perché qualunque esperienza si ponga prima del concetto, o che, per meglio dire, non capisca l'unione intima di concetto e oggetto nell'idea speculativa assoluta, è finita, o, eventualmente, 'cattivamente' infinita. E lo è, appunto, sulla ba-

---

<sup>55</sup> IBIDEM, p.745sg. A queste due linee emergenti di argomentazione se ne potrebbe, poi, aggiungere una terza, più nettamente onto-teologica. Essa reca in sé una serie di speculazioni sulla perfezione dell'ente sommo e sulla necessità della sua esistenza che chiamano in causa altri aspetti, si potrebbe dire altre 'qualifiche', dell'ente divino oltre a quella di infinitezza. Ciò si situa chiaramente oltre i confini del presente lavoro. È, per altro, evidente che, qualora si riuscisse a scalfire l'argomentazione 'innatista' di Cartesio rispetto all'infinito l'intera sua metafisica rimarrebbe alquanto compromessa. Una tale operazione di demolizione critica, o eventualmente di rassodamento, della metafisica cartesiana non rientra, comunque, tra gli obiettivi del presente lavoro.

se di un'idea che è posta 'in sé' come primaria e che non *deriva* dall'esperienza.

11. La storia delle idee riguardanti l'infinito tra Cartesio e Hegel, così come nella storia precedente e seguente quel secolo e mezzo di storia del pensiero, è senza dubbio molto più ricca di nomi e riflessioni rispetto a quelle qui richiamate (in modo, peraltro, estremamente schematico e riduttivo). Nomi certo eminenti sono stati lasciati del tutto fuori dalle brevi considerazioni svolte. Si ritiene, tuttavia, che riguardo alla domanda relativa all'*origine* dell'idea di infinito, Cartesio da una parte e Locke dall'altra offrano i due paradigmi più chiari e più nettamente contrapposti, mentre gli altri autori menzionati aiutano prevalentemente a mettere in luce alcune questioni particolari che si legano sia all'origine che all'applicazione e alla portata dell'idea di infinito<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Salterà probabilmente all'occhio del lettore l'assenza e la mancata considerazione di un autore come Leibniz, la cui importanza per la storia culturale e in particolare scientifica dell'infinito è pressoché impossibile obliare o anche solo sottovalutare. È, tuttavia, legittimo ritenere che il pensiero di Leibniz non offre pressoché nulla di rilevante riguardo alla domanda che qui si è posta. Anche nei suoi *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, scritti, come noto, a mo' di dialogo fittizio con Locke e con le tesi da questi proposte nell'*Essay on Human Understanding*, riguardo all'idea di infinito Leibniz si limita a considerarla una delle nozioni che “viene dalla medesima fonte di quella delle verità necessarie” (G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, a cura di J. Brunschwig, Paris 1990, p.125 (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. it. S. Cariati, Milano 2011, p.136)). In Leibniz l'idea di infinito, per quanto centrale, non sembra avere lo stesso ruolo strategicamente fondamentale che ha nella 'edificazione' della metafisica cartesiana. Anzi, essendo in Leibniz fondamentalmente tutto contenuto nella monade, in fondo l'infinito non è più innato di tante altre idee. Sempre nei *Nouveaux Essais*, inoltre, sembra che l'idea di infinito sia una nozione sostanzialmente deduttiva, nel senso che vi si giunge per riflessione razionale e non tanto, come in Cartesio e poi in Kant e Hegel, per intuizione positiva originaria dalla quale poi deriva la coscienza della propria finitezza. Certo, per Leibniz una volta che la si è scoperta, è necessario ritenere che l'idea di infinito era già da sempre in noi; ma in questo essa non sembra differenziarsi particolarmente da alcuna altra idea matematica. Si può dunque sostenere che il più grande 'metafisico dell'infinito' che si possa trovare tra Cartesio e Hegel non offre particolari contributi riguardo al dibattito relativo all'origine dell'idea di infinito né, tantomeno, che offra una nuova prospettiva al riguardo. L'infinito ha certo un

In questo senso, quello cui mira la breve panoramica proposta in questa introduzione di alcune posizioni esemplari rintracciabili tra Cartesio e Hegel, passando per l'empirismo britannico e Kant, si esaurisce nella delineazione di un quadro di massima all'interno del quale comprendere in che modo a partire dalla fenomenologia husserliana sia possibile offrire un contributo originale rispetto al dibattito sull'origine dell'idea di infinito e rispetto

---

valore cruciale nel sistema metafisico, oltre che scientifico, leibniziano, ma come si giunga ad averla non è particolarmente indagato da Leibniz. In generale, per un'ottima contestualizzazione storica e un inquadramento teoretico della riflessione e delle teorie di Leibniz sull'infinito, cfr. E. PASINI, *Il reale e l'immaginario. La fondazione del calcolo infinitesimale nel pensiero di Leibniz*, Torino 1993.

Su una lunghezza d'onda almeno in parte simile a quella di Leibniz sembra muoversi un altro autore di estrema importanza per la riflessione filosofica sull'infinito, ossia Bernard Bolzano, il quale è riconosciuto esplicitamente da Husserl quale decisivo per la formazione del pensiero fenomenologico (cfr., e.g. HUA XVIII, pp.227sgg.; HUA XXII, pp.152sgg.). Si deve, però, rilevare che il suo celebre testo *I paradossi dell'infinito* non è di particolare utilità per la questione dell'origine dell'idea di infinito. Soprattutto, la teoria di Bolzano di una sorta di regno delle "proposizioni e verità in sé" implica che dell'infinito si possa parlare come qualcosa di dato, dunque in atto (cfr. B. BOLZANO, *Die Paradoxien des Unendlichen*, a cura di F. Prihonský, Leipzig 1851, §25) ma non *perceptio*: "die Frage, ob etwas endlich oder unendlich sei, gewiß nicht davon abhängen, ob der in Rede stehende Gegenstand eine Größe besitze, die wir noch wahrzunehmen (etwa zu überschauen oder nicht zu überschauen) vermögen" (IBIDEM, §12). Come dovrebbe divenire chiaro già nel primo capitolo del presente lavoro, la prospettiva husserliana non può propriamente accettare una tale posizione. Ovvero, se da una parte l'elaborazione 'matematica' dell'infinito può senza dubbio essere riconosciuta come sensata e legittima, non è possibile parlare di effettiva conoscenza di ciò che è inteso se non nel momento in cui è anche intuito "così come è inteso". Inoltre, la concezione di Bolzano di un regno di "proposizioni e verità in sé" lascia sostanzialmente irrisolta la questione dell'origine delle proposizioni, ossia delle idee, anzi, sembra quasi escluderla come domanda propriamente affrontabile. Ad ogni modo, senza potere né volere qui entrare nelle complesse questioni ermeneutiche che pongono gli scritti bolzani, quello che è legittimo affermare nei limiti del presente studio è che dai *Paradoxien des Unendlichen* non emerge nessuna ricostruzione o genealogia dell'idea dell'infinito *a partire dall'esperienza*. Lo stesso infinito riconosciuto come 'in atto' al succitato §25 di tale opera riguarda innanzitutto Dio e sembra che l'effettiva esistenza, ossia l'attualità, di infiniti enti dipenda in ultima istanza dalla volontà divina. Se ci si ritrovi così in una prospettiva più o meno cartesiana, o piuttosto leibniziana, è questione che qui non si intende approfondire.

alla legittimità della sua applicazione all'esperienza e alla conoscenza.

Da quanto si è detto, all'empirismo non riuscirebbe di offrire una versione di genesi empirica dell'idea di infinito veramente capace di confutare fino in fondo la teoria cartesiana. La forza della proposta di Cartesio deriva dal fatto che egli prende assolutamente sul serio la 'presenza' di un'idea chiara e distinta, dunque positiva, dell'infinito nella mente umana, un'idea di cui, proprio per il suo carattere di positività, nessuna esperienza empirica sembra poter rendere ragione. L'empirismo non è stato in grado di mostrare fenomeni che giustificassero tale presenza. Piuttosto, esso ha ricondotto tale idea pressoché immediatamente al processo di formazione numerica, senza così comprendere appieno le ragioni addotte da Cartesio a sostegno dell'innatezza dell'idea di infinito e, soprattutto, della sua primarietà rispetto a quella del finito<sup>57</sup>. Dall'altra parte, è necessario evidenziare che il rifiuto espresso da Cartesio nei confronti dell'ipotesi che l'idea di infinito derivi dalla composizione di più idee, rifiuto sostanzialmente ribadito da Kant e Hegel, è riferibile solo all'ipotesi di una composizione senza fine per via immaginativa di porzioni di grandezza sempre maggiori, dunque a una composizione di idee derivanti dalla sensibilità esterna, ed è forse solo per una tale idea composta che il rifiuto può considerarsi motivato e sensato. Con la sola parziale eccezione di quanto si è visto affermare, ma non propriamente sviluppare, da Kant nell'*Estetica trascendentale* a proposito di spazio e tempo come 'grandezze infinite date', nessuno dei tre autori anti-empiristi appena menzionati prende però in sufficiente considerazione che l'idea di infinito derivi dalla combinazione di un'idea della sensibilità esterna e di un'idea della riflessione. Ma è proprio questa la concezione che sembra doversi trarre da Locke. Inoltre,

---

<sup>57</sup> Fare i conti con la teoria cartesiana dell'idea dell'infinito significa fare i conti con quello che il già citato Koyré così ha efficacemente espresso: “[L]a scoperta intellettuale dell'infinito, è sempre vera. Ed è vero che il pensiero implica l'infinito, è vero che il pensiero finito non può essere colto, né può essere compreso se non partendo da un'idea infinita. È vero che il pensiero è libero e autonomo” (A. KOYRÉ, *Lezioni su Cartesio*, cit., p.86).

come si è già anticipato, proprio questa è la posizione cui si può giungere in una prospettiva fenomenologico-husserliana.

Questo studio intende, dunque, mostrare come grazie al contributo della filosofia fenomenologica di Husserl, e in particolare sulla base della sua fenomenologia della conoscenza e della percezione, sia possibile contrastare la teoria cartesiana senza cadere nelle aporie dell'empirismo. Uno dei difetti fondamentali di quest'ultimo riguarda la mancata chiarificazione del valore oggettivo delle idee della riflessione. Proprio questa, non a caso, è una delle questioni su cui Husserl si è particolarmente concentrato durante il periodo di elaborazione e fondazione della propria proposta di filosofia fenomenologica, ossia nella scrittura, nonché nella riscrittura, delle *Ricerche logiche*. Come noto, con l'elaborazione dell'intuizione categoriale Husserl intende superare i limiti dell'empirismo, limiti che fungono sostanzialmente come argini che fanno confluire pressoché inevitabilmente l'empirismo verso lo psicologismo, il quale per Husserl è sostanzialmente sinonimo di relativismo e, in ultima istanza, di scetticismo. In sostanza, si tratta di comprendere come il categoriale non abbia valore meramente 'psicologico', senza cadere però neppure in un ingenuo realismo delle categorie. Come si vedrà, per Husserl la 'visione categoriale' ha come propria condizione una certa elaborazione intellettuale dell'esperienza, ma questo non deve significare che quanto viene intuito categorialmente non abbia validità rispetto al mondo 'sensibile' e sia un fatto puramente 'mentale'.

Il percorso di pensiero esposto in questo lavoro intende mantenersi entro i limiti e sviluppare le indicazioni che Husserl ha tentato di dare all'impresa filosofico-scientifica chiamata fenomenologia, specialmente per quanto riguarda il metodo di chiarificazione dei concetti e del loro rapporto con l'esperienza antepredicativa. Non si tenterà di ricostruire una teoria husserliana dell'infinito, teoria che, peraltro, è quasi totalmente assente nell'opera di Husserl<sup>58</sup>. Sebbene ci si inoltrerà anche in disquisizione ai

---

<sup>58</sup> A questo proposito, Carola Barbero ha insistito sul valore *operativo* del concetto di infinito nell'opera di Husserl: cfr. C. BARBERO, *Il problema dell'infinito nella fenomenologia di Husserl*, Rivista di Estetica, 15 (2000), pp.128-170. L'articolo

limiti della filologia relativamente ad alcune questioni del pensiero di Husserl, in generale lo studio che qui si presenta non intende essere una 'fedele' riproduzione delle idee husserliane. Piuttosto si cercherà di comprendere come si possa rendere conto dell'infinito entro il quadro della teoria della conoscenza e dell'esperienza percettiva che si può trarre dalla sua opera, sviluppando alcune idee che nei suoi scritti emergono ed alcune direzioni di pensiero e riflessione che dal complesso della sua proposta fenomenologica si possono derivare. Se alcune affermazioni di Husserl riguardo all'infinito dovessero poi risultare in contraddizione con tale quadro, o comunque non pienamente accettabili o comprensibili al suo interno, si dovrà tentare di vedere se esso è ampliabile in modo tale da poterne dar ragione o se, semplicemente, saranno da considerarsi affermazioni infondate.

---

di Barbero è sicuramente uno dei pochi tentativi apparsi fino a oggi che affrontano il concetto di infinito nel complesso del pensiero di Husserl. La prospettiva di Barbero, tuttavia, non considera il problema che ha posto Cartesio rispetto all'origine extra-esperienziale dell'idea di infinito. Limitandosi al suo valore operativo, non viene spiegato *come sia possibile* che si l'idea di qualcosa che, *per come è inteso*, non può mai essere stato oggetto d'esperienza, né mai lo potrà essere. Barbero, a tal proposito, riprende la distinzione di Bolzano tra contraddittorio e paradossale, ma in questo modo non risponde alla domanda relativa all'origine dell'idea.

Un altro articolo dedicato all'infinito in Husserl è quello di Carlo Ierna: cfr. C. IERNA, *Husserl and the Infinite*, Studia Phaenomenologica, III (2003), pp.179-94. Ierna si concentra pressoché esclusivamente sul primo Husserl e sulla soluzione che egli tenta di dare dell'idea di infinito nel quadro della *Filosofia dell'aritmetica*. L'articolo di Ierna, oltre a essere una precisa ricostruzione di questo - pressoché unico - trattamento diretto del problema da parte di Husserl, è anche una preziosa fonte per quanto riguarda i riferimenti scientifici e culturali all'interno dei quali Husserl sviluppa tali teorie. Neppure Ierna, tuttavia, affronta la questione 'cartesiana' della necessità che un'idea chiara e distinta di qualcosa implica l'esistenza *in atto* di tale cosa. La soluzione del primo Husserl — in parte, ripetuta da Husserl anche in *Logica formale e trascendentale* —, che consiste sostanzialmente nel ricondurre l'infinito a un'idea che si giunge ad avere tramite la produzione simbolica di numeri, risulta a tal proposito insufficiente. Per poter offrire una vera risposta alla teoria cartesiana, essa necessita, come si vedrà, della chiarificazione del valore oggettivo delle idee della riflessione, chiarificazione che avviene, come si vedrà, attraverso la teoria della *rappresentanza categoriale*: cfr. *infra* §§4.1. e 10.

Per raggiungere questo obiettivo si dovrà, innanzitutto, delineare la teoria della conoscenza che si può derivare dagli scritti husserliani. Dopo aver messo in luce cosa significhi conoscenza e quali siano i tratti peculiari del complesso degli atti signitivi e dei vissuti sensibili che la caratterizzano, si svolgerà una disamina di uno dei fattori determinanti ed essenziali di tale dinamica, vale a dire l'esperienza sensibile, o percettiva. In particolare, ci si concentrerà sull'esperienza spaziale, intendendo con ciò sia l'esperienza dello spazio in quanto tale, sia degli oggetti spazialmente estesi, ossia delle 'cose' (*Dinge*). Come si vedrà, nel quadro fenomenologico husserliano, che a questo riguardo può ritenersi in linea di continuità rispetto al criticismo di Kant, non è possibile parlare di conoscenza se non vi è un riscontro almeno parzialmente sensibile di quanto si crede, si pensa o si afferma.

L'infinito è sostanzialmente da considerarsi come un attributo, ovverosia un aggettivo, atto a esprimere un particolare modo di intuire determinati 'oggetti' dell'esperienza sensibile come articolati secondo una modalità che non lascia intuire alcuna 'fine' in quanto intenzionato. Questo, tuttavia, può avvenire in diversi modi, in quanto questa mancanza di fine, come si vedrà, può significare sia una qualifica relativa alla grandezza e alla misura (l'infinito come immensità o incommensurabilità) di quanto intenzionato, sia una relativa alla incompletezza o indefinitezza della conoscenza o del conosciuto. Solo attraverso l'analisi dell'esperienza percettiva in generale e delle dinamiche esperienziali che si legano ad essa sarà possibile comprendere:

1) quali fenomeni possano fungere da 'modello' antepredicativo dell'infinito;

2) se e come intenzioni linguistico-concettuali, dunque pensieri, enunciati e teorie che rechino al proprio interno predicazioni d'infinito, possano risultare sensate, ossia in accordo con qualche esperienza *almeno* possibile.

Si giungerà, così, all'ultimo capitolo del lavoro, nel quale, sulla base di quanto enucleato nei capitoli precedenti e a partire da alcune analisi di Husserl e di suoi interpreti, si analizzeranno specifici fenomeni e dinamiche esperienziali che sembrano offrire un

accesso 'intuitivo' all'infinito o che risultano decisivi per il processo di costituzione della sua idea\*.

---

\* Il presente lavoro è frutto di ricerche che ho avuto la possibilità di svolgere negli ultimi cinque anni presso l'Archivio-Husserl di Colonia, anche grazie a uno *Stipendium* della Fritz-Thyssen Stiftung, cui qui esprimo la mia riconoscenza, e presso la Scuola di Dottorato in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova. Desidero ringraziare i proff. Giangiorgio Pasqualotto, Luca Illetterati, Ugo Ugazio e Dieter Lohmar per avermi costantemente incoraggiato e consigliato. Ai proff. Paolo Spinicci e Vittorio De Palma vorrei qui esprimere la mia più sincera gratitudine rispettivamente per aver letto e criticamente commentato una prima versione del lavoro e per i preziosi consigli offertimi durante la fase di revisione dello stesso. La mia riconoscenza va altresì al prof. László Tengelyi. È anche a partire da alcune sue lezioni e in seguito alle interminabili discussioni a cui egli si è sempre generosamente prestato, che sono nate in me le prime 'intenzioni' relativamente a una ricerca sull'infinito nell'ottica husserliana. Le tesi e le conclusioni che qui presento spero possano rispecchiare la fecondità del disaccordo che ha caratterizzato i nostri colloqui e fungano come base per nuove, fruttuose dispute. Ringrazio, inoltre, la Direzione e la Redazione di "Verifiche" per aver accolto questo testo nella propria collana "Pubblicazioni di Verifiche" e il direttore dell'Archivio-Husserl di Lovanio, prof. Ullrich Melle, per il permesso accordatomi di riportare citazioni da manoscritti husserliani inediti.

Tanto durante le ricerche preparatorie che durante la stesura di questo libro ho potuto beneficiare del confronto con molti colleghi nonché amici. Ringrazio 'collettivamente' tutti coloro coi quali ho avuto modo di intrattenermi in questi anni in modo variamente filosofico-conviviale tra Italia e Germania. Un particolare debito di riconoscenza mi lega a Michela Summa, che ha pazientemente letto e discusso una versione precedente di questo lavoro e ha contribuito in modo sostanziale a correggerlo e migliorarlo. Alice Pugliese ha letto parti del lavoro e mi ha aiutato a portarle a una forma leggibile, nonché, spero, sensata: anche a lei rivolgo un grazie di cuore.

I ringraziamenti finali li rivolgo a Guido Turus, Raffaella Maioni e Benedetta Bisol per la straordinaria ospitalità che hanno offerto a diverse fasi di elaborazione di questo studio.