

# VIRTÙ, LEGGE E FIORITURA UMANA

Saggi in onore di Angelo Campodonico

a cura di

Simona Langella, Maria Silvia Vaccarezza e Michel Croce

Il volume è stato realizzato con il contributo di Antichità, Filosofia e Storia (DAFIST)  
dell'Università degli Studi di Genova.

MIMESIS EDIZIONI (Milano — Udine)  
www.mimesisedizioni.it  
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 762  
Isbn: 9788857583709

© 2022 — MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 — 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

## INDICE

INTRODUZIONE	11
OPERE DI ANGELO CAMPODONICO	15
TABULA GRATULATORIA	21
PARTE I	
ETICA DELLE VIRTÙ E DINTORNI	
Questioni inesplorate sulle virtù nella dottrina morale di san Tommaso d'Aquino di <i>G. Abbà</i>	25
Diritti fondamentali e legge di natura di <i>F. Botturi</i>	37
L'esemplare morale nella sua antica complessità: Aristotele di <i>E. Cattanei</i>	51
Amicizia e compercezione dell'esistenza in Aristotele di <i>G. Cunico</i>	65
Inclinazioni e azione umana di <i>G. De Anna</i>	81
L'etica della felicità nei suoi limiti di <i>R. Fanciullacci</i>	93
Reason and Being, Precepts and Good in Thomas Aquinas's Understanding of The Natural Law di <i>K. L. Flannery</i>	119

Eros, Friendship, and Flourishing: Ancient and Modern Musings di <i>K. Kristjánsson</i>	129
Con gli occhi dell'umanità: L'eredità di Aristotele nella filosofia di A. Sen di <i>F. Manti</i>	141
La relación de la virtud moral con el placer: El comentario de Aspasio a EN II, 3 di <i>M. Mauri</i>	153
L'armonizzazione del desiderio per la fioritura umana di <i>J. A. Mercado e P. Valenzuela</i>	165
La triade virtuosa di saggezza-speranza-forzezza nella malattia di <i>C. Navarini</i>	177
Buone pratiche di cura. Dalla Care Ethics ad una Virtue Care Ethics delle pratiche sanitarie di <i>E. Ricci</i>	205
Nature and Desire in Neo-Aristotelian Ethical Naturalism di <i>N. Snow</i>	217
Intorno alla felicità di <i>C. Vigna</i>	231
PARTE II	
QUESTIONI DI FILOSOFIA MORALE E DELLA RELIGIONE	
Il paradosso dell'Antropocene: beni collettivi e bene comune di <i>L. Alici</i>	239
Il cinturino bianco e blu. Appunti di filosofia della religione a partire da un saggio di Angelo Campodonico di <i>A. Barzaghi</i>	251
"Ewigkeit in der Zeit". Etica e cifre della Trascendenza in Karl Jaspers di <i>R. Celada Ballanti</i>	265

Etica, comunicazione e internet di <i>M. De Caro</i>	275
Per un nuovo modello di etica nell'età delle tecnologie di <i>A. Fabris</i>	285
Kant e il confronto sul "summum bonum" di <i>L. Fornesu</i>	297
Etica del furto. Sul rubare per fame di <i>P. Gomarasca</i>	311
María Zambrano: heterogeneidad y unidad del ser di <i>S. Langella</i>	323
Pasquale Galluppi intorno alla libertà di stampa ed al matrimonio civile di <i>L. Malusa</i>	337
Futuro dell'umanità, futuro della natura. La responsabilità in Hans Jonas di <i>F. Miano</i>	357
Un'esperienza molteplice del bene: fra percezione e pratica del valore morale di <i>P. Monti</i>	373
Respect as A Virtue di <i>R. Mordacci</i>	387
La struttura affettiva della fiducia di <i>A. Niccoli</i>	399
Finito e infinito nei <i>Pensieri</i> di Pascal di <i>P. Pagani</i>	417
Di nuovo <i>Gerusalemme</i> ed <i>Atene</i> . La "Grande Divisione" sub specie historiae. Un'ipotesi di lavoro di <i>D. Rolando</i>	441

La speranza e l'albeggiare del davanti-a-noi di <i>G. Samek Lodovici</i>	453
When your Dictionary Matters. G.E. Moore on the Possibility of a Discourse on Good di <i>D. Simoncelli</i>	467
Una virtù teoretica: dare parola all'essere. Dialogo con Angelo Campodonico nel confronto con Carlo Arata di <i>F. Totaro</i>	479
Newman e l'idea di cultura di <i>L. F. Tuninetti</i>	495
POSTFAZIONE di <i>Angelo Campodonico</i>	507

*Sow an act, reap a habit;  
sow a habit, reap a character;  
sow a character, reap a destiny.*

Proverbio inglese

PAOLO PAGANI

Università Ca' Foscari, Venezia

## FINITO E INFINITO NEI *PENSIERI* DI PASCAL<sup>1</sup>

Se è vero che — secondo Pascal — il pensiero istituisce l'uomo nella sua grandezza, è anche vero che esso — proprio in quanto partecipa dell'infinito — evidenzia la pochezza dell'uomo nella immensità cosmica. “Che cos'è un uomo nell'infinito?” (cfr. fr. 84); “quanti reami ci ignorano” (cfr. fr. 90).

Si noti, al riguardo, che lo smarrimento o sperdutezza cui Pascal allude non è la “gettatezza” cui invece fa riferimento certo linguaggio di matrice “gnostica”. La seconda, ha come sua implicazione l'insensatezza di una realtà che si intende o prodotta per sbaglio (secondo i moduli demiurgici della mitologia gnostica) o prodottasi al di fuori di un regime di creazione; la prima no.

Leggiamo al fr. 88:

Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che la precede e la segue, il piccolo spazio che riempio e che vedo, inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che mi ignorano, io mi spavento e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non vi è motivo perché qui piuttosto che là, perché ora piuttosto che allora. Chi mi ci ha messo. Per ordine e per opera di chi mi è stato destinato questo luogo e questo tempo? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis.*<sup>2</sup>

1 Il testo pascaliano sarà da noi citato secondo la numerazione della edizione Chevalier. La traduzione dei brani (che pure terrà conto della traduzione di R. Tapella all'interno della curatela di A. Bausola per le edizioni Rusconi e Bompiani) sarà a cura nostra.

2 La citazione in latino (“come la memoria dell'ospite di un solo giorno, che poi se ne va”) è tratta dalla *Vulgata* latina della *Bibbia* (cfr. Sap. 5, 14).

### 1. L'immensità fisica come segno dell'infinito.

1.1. Il mondo fisico — si tratti del macrocosmo o del microcosmo —, pur non essendo infinito, è immenso: consente cioè, rispettivamente, un *progressus* o un *regressus ad indefinitum*<sup>3</sup>, che richiama simbolicamente l'infinito. L'essere umano, così, coglie la propria proporzione fisica rispetto al macrocosmo, vedendosi simbolicamente come un "nulla" rispetto a quello; e, d'altra parte, sa di contenere fisicamente in sé dei microcosmi, rispetto ai quali è lui simbolicamente a fungere da "infinito", e loro a fungere da "nulla" — nel senso che, rispetto agli infinitesimi "abitatori" di tali microcosmi, l'intero della figura umana apparirà a sua volta come un macrocosmo.

1.2. Quanto a tali "abitatori" — che sono ultimamente gli atomi —, Pascal sembra non averne la concezione più diffusa ai suoi tempi: quella galileiana, riproposta in Francia da Pierre Gassendi (*De vita et moribus Epicuri*, 1647), che li intendeva come particelle di massa indivisibile, sul modello greco antico<sup>4</sup>. Pascal, piuttosto, parla della realtà dotata di massa come di un *continuum* divisibile *ad indefinitum*.

Leggiamo al fr. 84:

Voglio fargli vedere [all'uomo] lì dentro [cioè, dentro lui stesso] un nuovo abisso. Voglio dipingergli non solamente l'universo visibile, ma quell'immensità della natura che si può concepire, nell'ambito di quello scorcio d'atomo. Vi scorga un'infinità di universi, di cui ciascuno ha il suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra, nelle stesse proporzioni del mondo visibile: in questa terra animali, e alla fine acari [...]. Chi non si stupisce infatti che il nostro corpo, che poco fa non era percettibile nell'universo, impercettibile esso stesso in seno al tutto, sia ora un colosso, un mondo, o piuttosto un tutto, in confronto al nulla, a cui non si può arrivare? Chi si considererà in tal modo si sgombererà di se stesso e, considerandosi sospeso, nella massa che la natura gli ha dato, tra questi due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà alla vista di tali meraviglie; e credo che, mutandosi la sua curiosità in ammirazione, sarà disposto più a contemplarle in silenzio che ad indagarle con presunzione.

3 Dove *indefinitum* indica il potenzialmente infinito, e non l'attualmente infinito.

4 Sull'atomismo galileiano, si veda: W.R. Shea, *Atomismo galileiano*, in "Acta Philosophica", vol. 10, fasc. 2, pp. 257-272.

L'immensamente piccolo viene dunque descritto da Pascal, non nei termini dell'atomo galileiano (o democriteo), ma piuttosto come un mini-universo planetario, come sarà nella prima metà del XX secolo l'atomo di Rutherford. "Chiamiamo punto indivisibile quello al di là del quale i nostri sensi non percepiscono più nulla, benché sia divisibile all'infinito e per sua natura" (cfr. fr. 84). Questo "punto indivisibile" — l'atomo<sup>5</sup> — è dunque inteso da Pascal come divisibile all'infinito — secondo una concezione più vicina alla mentalità del Novecento che a quella del Seicento.

1.3. In questi accenni pascaliani sembra esserci la presenza di Agostino. In *De Civitate Dei* XII, 18 cogliamo un'idea del cosmo come qualcosa di esplorabile all'infinito, ma non di attualmente infinito. Ne viene l'ipotesi di un *progressus ad indefinitum*, che non presuppone l'esistenza di un infinito di estensione ("*omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est*": ogni infinità — spaziale o temporale — è, in qualche ineffabile modo, limitata, ovvero ricompresa, da Dio).

Scrivendo a Nebridio, Agostino riprende il III Libro della *Fisica* di Aristotele, e afferma che "in natura" ogni grandezza sensibile è divisibile all'infinito, anche se non può accrescersi all'infinito. Reciprocamente, il numero può accrescersi all'infinito, ma non diminuire all'infinito<sup>6</sup>: nel dividerlo si arriva infatti a una unità indivisibile, o "monade" (grandezza numerica elementare, non coincidente per altro con il numero 1)<sup>7</sup>.

1.4. La relativa nullità dell'uomo in relazione all'immensità del macrocosmo è a sua volta simbolica della condizione creaturale, che è intermedia tra il positivo e il negativo. Tale *status* intermedio è classicamente connotato come "contingenza". La realtà contingente è autenticamente sussistente, eppure sospesa sul non essere (*vertibile in nihilum*): si badi, non sul non essere assoluto (che per sua essenza non può essere ipotizzato sussistere), ma sul proprio relativo non essere. In altre parole, il contingente è ciò che non è alcunché, al netto dell'Atto creatore che lo fa sussistere.

Leggiamo:

5 La parola greca *atomon* deriva, appunto, dal verbo *temno* (divido), preceduto dalla negazione dell'alpha privativo.

6 Il numero cresce in proporzione del progredire della divisione.

7 Cfr. Agostino, *Epistola III*, 2.

Che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto con l'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, il termine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile. Egli egualmente incapace di scorgere il nulla, da cui è tratto, e l'infinito in cui è inghiottito. [...] Tutte le cose sono uscite dal nulla e condotte fino all'infinito. Chi scoprirà tali meravigliosi processi? L'autore di tali meraviglie le comprende. Nessun altro lo può fare (cfr. fr. 84).

Qui Pascal non affronta criticamente lo statuto dell'*ex nihilo* creaturale. Esso è comunque — secondo la metafisica scolastica e prima ancora patristica — il  *nihil rei productae* , e non certo il nulla assoluto (il che implicherebbe contraddizione). Ciò che a Pascal sembra interessare è piuttosto lo statuto della realtà contingente, che si può esprimere come “possibilità bilaterale”<sup>8</sup>. Ora, la bilateralità in questione è, immediatamente, una duplicità nell'esclusione. Il contingente, infatti, esclude da sé sia l'impossibile sia il necessario. Se non che, tale bilateralità ne implicita un'altra, non meno rilevante: quella che vige tra il contingente e la sua possibile alternativa nell'accadere. In sostanza, qualcosa è contingente quando la sua possibilità ad accadere non esclude la possibilità a non accadere (la possibilità di *p* si congiunge alla possibilità di *non-p*).

1.5. L'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo — il massimo e il minimo — si toccano e si riuniscono nel principio di tutto. “Queste estremità si toccano e si riuniscono a forza d'essersi allontanate, e si ritrovano in Dio e in Dio soltanto” (cfr. fr. 84).

Precedenti di questa affermazione pascaliana sono Agostino e Cusano. Agostino, scrivendo a Nebridio, parla della monade semplicissima come di qualcosa di non divisibile ma anche di non accrescibile: un minimo-massimo<sup>9</sup>. Mille anni dopo, Cusano — nel *De docta ignorantia* — afferma che il cosmo non può essere né finito (infatti non può ammettere una esternalità) né infinito (in obbedienza alla esclusione aristotelico-scolastica di un infinito di estensione che si dia *totum simul*): il cosmo cusano ha come circonferenza e come centro Dio stesso<sup>10</sup>.

8 Cfr. J.L. Gardies, *Essai sur la logique des modalités*, Puf, Paris 1979.

9 Cfr. Agostino, *Epistola III*, 2.

10 Inoltre, per Cusano gli estremi opposti coincidono se condotti a un grado infinito. Dio è in tal senso sommamente piccolo e sommamente grande. Più

## 2. L'originarietà della nozione di infinito.

L'uomo, in relazione all'infinito — che l'immensità simbolicamente esprime —, si sa finito.

2.1. Ora, il finito è disomogeneo rispetto all'infinito. Lo attesta il fatto che non si può raggiungere l'infinito, nemmeno un infinito quantitativo, sommando o moltiplicando finiti.

Poiché questo luogo di mezzo che ci è toccato in sorte è sempre lontano dagli estremi, che cosa importa che un [essere] abbia un po' più di intelligenza delle cose? Se ne ha, egli le intende un po' più dall'alto. Non è sempre infinitamente lontano dalla meta, e la durata della nostra vita non è egualmente infima, rispetto all'eternità, anche se dura dieci anni in più? (cfr. fr. 84).

La sproporzione radicale tra finito e infinito fa sì che due finiti, pur molto diversi tra loro quanto a peso assiologico — se considerati in relazione diadica —, considerati in relazione triadica, cioè riferiti a un infinito assiologico, finiscano per risultare tra loro indifferenti: indifferenti assiologicamente, s'intende, anche se non moralmente. Questo — osserviamo noi — è, in fondo, quanto capita ai beni finiti quando vengono considerati dal libero arbitrio, il quale appunto li riferisce a un orizzonte trascendentale di bene, rispetto alla cui idealità risultano tutti assiologicamente equidistanti: infatti i finiti sono tutti infinitamente distanti dall'infinito.

2.2. La irriducibilità noetica dell'infinito al finito, e l'antecedenza del primo rispetto al secondo, erano state ben rimarcate da Cartesio — quindici anni prima dei *Pensieri* — nelle *Meditazioni metafisiche* (III, § 8)<sup>11</sup>. Qui leggiamo:

Non debbo credere che il mio concetto dell'infinito sia non una idea vera e propria, ma soltanto la negazione del finito, allo stesso modo che intendo il riposo e le tenebre per negazione del movimento e della luce; ché anzi vedo chiaramente che c'è maggiore realtà nella sostanza infinita che in quella finita, e che perciò il concetto di infinito precede

in generale, per Cusano, nell'infinito matematico abbiamo un laboratorio in cui si può “vedere” all'opera la *coincidentia oppositorum*: il curvilineo e il rettilineo, ad esempio, combaciano nel cerchio massimo (dove la circonferenza coincide col diametro). (Cfr. Cusano, *De Docta Ignorantia*, I, 13).

11 Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di P. Serini, Mondadori, Milano 1958.

in me quello di finito; cioè l'idea di Dio [precede] quella di me stesso. Infatti, come potrei sapere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono perfetto, se non avessi l'idea di un essere più perfetto del mio, dal paragone col quale riconosco appunto che qualcosa mi manca? [...] E ciò non cessa di essere vero per il fatto che io non comprendo l'infinito e che in Dio vi sono innumerevoli attributi che non posso intendere, né, forse, in alcun modo afferrare col mio pensiero; giacché è proprio dall'essenza stessa dell'infinito, che io, in quanto sono un essere finito, non possa comprenderlo.

2.3. Ciò che Cartesio — prima di Pascal — sostiene è che l'infinito è un contenuto semantico che non si può ottenere per togliendo di limiti dal finito. Perché questo potesse avvenire, occorrerebbe che dal finito si togliesse non un certo limite, o un certo tipo di limiti, bensì ogni possibile limite. Ma dire "ogni possibile" implica già la riferibilità del finito a una certa infinità quantitativa (sia pure quella delle tipologie dei suoi limiti possibili), attestando così implicitamente l'originarietà del significato in questione.

In sintesi: (1) se moltiplico finiti, ottengo finiti; (2) se tolgo limiti al finito, li posso togliere (a) o *secundum quid* — ad esempio, in senso spaziale o temporale (e comunque, all'infinito); (b) o *totaliter* — cioè in ogni senso possibile (e anche qui, all'infinito).

Ora, nel caso (a) potrò ottenere un infinito *secundum quid* — ad esempio, un infinito dimensionale (di lunghezza, di altezza, e così via) -, frutto di una ideale dilatazione, che vada però in direzione di un *telos* infinito (che l'operazione è costretta a presupporre). Nel caso (b) otterrò per ipotesi l'idea di un infinito di perfezione ma, a maggior ragione, presupponendolo semanticamente all'operazione.

2.4. Ora, il caso (a), sopra considerato, è quello che — a ben vedere — produce quel tipo di infinità "potenziale" che già il mondo antico ben conosceva. Ma può farlo solo procedendo "all'infinito", cioè solo assumendo già, come ideale regolativo dell'operazione, un significato non potenziale di "infinito". C'è dunque un tipo di infinito che — essendo a noi originariamente presente — ci consente di compiere operazioni produttive di infiniti di tipo potenziale. Operazioni, queste, che si possono anche sintetizzare in formule generatrici.

Anzi, gli infiniti potenziali — i cui sviluppi ci sono noti solo in forme parziali (quindi finite) e accrescibili — ci sono noti, nel loro

complesso, proprio attraverso ragioni generatrici, che possono avere o la natura di un algoritmo, o la natura di un gruppo di assiomi descrittivi di una serie.

Un esempio del primo tipo può essere quello di una "serie geometrica" quale:  $a_n = a_{n-1} \cdot q$ ; dove ogni valore della serie è dato dal valore precedente moltiplicato per la "ragione"  $q$ .

Un esempio del secondo tipo può essere dato dagli "assiomi di Peano", che sono la prima formulazione compiuta del criterio di costruzione della serie dei "numeri naturali".

### 3. Dov'è l'infinito.

3.1. Pascal non considera il cosmo come una realtà infinita; in generale non è infinita, per lui, la realtà fisica, che pure può mimare l'infinito. L'infinito ci è noto invece nell'ambito matematico<sup>12</sup>: "non che nulla, in tale realtà [fisica], che sia infinito ed eterno, ma questi esseri finiti si moltiplicano in modo indefinito. Così non c'è, a me sembra, che il numero che li moltiplica che sia infinito" (cfr. fr. 128).

3.2. Quell'infinito di perfezione che è Dio, può essere mimato attraverso una immagine fisico-geometrica idealizzata. "Credete che sia possibile che Dio sia infinito, senza parti? — Sì. — Voglio dunque farvi vedere una cosa infinita e indivisibile: è un punto che si muove ovunque con una velocità infinita; perché è uno in tutti i luoghi ed è tutto intero in ogni posizione" (cfr. fr. 444). "Il movimento infinito, il punto che riempie tutto, il momento di riposo; infinito senza quantità, indivisibile e infinito" (fr. 245).

L'immagine della monade luminosa, che è simultaneamente in ogni dove, è di origine neoplatonica. Dio è così rappresentato come una non-estensione che copre simultaneamente ogni estensione — con la velocità "istantanea" della luce. Qui Dio stesso è presentato da Pascal — agostinianamente e cusanianamente — come una "contrarietà": assolutamente quieto e infinitamente mobile, assolutamente inesteso ed infinitamente esteso.

<sup>12</sup> Si pensi emblematicamente al fr. 451 dei *Pensieri*, dove Pascal propone l'argomento del *pari*, coinvolgendo nel calcolo della "speranza matematica" un valore — appunto — infinito.

3.3. Ciò che vale per l'infinito matematico, vale a maggior ragione per l'infinito di perfezione: l'unità che gli si aggiunga, non lo può accrescere. La disomogeneità tra infinito e finito fa sì che essi non siano sottoponibili al medesimo regime categoriale. Ciò è già vero nell'ambito del regime categoriale quantitativo (per cui infinito  $\pm 1 =$  infinito), e tanto più lo è nel rapporto tra l'infinito di perfezione e il mondo delle realtà finite, che non sono sottoponibili a una comune categoria: nella fattispecie, quella della quantità. Lo rilevava già, con grande finezza, Tommaso d'Aquino nelle *Qq.Dd. De Potentia* (VII, 10). Tommaso osservava che solo le realtà tra cui vige relazioni reciprocamente reali sono sottoponibili a comuni regole quantitative, tra cui quella della enumerabilità. Nelle relazioni reciprocamente reali, se  $x$  è una realtà tale che, aggiunta o sottratta a  $y$ , non determina in  $y$  un aumento o una diminuzione, allora  $x$  è uguale a zero. In realtà, il concetto di alterità tra due termini qualsiasi —  $a$  e  $b$  — non implica, come tale, che in  $a$  sussista una positività che non sussiste in  $b$ , o viceversa<sup>13</sup>. Se il concetto di alterità implicasse, come tale, questa proprietà, sarebbe impossibile parlare, ad esempio, di alterità tra essere e nulla o tra tutto e parti: nel caso che interessa Pascal, tra infinito e finito. Infatti, dove la sproporzione è radicale, non c'è simmetria — e quindi non c'è (originaria) reciprocità.

Leggiamo in Pascal:

L'unità aggiunta all'infinito non lo accresce di nulla, non più di un piede [aggiunto] a una misura infinita. Il finito si annienta alla presenza dell'infinito, e diventa puro nulla. [...] Noi sappiamo che vi è un infinito, e ignoriamo la sua natura. Poiché noi sappiamo che è falso che i numeri siano finiti, è vero dunque che vi è un infinito nel numero: ma noi non sappiamo ciò che esso sia: è falso che sia pari, è falso che sia dispari; poiché, aggiungendovi l'unità, esso non cambia di natura; tuttavia è un numero e ogni numero è pari o dispari (è vero che ciò s'intende di ogni numero finito). Così si può ben comprendere che vi è un Dio senza sapere che cosa egli sia (cfr. fr. 451).

Notiamo che qui, per l'uomo, "annullarsi" al cospetto dell'infinito vuol dire — a ben vedere — non essere originariamente potente

13 Questo tema classico è efficacemente ripreso da E. Severino in *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, c. XIII, § 27.

su di esso e — ancor più radicalmente — non essere commensurabile con esso, perché ad esso non omogeneo. L'"annullarsi", qui, non è evidentemente un esser nulla in assoluto, ma solo un esser nulla in senso relativo, in quanto non si è in grado di aggiungere o togliere alcunché all'infinito.

Ma qual è l'infinito qui in questione? Esso è prefigurato in termini matematici, ma in realtà è all'infinito di perfezione (Dio) che qui simbolicamente si allude.

Comunque, già in ambito matematico l'infinito è una entità misteriosa: sappiamo che c'è, ma non sappiamo com'è. Pascal ci dice: sappiamo che i numeri sono infiniti (pensiamo agli infiniti potenziali delle serie numeriche); e qui — con una voluta *metábasis* — egli aggiunge: sappiamo quindi che "c'è l'infinito nel numero". Col che egli allude non più a una serie, bensì a un tipo di numero in sé infinito, di cui ci si chiede se sia pari o dispari — ma di cui si scopre non essere né l'una né l'altra cosa.

Ora, un numero né pari né dispari è un valore "irrazionale" (quale può essere  $\sqrt{2}$  o  $\pi$ ), infatti la sequenza decimale in cui un tale tipo di valore si sviluppa, procedé all'infinito senza regolarità periodiche. Se non che, quelle sequenze infinite e non prevedibili sono custodite in un "motore" finito, che è simbolicamente rappresentato da un certo segno numerico che — dopo Platone e dopo Archimede — viene fatto entrare nel calcolo matematico.

C'è un'altra possibilità: che Pascal alluda qui a quello che Cantor — nella seconda metà dell'Ottocento — avrebbe chiamato il "transfinito", cioè a un insieme che raduna in sé una serie di numeri infinita (i naturali, i razionali, i reali...), e dispone tale serie all'interno di un ordine gerarchico. Infatti, anche un transfinito può essere considerato come un certo tipo di numero — che non è né pari né dispari. Scrive Cantor:

Avviene una frequente confusione con lo scambio tra due forme dell'infinito attuale, e precisamente quando si mettono insieme il transfinito e l'Assoluto, mentre questi due concetti sono rigorosamente separati, in quanto il primo è relativo a un infinito [attuale], sì; ma ancora accrescibile. Il secondo [a un infinito] non accrescibile, e pertanto non determinabile matematicamente.<sup>14</sup>

14 G. Cantor, *Nachlass*, VI, Briefbuch 1884-1888, p. 234.

In ogni caso, queste figure matematiche (l'irrazionale e il transfinito) — forse qui entrambe alluse da Pascal — sono anche "figure" del mistero di Dio: che non è classificabile secondo le categorie che funzionano per il finito.

3.4. L'infinitudine comporta — per Pascal, come già per Cartesio — una certa "incomprensibilità". Se non che, "tutto quello che è incomprendibile non cessa di esistere. Il numero infinito, uno spazio infinito, uguale al finito" (cfr. fr. 483). Ma "incomprensibile" qui è diverso da assurdo; anzi, indica in fondo il contrario dell'assurdo, cioè il mistero. A ben vedere, infatti, se assurdo è ciò in cui non c'è niente da capire, mistero è ciò che non si finisce più di capire: i due significati si collocano, nello stesso genere, ma alla massima distanza reciproca. Non va dimenticata, al riguardo, una fondamentale indicazione di Rosmini, il quale, introducendo la figura metafisica della "creazione", riconosce che essa ha una dimensione di mistero; ma osserva anche che tale "mistero" deve essere introdotto per evitare argomentativamente la contraddizione, e quindi l'"assurdo"<sup>15</sup> — mostrando così di intendere i due termini nel segno della reciproca contrarietà.

Quando Pascal accenna a uno "spazio infinito uguale al finito", probabilmente fa riferimento alla geometria di Cavalieri<sup>16</sup> e di Roberval<sup>17</sup>, nella quale le figure finite vengono indicate come la somma di una infinità di elementi. Ad esempio, il cerchio è indicato come un poligono di infiniti lati.

#### 4. Nota sugli "ordini" del reale

4.1. L'incommensurabilità tra finito e infinito, che in ambito metafisico — ma già in ambito matematico — si può riscontrare, è la chiave di lettura dell'ordine del reale; più precisamente, della articolazione della realtà in tre "ordini": quello dei "corpi", quello

15 Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della Edizione Nazionale e Critica delle Opere edite e inedite di A. Rosmini, Città Nuova, Roma 1998-2002, II, n. 462.

16 Il matematico e accademico Bonaventura Cavalieri (1598-1647), religioso dell'ordine dei Gesuati, fu allievo di Benedetto Castelli e amico di Galileo.

17 Gilles Personier de Roberval (1602-1675) fu matematico e fisico; tenne la cattedra di Matematica al Collège Royal.

dello "spirito" e quello della "carità". Si tratta, rispettivamente, del piano fisico, di quello intellettuale e di quello della sapienza e della gratuità.

A questi tre ordini del reale corrispondono — secondo Pascal — tre specifici ordini di grandezze, che non sono tra loro comparabili. Anzi, l'unico confronto possibile tra tali ordini di grandezza sembra essere quello della inversa proporzionalità.

La distanza infinita fra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità: perché essa è soprannaturale. Tutto lo splendore della grandezza non ha lustro per le persone che sono impegnate nelle ricerche dello spirito. La grandezza degli uomini dello spirito è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri, a tutti i grandi della carne. La grandezza della saggezza, che è un nulla senza Dio, è invisibile ai carnali e agli uomini dello spirito. Sono tre ordini differenti. [...] I santi hanno il loro impero, il loro splendore, la loro vittoria, il loro lustro, e non hanno alcun bisogno di grandezze carnali o spirituali (con cui non hanno alcun rapporto), perché esse non vi aggiungono né tolgono nulla. Sono visti da Dio e dagli angeli e non dai corpi e dalle menti curiose: a loro basta Dio. Archimede, anche senza splendore, sarebbe venerato lo stesso. Non ha dato battaglie per gli occhi, ma ha offerto a tutte le menti le sue invenzioni. [...] Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi regni non valgono il minimo degli spiriti, perché questo conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi nulla. Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e spiriti, non sarebbe possibile trarre un moto di vera carità: ciò è impossibile, e di un altro ordine, soprannaturale (cfr. fr. 829).

4.2. Dunque, ciò che è sommo in un certo ordine — le galassie in quello fisico — è minimo nell'altro ordine: ad esempio, quello spirituale, ovvero della consapevolezza. L'intelligenza pura più brillante può essere sommamente lontana dalla saggezza e dalla carità (Lucifero è l'emblema di questa possibilità). D'altra parte, la grandezza intellettuale spesso passa attraverso l'insignificanza (quando non la menomazione) fisica. Così, la grandezza della carità può stare anche senza doti intellettuali di spicco.

L'un ordine del reale non aggiunge o toglie niente all'altro, perché sono incommensurabili tra loro: come lo sono tra loro la linea e il piano, o il punto e la linea.

Il corpo non produce pensiero intellettuale; il pensiero intellettuale non produce carità. Ciascuno degli ordini successivi è come un infinito rispetto ai precedenti; e questi sono come un finito rispetto ai successivi (infiniti), rispetto ai quali non possono aggiungere o togliere alcunché.

### 5. L'Io

L'essere umano, in quanto partecipa dell'infinito, è detto da Pascal "Io". Questo uso sostantivale del pronome personale — che diventa tipico della modernità filosofica — era già praticato da Plotino e da Agostino, che della modernità sono remoti ispiratori.

5.1. L'Io, la "canna pensante"<sup>18</sup>, è un centro di totalizzazione: "Ognuno è un tutto, a se stesso: morto lui, infatti, tutto è morto per lui. E da qui deriva che ognuno crede di essere tutto anche per tutti gli altri uomini. Non bisogna giudicare della natura in funzione di noi stessi, ma secondo quello che essa è in se stessa" (fr. 139). Dunque, ogni Io è un "tutto", e pensa che il mondo acquisti da lui il proprio senso: anche il mondo che ciascun altro è. Leggiamo al fr. 136: "l'Io è ingiusto in sé, in quanto si fa centro di tutto".

Così, la radice di un atteggiamento moralmente giusto sta nella capacità di decentrarsi, per rispettare la realtà, cioè per esercitare una signoria autentica (non tirannica) su di essa. In ogni caso, la centralizzazione totalizzante resta il punto di partenza strutturale nel rapporto tra l'Io e la realtà. La moralità sta nel non lasciare che la inevitabile postura totalizzante si trasformi in una pretesa di assolutezza, confondendo la propria totalizzazione con una totalizzazione originaria. La tentazione, per l'Io, è di intendere se stesso non solo come luogo di rilevazione di senso, ma come luogo dell'originario conferimento di esso, mettendosi così al posto del creatore<sup>19</sup>.

18 Cfr. *Pensieri*, fr. 254-265.

19 Sappiamo che l'Io come centro di "totalizzazione" è una figura che — a metà del Novecento — viene ripresa da Sartre nella fenomenologia delle relazioni intersoggettive da lui proposta in *L'essere e il nulla* (1943). Lì, lo "sguardo" viene descritto come polarizzatore di un mondo, di cui gli altri esseri umani diventano variabili dipendenti — a meno che non si facciano attivamente "sguardo" a loro volta.

5.2. L'orizzonte infinito del pensiero dà forma al moto affettivo dell'Io verso la realtà, rendendolo propriamente "desiderio", ovvero ricerca della felicità, cioè di un compimento che sia appunto adeguato all'infinità dell'apertura desiderante.

L'attuarsi della felicità, infatti, richiede la fruizione di un bene attualmente infinito. I beni finiti le sono inadeguati; eppure è inevitabile che noi partiamo da essi per muoverci in vista di un fine ultimo di fatto che — per poter coincidere col fine ultimo di diritto — dovrebbe avere i connotati dell'infinito di perfezione: ciò che tutti chiamano Dio. Pascal parla, al riguardo, di una realtà "immutabile" dove, con questo termine classico, egli intende appunto una realtà che non ha bisogno di mutare per diventare ciò che già non sia: una realtà dunque perfetta. Essa non è affatto priva di capacità dinamica, ma non ha bisogno che il suo dinamismo si traduca in un divenire, e quindi implichi in sé il negativo.

Tutti gli uomini cercano d'essere felici; ciò è senza eccezioni, qualunque impieghino mezzi diversi, essi tendono a questo fine [*but*]. Ciò che spinge gli uni ad andare alla guerra e gli altri a non andarci, è lo stesso desiderio [*désir*] che è in tutti, anche se accompagnato da punti di vista diversi. La volontà non fa mai il più piccolo passo verso questo oggetto. È il motivo di tutte le azioni di tutti gli uomini, compresi quelli che vanno a impiccarsi. [...] Una testimonianza così lunga, così continua e così uniforme dovrebbe ben convincerci della nostra impotenza a pervenire al bene solo con le nostre forze, ma l'empio non ci istruisce molto. Niente è così identico a qualcos'altro, da escludere qualche sottile differenza; ed è per questo che noi ci aspettiamo che la nostra attesa non vada delusa in questa occasione, come lo fu in quell'altra. E così il presente non ci appaga mai, l'esperienza ci inganna e, di sventura in sventura, ci conduce fino alla morte, che ne forma un culmine eterno (cfr. fr. 370).

5.3. La riflessione sul fine ultimo dell'agire umano non riceve in Pascal — per comprensibili ragioni — gli sviluppi analitici che aveva ricevuto in autori quali Aristotele o Tommaso.

Nei *Pensieri* è sottinteso — e non argomentato — che, nella catena ordinata dei fini, è implicato un fine ultimo di fatto, che va criticamente confrontato con un fine ultimo di diritto. A ben vedere, c'è un ordine intrinseco e strutturale nell'agire quando il "per", in funzione del quale si agisce, può essere adeguatamente tradotto in

una formula del tipo: “non..., se non (fosse) per...”. Ora, questo tipo di relazione è esprimibile anche attraverso il simbolo della “implicazione materiale” ( $\rightarrow$ ). L’implicazione  $p \rightarrow q$  può anche essere espressa nella forma seguente:  $\neg(p \wedge \neg q)$ .

A questo punto, è anche formalmente chiaro che l’alternativa all’arresto arbitrario nella concatenazione progressiva dei fini non potrà essere un procedimento all’infinito. Infatti, una volta sollecitati da un’opportuna interrogazione a mettere a tema quale sia il fine del proprio agire, non sarà coerente dilatare senza termine la catena dei fini: lo vieta precisamente la verifica, su una qualunque sequenza ordinata, dello schema “non..., se non (fosse) per...”.

Poniamo dunque che la sequenza in questione sia: “non vorrei  $x$ -are, se non fosse per  $y$ -are; e non vorrei  $y$ -are, se non fosse per  $z$ -are”. Ciò significa che, se fosse tolto lo  $z$ -are dalla catena intenzionale, io non potrei volere  $x$ -are né  $y$ -are. Quindi, volere  $x$ -are o  $y$ -are, senza volere  $z$ -are, sarebbe volere  $x$ -are e  $y$ -are, e insieme non volerlo (ipotesi autocontraddittoria, simboleggiata da  $\perp$ )<sup>20</sup>.

Se poniamo “volere  $x$ -are”  $\equiv p$ ; e “volere  $z$ -are”  $\equiv q$ , nella situazione ora descritta si avrebbe:

$$\begin{array}{l} \neg(p \wedge \neg q) \\ p \wedge \neg q \\ \perp \end{array}$$

Dunque, si potrà prolungare la catena dei fini; ma, se si toglie dall’intenzione dell’agente l’implicazione di un termine ultimo (voluto cioè di per se stesso), si toglie con ciò la catena stessa, e perciò l’azione stessa.

5.4. Ora, solo arbitrariamente la catena, così strutturata, dei rinvii (esplicitata dalla domanda sul “perché”) può essere interrotta: ciò può accadere solo nella malafede — cioè nel *divertissement*. La progressione all’infinito della catena è contraddittoria, nel senso che rinnega implicitamente la scelta di partenza. Togliere il riferimento ultimo, che fa da motore alla concatenazione delle scelte, equivale a togliere la concatenazione stessa. Come infatti insegnava Aristotele, ciò che è ultimo nella finalità, è in realtà la ragione prima della scelta. Solo l’ultimo fine, infatti, è voluto per se stesso, e non in vista di altro: per questo, Aristotele chiamava “primo” questo

20 Al riguardo, si consideri che vale qui la proprietà transitiva, ovvero: 1.  $x$ -are  $\rightarrow y$ -are; 2.  $y$ -are  $\rightarrow z$ -are; 3.  $x$ -are  $\rightarrow z$ -are.

“ultimo”. Anche se non lo conosciamo direttamente, sappiamo che c’è — altrimenti non ci muoveremmo<sup>21</sup>.

A ben vedere, la catena che dalle mie azioni quotidiane rinvia al fine ultimo, potrà essere analiticamente scandita anche andando all’infinito; ma il “discreto” (frutto di analisi) non potrà inficiare l’unità del “continuo”, così come la ideale polverizzazione progressiva di un segmento non ne compromette la natura finita e continua.

5.5. I fini ultimi di fatto, anche quando cercano di essere adeguati al fine ultimo di diritto — cioè indicano qualcosa come la fruizione dell’infinito di perfezione —, risultano inevitabilmente sproporzionati rispetto ad esso, in quanto devono fare affidamento sulla immaginazione, che si attesta su contenuti finiti. Essa, infatti, non può far altro che modificare — dilatandoli e associandoli — i contenuti dell’esperienza, che sono contenuti finiti.

Dalla inevitabile sproporzione tra l’idealità ultima e i nostri modi di ricostruirne le fattezze nasce la tentazione della idolatria, cioè della identificazione dell’infinito di perfezione con qualche realtà finita, sia essa già sussistente o progettata ideologicamente e perseguita utopisticamente. La natura contraddittoria della idolatria consiste radicalmente nella pretesa di ricondurre l’infinito al finito. La speranza propriamente umana, invece, è sempre tensione a qualcosa che è sì concepibile, ma come ulteriore a ogni possibile immaginabilità.

5.6. Va comunque rilevato che, attraverso le differenti identificazioni del fine ultimo di fatto — e anche al di là di quella varietà di costumi e di civiltà cui le scoperte geografiche e le relative conquiste avevano dato adito, inducendo celebri riflessioni in Montaigne (e nello stesso Pascal) -, tutti gli esseri umani sono accomunati dalla ricerca della felicità.

Cosa dunque ci gridano questa avidità e questa impotenza, se non che un tempo ci fu nell’uomo una vera felicità, di cui gli resta ora solo il segno e la traccia tutta vuota, e che egli tenta inutilmente di riempire con tutto ciò che lo circonda, chiedendo alle cose assenti l’aiuto che non ottiene dalle presenti, mentre tutte ne sono incapaci, perché quell’abisso infinito può essere colmato soltanto da un oggetto infinito e immutabile, cioè da Dio stesso? (cfr. fr. 370).

21 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, II, 994 a 8-19.

Il bene felicitante — aggiunge Pascal, riprendendo sequenze già presenti in Aristotele<sup>22</sup> e Tommaso<sup>23</sup>,

gli uni lo cercano nell'autorità, gli altri nella curiosità e nelle scienze, gli altri nei piaceri. Altri ancora, che di fatto vi si sono più avvicinati, hanno capito che è necessario che il bene universale, che tutti gli uomini desiderano, non si trova in alcuna delle cose particolari che possono essere possedute esclusivamente da uno solo, e che, divise, affliggono di più chi le possiede, per la parte di cui è privo, di quanto non lo appaghino con il godimento di quella parte che gli offrono. Essi hanno compreso che il vero bene doveva essere tale che tutti lo potessero possedere contemporaneamente, senza diminuzione e senza invidia, e che nessuno lo potesse perdere suo malgrado. E la loro ragione è che essendo questo desiderio naturale nell'uomo, poiché è necessariamente, in tutti, e non può non averlo, ne traggono le conclusioni (cfr. fr. 370).

Qui il nostro autore sembra riecheggiare il linguaggio tipico di Tommaso d'Aquino che, nella *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*, presenta l'umana "appetizione" al bene come una tendenza al "*bonum ut tale*" o "*bonum in universalibus*", che incontra di fatto i *bona particularia*, rispetto ai quali resta dunque insaturo, e quindi capace di autodeterminazione.

Ora, una perfetta realizzazione del bene nella sua idealità, cioè del bene perfetto, deve avere (per Pascal come per Tommaso) le seguenti caratteristiche. (a) Non deve lasciare fuori di sé altro bene che esso già non ricomprenda nella propria pienezza. (b) Dunque, non deve prevedere alcuna mancanza, e quindi alcuna amarezza, per chi ne fruisca. (c) Deve non poter essere volontariamente perduto dall'uomo, perché non può non essere scelto da chi possa avere diretto contatto con esso; essendo un tale bene l'attuale concretezza del bene ideale che tutti in qualche modo vogliono, non può non essere scelto: rispetto ad esso, volizione e scelta si troverebbero, per la prima e unica volta, in pari. (d) Neppure può venir meno alla fruizione, in quanto perfetto e quindi non diveniente. (e) Non può essere diminuito dalla fruizione, neppure da quella di molti soggetti diversi: non è partitivo (in quanto non frazionabile), bensì diffusivo; infatti,

22 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1095 b 16-1096 a 10.

23 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Libro III, capitoli dal 26 al 40.

essendo per ipotesi l'infinito di perfezione, non obbedisce a regole quantitative. (f) Non genera invidia se fruito anche da altri, proprio per la sua indole non partitiva<sup>24</sup>.

## 6. Gli infiniti

In Pascal — come abbiamo visto — l'infinito potenziale è ripetutamente introdotto come figura evocativa dell'infinito di perfezione. Ma l'infinito potenziale è anche — sia pure di sfuggita — interpretato come un che di virtualmente dato *totum simul*, secondo il modello della transfinitudine.

6.1. Ora, la comune opinione filosofica a noi contemporanea accetta di considerare teoricamente (sia pure in senso critico) tre tipi di infinito.

(a) L'infinito di perfezione, corrispondente all'*id quo maius cogitari nequit*. Si tratta, almeno come ipotesi concepibile, di alcunché di *totum simul datum* metafisicamente. È quell'infinito "determinato e non incrementabile" che tutti chiamano Dio.

(b) L'infinito potenziale o matematico: non dato *totum simul*; ma dato o in forma finita (come serie insatura) o sotto forma, pure finita, di ragione generatrice (o matrice). Esso è l'infinito "indeterminato e incrementabile".

(c) Il transfinito, cioè le serie matematiche infinite date per ipotesi come insiemi di elementi interamente dispiegati: tutti costituiti da un numero infinito di elementi, ma disposti gerarchicamente secondo "potenze" differenti, per cui — come teorizzato da Cantor — la potenza dei numeri "reali" è superiore a quella dei numeri "razionali". Il transfinito è un infinito "determinato e incrementabile". Agostino, in *De Civitate Dei*, XII, 18, ha per primo introdotto — sia pure implicitamente — una simile figura, presentando la mente divina come un luogo in cui stanno eternamente tutti gli infiniti numeri, attualmente pensati nelle loro infinite serie, come se queste fossero finite (in quanto risultano

24 Si tratta di caratteri che erano stati tutti plasticamente resi nel linguaggio poetico del *Paradiso* di Dante.

da Dio dominabili)<sup>25</sup>. Ma anche Galileo sembra prefigurare implicitamente il transfinito<sup>26</sup>.

Non sempre, però, si considera esplicitamente un'altra forma dell'infinito. Infatti,

25 "Riguardo poi alla teoria che neanche con la scienza di Dio può essere rappresentata l'infinito, rimane loro che osino affermare, immergendosi nell'abisso profondo della irreligiosità, che Dio non conosce il tutto del numero. È assolutamente certo che il numero è infinito, perché qualunque sia il numero che si prende come limite, non dico che è possibile aumentarlo di un'unità, ma per quanto sia grande e comprensivo di una indefinita quantità numerica, in base all'idea stessa del numero, non solo si può raddoppiare, ma anche moltiplicare per se stesso. Infatti qualsiasi numero è così determinato dalle sue proprietà che non v'è numero eguale ad un altro. Sono dunque disuguali per quantità e qualità, ognuno è finito, il tutto dei numeri è infinito. Dio dunque non conoscerebbe a causa dell'infinità l'intero dei numeri e la sua scienza arriverebbe fino a una certa quantità numerica e ignorerebbe il resto? Non lo potrebbe dire neanche il più insensato. E costoro non vorranno sottovalutare il numero e affermare che non è oggetto della conoscenza di Dio, perché nella loro tradizione Platone con parole veramente autorevoli presenta Dio che concepisce il mondo mediante i numeri. E nella nostra Scrittura si legge che viene detto a Dio: *Hai ideato tutte le cose nella misura, nel numero e nel peso*. E di lui dice il Profeta: *Egli fa scorrere la durata nel numero*; e il nostro Salvatore dice: *Tutti i vostri capelli sono stati numerati*. Non si può dubitare che gli sia noto l'intero dei numeri, perché, come dice un Salmo, *la sua intelligenza non si può calcolare col numero*. Dunque l'infinità del numero, quantunque non si dia calcolo numerico del numero infinito, può essere oggetto di conoscenza unificante per colui, la cui intelligenza non si può calcolare col numero. Pertanto se l'oggetto di una rappresentazione unificante mediante scienza ha finitezza nella rappresentazione del soggetto, certamente ogni infinità in un modo ineffabile a Dio è finita, perché per la sua scienza è oggetto rappresentabile" (Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 18).

26 Una parziale prospettazione del transfinito si trova invece nella Giornata Prima dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1632) di Galileo. Questi — rispondendo ad alcuni interrogativi di Bonaventura Cavalieri — osservava che l'insieme dei numeri quadrati perfetti è più piccolo dell'insieme dei numeri naturali. Infatti: 1, 4, 9, 16, 25... 1, 2, 3, 4, 5... Ma, d'altra parte, osservava che ci sono tanti quadrati perfetti quanti numeri naturali, dato che ogni numero naturale è la radice quadrata di un unico quadrato perfetto; quindi è verificabile una corrispondenza uno a uno tra le due serie (1 corrisponde a 1; 2 corrisponde a 4; 3 corrisponde a 9; 4 corrisponde a 16; 5 corrisponde a 25; e così via). Galileo aggiungeva, però, che nell'ambito di valori infiniti non ci sono grandezze maggiori, uguali o minori di altre; e che questo modo improprio di esprimersi proviene dalla trattazione che la nostra mente, la cui realtà è finita, fa di figure infinite, trattandole come se fossero finite. Cantor avrebbe precisato che, per quanto non uguali tra loro, i due insiemi infiniti sono "equipotenti", in quanto stanno tra loro in corrispondenza biunivoca.

(d) c'è un infinito radicale, che è condizione di costruibilità del secondo e del terzo (il potenziale e il transfinito), ed è condizione di concepibilità del primo (l'infinito di perfezione): è l'infinito trascendentale. Esso satura la precedente sequenza, in quanto si rivela essere "indeterminato ma non incrementabile". "Indeterminato", in quanto — nel suo carattere d'orizzonte — non corrisponde ad alcun contenuto determinato; "non incrementabile", in quanto è onnicomprensivo e determinabile solo dal proprio interno.

Pascal — che non usa il linguaggio della Scolastica — non lo chiama "trascendentale", però lo considera come il referente del pensiero e del desiderio umani. Esso, nella sua attualità solo formale, istituisce l'uomo nella propria specifica dignità. Infatti — come già dicevamo —, l'infinito è un contenuto semantico che non si può ottenere per aggiunta o moltiplicazione di finiti a finiti; così come non si ottiene il finito diminuendo l'infinito. Tra finito e infinito non c'è un "quanto" di misura comune, quale è invece l'"unità" tra i numeri e il "continuo" tra le figure geometriche. Se l'Io è capacità di infinito, esso sporge strutturalmente su ogni realtà finita.

6.2. A ben vedere, il cuore teorico della modernità — filosofica, sapienziale, cosmologica, matematica — sta proprio nella considerazione positiva dell'infinito. Il neoplatonismo, l'agostinismo<sup>27</sup> (attraverso la mediazione dello scotismo) hanno in ciò — almeno culturalmente — la meglio sull'aristotelismo. Modernamente, il Creatore è pensato anzitutto (e non solo secondariamente) come infinito di perfezione; il mondo stesso è da taluni (non però da Pascal) inteso come infinito spaziale. L'uomo è pensato come un Io aperto sulla infinità del possibile, che trova luogo — non fisicamente — dentro di lui<sup>28</sup>.

27 Per Agostino Dio è infinito di perfezione, di cui la interiorità oggettiva che l'uomo scopre in se stesso è traccia da ricondurre a concretezza.

28 A ben vedere, in Tommaso d'Aquino c'era una elementare apertura sulle tipologie dell'infinito. In *Summa Theologiae*, I, q. 7, Tommaso distingue tra *infinitum in actu* (infinito di perfezione) e *infinitum actu*. Quest'ultimo, a sua volta, viene distinto in: (a) *infinitum actu simpliciter* (che corrisponde ancora all'infinito di perfezione); (b) *infinitum actu secundum quid*. Questo, a sua volta, è distinto in: (1) *secundum quid ex parte materiae* (e così indica le infinità potenziali latenti in natura); (2) *secundum quid ex parte formae* (e così indica l'infinità propria delle intelligenze spirituali: quella che noi chiamiamo trascendentalità). Tommaso sembra invece escludere il transfinito. Scrive infatti: "L'esistenza di una molteplicità attualmente infinita è impossibile.

Nella modernità, l'infinito, e non il finito, viene inteso come il principale analogato dell'essere (auspice la tradizione scotista). Esso — nelle sue varie forme — appare come la suprema risorsa concettuale su cui puntare, e non come una difficoltà da tenere sotto controllo<sup>29</sup>.

6.3. Ora, l'infinito (trascendentale) su cui l'Io è aperto non è un mero "infinito potenziale" (indeterminato e incrementabile); piuttosto è un infinito attuale. Ma che tipo di infinito attuale? Non un infinito di perfezione, sostanziale o sussistente (e quindi determinato e non-incrementabile), bensì un infinito (indeterminato ma non-incrementabile) che è attuale come orizzonte, cioè come semplice esistenza<sup>30</sup>.

Correlativamente, l'apertura — di conoscenza e di desiderio — propria dell'Io non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d'apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità

[...] Ora, le specie di molteplicità appartengono alle specie dei numeri, e nessuna specie del numero è infinita, perché ogni numero non è altro che una molteplicità numerata dall'unità". Ora, qui Tommaso pensa al numero naturale, che è infinito solo in senso potenziale, ma non attuale.

- 29 Si pensi emblematicamente — guardando oltre Pascal — alla "tendenza all'infinito" nella teoria dei "limiti", con cui si può dominare calcolisticamente — ad esempio — una progressione geometrica infinita. O si pensi al concetto leibniziano di "integrale" (cfr. Leibniz, *De geometria recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum*, 1684) come "somma degli infiniti prodotti degli infinitesimi incrementi dell'ascissa per le ordinate corrispondenti".
- 30 La grande Scolastica del XIII secolo assimila anzitutto l'indicazione greca secondo cui pensare è stare nella manifestazione dell'essere; e chiama *intellectus* quell'apertura sull'orizzonte ontologico, che l'uomo è. Al riguardo, leggiamo nell'esordio del *De Veritate* di Tommaso d'Aquino un'espressione rimasta classica: "ciò che in primo luogo l'intelletto concepisce come la realtà più nota, e alla quale riconduce ogni cosa che concepisce, è l'essere" (*illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens*) (Cfr. Tommaso d'Aquino, *Og.Dd. De Veritate*, q. 1, a. 1). In un'altra opera di Tommaso, la *Summa Contra Gentiles*, leggiamo: "Il nostro intelletto nel comprendere si estende all'infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell'intelletto all'infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita" (Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 43). Infatti, se non vi fosse una tale "realtà intelligibile infinita" (che è poi l'orizzonte dell'essere), l'intelletto starebbe aperto su niente — così ragiona Tommaso.

intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura. Per questo, l'Io è anche capace di concepire infinità potenziali (ad esempio, serie numeriche), imbrigliandole poi nelle gerarchie transfinito.

6.4. La polemica moderna tra razionalisti ed empiristi trova qui, nella irriducibilità semantica dell'infinito al finito, il suo luogo più acuto. Mentre il razionalismo (si ricordi Cartesio<sup>31</sup>) difende l'irriducibilità dell'infinito al finito, l'empirismo più puro conosce solo l'infinito potenziale (ovvero seriale), e quindi riconduce l'infinito al finito<sup>32</sup>. Si pensi, al riguardo, al paradigmatico tentativo di John Locke, nel suo *Saggio* (1689), di ridurre l'infinito a infinito potenziale, e quindi a addizione costante di finiti quantitativi<sup>33</sup>.

- 31 Interprete d'eccezione di questa polemica sarà, nell'Ottocento, Rosmini. Come Rosmini spiega, finito e infinito sono concetti tra loro eterogenei. Non si ottiene l'infinito aumentando il finito; né il finito, diminuendo l'infinito (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, II, n. 713). Si noti che lo stesso infinito potenziale non è un finito semplicemente aumentato, perché nasce da una ragione generatrice (un "e così via"). Tra il finito e l'infinito iniziale l'unica possibile relazione di quantità è quella che vige tra il meno e il più, visto che l'infinito non è misurabile. Tra finito e infinito non c'è un "quanto" di misura comune, quale è invece l'unità tra i numeri e il continuo tra le figure geometriche (cfr. *Teosofia*, II, n. 575). Ora, l'essere è infinito; e tra l'essere infinito e l'ente finito c'è la stessa distanza che troviamo tra essere e non-essere: una differenza massima, assoluta, infinita (cfr. *Teosofia*, II, n. 680).
- 32 La tendenza post-moderna a genealogizzare, cioè a ricondurre ogni figura che abbia implicazioni trascendentali a qualcosa di precedente e di immaginabile, e quindi di finito, trova il suo antecedente nella posizione empiristica.
- 33 Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, cap. XVII. Nel § 4 della Appendice al *Saggio*, Locke scrive in modo ancora più esplicito: "La seconda obiezione vien da coloro che sostengono di possedere un'idea positiva dell'infinito, che non può ottenersi dai nostri sensi: onde noi avremmo idee non derivate affatto dai nostri sensi. Per rispondere a questa obiezione è necessario considerare a che cosa propriamente e immediatamente appartengono le nozioni di finito e d'infinito. Si converrà, credo, da tutti che ciò sia unicamente la quantità: poiché, comunque noi consideriamo — finiti o infiniti — lo spazio, la durata, il potere, ecc., noi li riferiamo sempre alla nozione di estensione o di gradi, sì ch'essi rientrano nel concetto di estensione o di numero: e perciò finito o infinito hanno a che fare, nel significato proprio della parola, solo con la quantità, continua o discreta che sia, come si dice del numero e dell'estensione. Questo concedono e suppongono, nel loro modo di argomentare, anche coloro che sostengono l'idea positiva dell'infinito. Infatti, se non m'inganno, essi così dimostrano la loro idea positiva dell'infinito: finito è ciò che ha un fine; la fine è negazione di ulteriore prolungamento o estensione; l'infinito è la negazione di quella negazione: ergo, l'idea dell'in-

Questa irriducibilità (che poi è declinabile come irriducibilità del pensare all'immaginare) è ciò che della modernità va custodito perennemente. E va custodito dalle riduzioni che la modernità stessa ne ha tentato dal proprio interno.

### 7. Una riduzione indebita.

Il cosiddetto "riduzionismo" — nelle sue più varie forme — si può ricondurre proprio al tentativo di ridurre l'infinito trascendentale a infinito potenziale: la condizione al condizionato. Tipicamente, al tentativo di ridurre l'intelligenza umana a un processo computazionale, capace di produrre un numero illimitato di possibilità, ma non capace di accogliere l'infinito attuale.

7.1. Pascal intuisce bene il problema, quando annota: "La macchina aritmetica [*machine d'arithmétique*] produce effetti che si avvicinano al pensiero [umano] più di tutto quanto facciano gli animali; ma essa non fa nulla che possa far dire che abbia una volontà, come gli animali" (fr. 262).

Il "riduzionismo" qui denunciato (la parola ovviamente non è di Pascal) consiste in una riduzione che lo spirito geometrico mal esercitato fa del *coeur* alla *raison*, dove la *raison* — privata del suo ambiente o orizzonte naturale che è il *coeur* — si riduce a sua volta (idealmente) a meccanismo computazionale. Ora, nessun meccanismo — dice Pascal, che era stato per l'altro ideatore e realizzatore della prima macchina calcolatrice della storia (la *Pascaline*) — ha un *coeur*, cioè una capacità intuitiva. In realtà, Pascal parla, non di *coeur* ma di "volontà"; ma non è difficile completare il suo ragionamento così: (a) la volontà non può stare senza un *suppositum* animale, cioè senza una soggettività cosciente; (b) tale soggettività cosciente è, nel caso dell'essere umano, anche autocosciente perché aperta alla intuizione dell'orizzonte

finito è positiva. Io mi limito ora a notare che in questo modo essi stessi giudicano che l'infinito non ha niente che fare se non con l'estensione, sia che sotto di essa comprendano la durata o il potere o qualunque altra cosa, che sia *sub ratione quanti* ["calcolabile in termini quantitativi"]" (trad. it. di C. Pellizzi, Laterza, Bari 1951, 2 voll.).

trascendentale; (c) essa dunque ha il *coeur*; (d) così, la volontà di un essere umano non sta senza il *coeur*.

7.2. La pretesa di ridurre idealmente l'intelligenza umana a un processo computazionale, per altro capace di un numero potenzialmente illimitato di possibilità combinatorie, implica appunto la riduzione dell'infinità trascendentale (propria dell'Io) a quella potenziale.

La computazione, a cui la macchina è abilitata da chi la progetta, si basa sulla regola di bivalenza, che è una regola quantitativa (vero/falso, 1/0, tutto/niente, pieno/vuoto, aperto/chiuso), e non un principio trascendentale<sup>34</sup>. La macchina è capace di procedere all'infinito, ma non è capace di trattare (tanto meno di aver presente) l'infinito trascendentale. La differenza tra trascendentale e categoriale è dunque, dalla mentalità riduzionistica, tentativamente evacuata.

Se non che, il non essere capaci di infinito trascendentale comporta il non essere capaci di giudizio, cioè di riconduzione consapevole del particolare all'orizzonte dell'essere.

7.3. Pascal sembra dirci che non ci può essere *coeur* senza volontà, ma non esclude che possa esserci *raison* senza volontà. In realtà, occorre qui precisare tre cose: (1) Dire che non può esserci *coeur*, e quindi capacità intellettuale, senza volontà significa che non può sussistere un intelletto che sia "di nessuno", cioè che sia privo di un soggetto. (2) D'altra parte, l'ipotesi di una razionalità senza volontà è legata alla previa ipotesi di una razionalità senza intelletto; e una simile ipotesi equivale alla riduzione della razionalità a puro calcolo. (3) E, come ben sappiamo, una funzione calcolatoria anche molto raffinata può essere propria anche di una macchina debitamente progettata dall'uomo, la quale — a quel punto — mimerà e potenzierà in modo sicuramente rigoroso certe capacità della ragione propriamente umana; ma non potrà essere la compiuta riproduzione di quest'ultima.

34 La regola di "bivalenza" — per cui a una proposizione possono essere assegnati solo i valori "vero" o "falso" — non va confusa (come troppi fanno) col principio del terzo escluso, per cui una proposizione o è vera o è non-vera (in uno dei tanti modi in cui si può istanziare la non-verità). Su questo tema si rinvia a: P. Pagani, *Appunti sui primi principi*, in *È tutto vero. Saggi e testimonianze in onore di Luigi Vero Tarca*, a cura di F. Berto e L. Candiottio, Mimesis, Milano-Udine 2018.