

# LA FILOSOFIA COME SERVIZIO

STUDI IN ONORE DI GIOVANNI FERRETTI

a cura di Roberto Mancini e Maurizio Migliori

V&P

## INDICE

Una dedica *di Virgilio Melchiorre* XI

ROBERTO MANCINI

Introduzione. La filosofia come servizio  
nel cammino di Giovanni Ferretti XIII

Tabula gratulatoria XXIX

### PARTE PRIMA

#### Studi sul pensiero di Giovanni Ferretti

CARLA CANULLO

L'uomo, immagine irrapresentabile 3

SERGIO LABATE

Oltre la differenza epistemologica. Aperture ermeneutiche  
tra filosofia e teologia 27

UGO PERONE

Cinque tesi per Giovanni Ferretti 49

LEONARDO SAMONÀ

Male radicale, negativo, salvezza. A proposito di una  
lettura kantiana di Ferretti 59

DANIELA VERDUCCI

Nel segno di Max Scheler. In dialogo con Giovanni Ferretti 73

### PARTE SECONDA

#### Figure di storia della filosofia occidentale

MAURIZIO MIGLIORI - ARIANNA FERMANI -

LUCIA PALPACELLI - MARINA BERNARDINI

Il pensiero platonico-aristotelico tra polifonia e puzzle 91

VI	INDICE	
GIANFRANCO DALMASSO Plotino e la razionalità vivente. «Enneadi», I,1		165
EMILIO DE DOMINICIS Amore dell'altro e amore di Dio in Tommaso d'Aquino		175
MARCELLO LA MATINA Analytische Sprachphilosophie und Offenbarung von Person. Einige Bemerkungen zu Gregor von Nyssa		199
SERGIO SORRENTINO Il tema della laicità in Vico quale motivo conduttore della «Scienza nuova»		209
FILIPPO MIGNINI Verità e comunicazione in Spinoza		223
GIUSEPPE NICOLACI Sull'inferenza della speranza in Kant		247
IOLANDA POMA Natura e libertà. Chiasmo antropologico in Kant e Marcel		261
DONATELLA PAGLIACCI «La bella vertigine dell'Infinito». Prossimità e alterità negli «Atti dell'amore» di Søren Kierkegaard		275
UMBERTO REGINA L'essere e l'uomo nel pensiero di Søren Kierkegaard		291
FEDERICO VERCELLONE Ermeneutica e nichilismo. Il 'giovane' Nietzsche: un'occasione perduta per la Nietzsche-Rezeption italiana?		305
GUIDO CUSINATO Alcuni elementi per un'ontologia della persona a partire da Max Scheler		323
PIETRO DE VITIIS Religione ed esistenza: considerazioni su Heidegger e Jaspers		335
SILVANA BORUTTI Nonsenso e astinenza ontologica. La semantica antirealistica di Wittgenstein		347

INDICE	VII
LUIGI PERISSINOTTO «Io sono io, e loro sono loro». Wittgenstein e l'alterità dell'altro	373
GUIDO ALLINEY Étienne Gilson e la storia della metafisica	395
OMERO PROIETTI L'arte della scrittura. Leo Strauss sull'ultimo Lessing	409
PHILIPPE CAPELLE Entre philosophie et théologie: le néoplatonisme dans le paysage français	427
SILVANO ZUCAL Paul Ludwig Landsberg alla scuola di Max Scheler	443
SILVIA FERRETTI Luigi Pareyson e i problemi del giudizio estetico	461
ORESTE AIME Il trauma e il riconoscimento. Ricoeur lettore di Levinas	475
ROSARIA CALDARONE Etica e Amore. Il «Simposio» di Platone fra L. Irigaray e E. Levinas	487
FRANCESCO CAMERA L'«opera del tempo» e il suo significato etico-religioso in Levinas	501
GERARDO CUNICO Habermas e la religione, oggi	515
ADRIANO FABRIS Linguaggio, separatezza, relazione. Tra Levinas e Rosenzweig	527
PAUL GILBERT S.J. Paroles de Vie, selon Michel Henry	537
DOMENICO JERVOLINO La 'filosofia senza assoluto' in Thévenaz e la sua ripresa nell'ultimo Ricoeur	553

VIII	INDICE
GRAZIANO LINGUA Ricostruire i legami. La questione del riconoscimento nel pensiero di Jean-Marc Ferry	565
PARTE TERZA Questioni teoretiche	
LUIGI ALICI Il nemico tra estraneità e prossimità	581
ANNA ARFELLI GALLI Donare la relazione. All'origine della comunicazione	603
FRANCO BIASUTTI Religione e illuminismo	611
MARCO BUZZONI Metodo e creatività nella ricerca scientifica	627
CLAUDIO CIANCIO Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica	639
FRANCESCO PAOLO CIGLIA Chiasmo dialogico. «Nuovo pensiero» e interculturalità	653
ALESSANDRA CISLAGHI Ragione come veglia. Per una soggettività nuova	675
CARLA DANANI Eguaglianza e differenze: del riconoscimento e oltre	701
GIUSEPPE GALLI Uno psicologo di fronte alla Visitazione	713
BENEDETTA GIOVANOLA Uguaglianza, libertà e capacità: un rapporto possibile?	723
ENRICO GUGLIELMINETTI Se sia possibile aggiungere a Dio	745

INDICE	IX
JEAN-LUC MARION D'autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique	757
SALVATORE NATOLI Il governo di sé e la relazione con gli altri	779
MAURIZIO PAGANO La filosofia e il nulla: note per un confronto con il pensiero giapponese contemporaneo	789
GIORGIO PALUMBO L'enigma della responsabilità. Riflessioni sul 'non si sa da dove'	801
ADRIAAN T. PEPPERZAK Philosophy - A Way of Life?	819
MARIA LETIZIA PERRI Interculturalità e pratica dell'empatia	829
ANTONIO PIERETTI Il dono come luogo del reciproco riconoscimento	859
MARIO RUGGENINI Quale dio per il mistero del mondo? O forse nessun dio?	873
ROBERTO SANI Editoria scolastica e libri di testo dalla riforma Gentile alla «Carta della Scuola» di Bottai	887
FRANCESCO TOTARO Ricerca di verità e compimento ontologico	925
UGO UGAZIO Deformalizzazione del fenomeno e fenomenologia non intenzionale	937
CARMELO VIGNA Sulla fede e sulla ragione. Due riflessioni	949

CARLA CANULLO

## L'uomo, immagine irrepresentabile

### *La «quaestio»*

Risale all'epoca di Descartes l'idea di una *science de l'homme* per la quale l'uomo è 'oggetto' della fisica e della fisiologia<sup>1</sup>. Altro dalla *science de l'homme* è l'antropologia filosofica del XX secolo<sup>2</sup>, alla quale anche Giovanni Ferretti ha reso sensibile la filosofia italiana con i volumi su Max Scheler<sup>3</sup>. Nell'ampia sezione intitolata *Antropologia filosofica e personalismo*<sup>4</sup>, il secondo paragrafo è dedicato alla ricerca dell'idea di uomo<sup>5</sup>. Sulla scia di Max Scheler, all'epoca non molto noto in Italia, Ferretti scriveva: «Alla visione naturalistica dell'uomo, cui Nietzsche è rimasto legato, Scheler contrappone invece una visione nettamente spiritualista e personalista. La specifica natura dell'uomo non si trova nell'ambito del vitale, bensì nel trascendere il vitale. L'uomo è l'essere che, pur attraverso attività biologicamente finalizzate, come la fabbricazione di strumenti, trascende ogni vita, e se stesso in quanto semplice vita»<sup>6</sup>; e proseguendo: «All'essenza dell'uomo appartiene l'indefinitività»<sup>7</sup>. Il che non costringe a un mutismo sull'uomo ma ne con-

<sup>1</sup> Per la genesi cui rinviamo al testo di F. AZOUVI, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1995.

<sup>2</sup> Una sintesi della storia e della bibliografia sul tema è in M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La Città del Sole, Napoli 2000, in particolare pp. 26-202.

<sup>3</sup> G. FERRETTI, *Max Scheler, I, Fenomenologia e antropologia personalistica*; II, *Filosofia della religione*, Vita e Pensiero, Milano 1972.

<sup>4</sup> ID., *Max Scheler, I, Fenomenologia e antropologia personalistica*, pp. 107-238.

<sup>5</sup> Cfr. ID., *Max Scheler, I, Alla ricerca dell'idea di uomo*, pp. 111-119.

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 116.

<sup>7</sup> *Ibidem*.



duce la caratterizzazione come «apertura e tensione all'infinito e [...] come trascendenza sulla vita»<sup>8</sup>.

Pochi anni dopo lo studio su Scheler, Ferretti declinava le istanze antropologiche recepite nello studio del fenomenologo tedesco non nel senso dell'antropologia filosofica 'classica' ma leggendo il tema alla luce di una questione ben più ampia nella quale la filosofia contemporanea si è coinvolta, la questione della soggettività. Il testo *Soggettività contemporanea e crisi delle antropologie* legava, appunto, la crisi antropologica all'emergere di una nuova soggettività<sup>9</sup>. Tre i modelli antropologici analizzati: il modello cristiano, il modello illuministico-borghese, il modello marxista, la cui crisi è causata sia dal loro contrapporsi reciproco, sia dalla trasformazione che ciascuno dei modelli, nel tempo, conosce internamente. L'individuazione di tale crisi era però finalizzata alla messa in luce della novità che dalla medesima scaturisce: se, infatti, per un verso, la crisi generata dalla contrapposizione dei tre modelli si acuisce, per altro verso poteva aprire «prospettive di incontro su terreni ancora inediti» e nuovi per i tre modelli in questione<sup>10</sup>.

La crisi delle antropologie ritrova una questione già annunciata nel testo su Scheler, ossia la ricerca di un'«idea di uomo», così annunciata nel testo *Soggettività contemporanea e crisi delle antropologie*: «Ciò che si è fatto problema non è solo il mondo da organizzare per l'uomo, ma l'uomo stesso. L'uomo è diventato problema a se stesso e sta prendendo coscienza di questa situazione radicalmente problematica»<sup>11</sup>. *Problema*, o *questione* che non ha nulla di astratto quando non parte da un'astratta definizione dell'uomo, che «all'essenza dell'uomo appartiene l'indefinibilità». È, allora, dalla crisi stessa che il nuovo appare, giacché ad andare in crisi è un modello che non risponde all'uomo e alla sua indefinibile essenza. L'uomo diventa problema a se stesso nel momento in cui il modello che 'lo descrive' non gli risponde più. Il luogo di tale

<sup>8</sup> *Ibi*, p. 118.

<sup>9</sup> Il testo *Soggettività contemporanea e crisi delle antropologie* è pubblicato nel «Bollettino dell'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Macerata», a.a. 1977-1978, Abete, Roma 1979, pp. 107-140.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 109.

crisi, scrive Ferretti, è la «nuova soggettività», e da questa 'novità' partiranno altri suoi studi<sup>12</sup>.

Resta ancora possibile, tuttavia, la questione di ritorno, dalla soggettività all'uomo, per due motivi: in primo luogo, perché già in *Soggettività contemporanea e crisi delle antropologie* l'antropologia è sciolta dalla questione, per così dire, più 'tecnica' dell'antropologia filosofica e condotta a quel nucleo dell'uomo che *si fa problema*, *quaestio*, riecheggiando l'agostiniano annuncio delle *Confessiones* «oculis mihi quaestio factus sum» (*Conf.* X 33, 50). A fare l'uomo *quaestio* è – certamente – la crisi nella quale finisce col trovarsi in e per modelli antropologici che pretendono di definirne l'indefinibile essenza. Indefinibile in quanto 'apertura e tensione all'infinito' e 'trascendenza sulla vita'; trascendenza costantemente tentata da Ferretti<sup>13</sup>, fino alle più recenti riflessioni dedicate alla 'funzione meta-' quale ripresa della metafisica<sup>14</sup>. Può essere, tale 'funzione meta-', declinata *anche* nella *quaestio de homine?* Sarà la posta messa in gioco in queste pagine, concependo l'uomo come *immagine irrepresentabile* e leggendo quest'ultima quale crocevia di immanenza e trascendenza. L'immagine, però, si dice in tanti modi, innanzitutto come idolo e icona. Ecco, allora, quale punto di partenza, *già* due modi di dire l'immagine dell'uomo, fuggendo fin da subito ogni equivoco: dell'idolo-immagine si dirà prevalentemente nei termini di *immagine-simulacro* (*estetico*, e non *idolo religioso*).

### *L'idolo tra rappresentazione e immagine*

Potendo esser detto in molti modi, l'idolo è punto di incrocio di molteplici questioni, la principale tra le quali riguarda – inevita-

<sup>12</sup> Tra questi ricordiamo le ricerche dedicate alla soggettività e all'intersoggettività nella fenomenologia, in particolare il testo *Soggettività e intersoggettività. Le Meditazioni Cartesiane di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, dove il problema è ricostruito a partire dalle questioni poste da Habermas e Ricoeur (*Il soggetto in questione*, in *ibi*, pp. 9-24).

<sup>13</sup> Il convegno organizzato in suo onore a Macerata nel maggio 2003 era intitolato *Approssimazioni alla trascendenza* (cfr. gli atti del convegno, pubblicati a cura di C. CIANCIO - R. MANCINI, *Approssimazioni alla trascendenza. Idea di Dio e fede religiosa nella filosofia contemporanea*, IEPi, Pisa-Roma 2005) ma anche il sottotitolo dell'opera su Levinas era *alterità e trascendenza*, né pochi sono i saggi e articoli dedicati all'argomento.

<sup>14</sup> Il riferimento va alle ricerche più recenti e agli interventi pronunciati in occasione dei convegni organizzati dal «Giornale di Metafisica».



bilmente – il divino e Dio. Scrive Isidoro di Siviglia nelle sue etimologie che idolo è un simulacro fatto a immagine umana e consacrato<sup>15</sup>. Questo è uno dei significati di 'idolo'. Nota è, poi, la definizione e classificazione che ne propone Bacone nel *Nuovo organo*: gli idoli e le false nozioni assediano la mente umana facendola errare. Distinti in idoli della tribù, della caverna, del mercato e del teatro, sono o acquisiti o innati<sup>16</sup>. Questi idoli danno atto dello slittamento che il termine subisce, da immagine (estetica o religiosa) a falsa nozione dell'intelletto umano. Le due accezioni (estetico-religiosa e concettuale) trovano tuttavia un punto di incontro, sintetizzato da Jean-Luc Marion ne *L'idolo e la distanza* e in *Dio senza essere*: a divenire falsa nozione, falso concetto, idolo concettuale è Dio.

Trovano questo punto di incontro nel quale, però, anche l'idolo trova altro, o meglio: perde quell'accezione di falsità che ne accompagna i due significati sopra detti e trova la sua portata veritativa. Sua funzione, scrive Marion, è *mostrare*: «L'idolo mostra ciò che vede»<sup>17</sup>; e ancora: «L'idolo fornisce alla visione l'immagine di ciò che vede»<sup>18</sup>. Avendo la funzione di rappresentare il divino, «l'idolo non ha nulla di ingannevole e caricaturale: [...] l'idolo [si] produce [come] ciò che la visione intenzionalmente mira»<sup>19</sup>. È uno specchio invisibile che porta alla mira della visione ciò che non vi sarebbe mai giunto e in esso è in gioco il movimento che fa l'idolo tale, ossia salita alla visibilità. Così come lo specchio è in quanto riflette, ridona un'immagine, allo stesso modo l'idolo riflette, ridona l'immagine del divino ma fermando la visione stessa: «A partire da esso la mira non progredisce più ma, non mirando più, torna su di sé, si riflette e, con questo riflesso, abbandona, come non insostenibile aIVERSI, non visibile perché non mirato né visibile, l'invisibile»<sup>20</sup>. L'idolo, cioè, riflette e, riflettendo, 'fa depositare la mira', lo sguardo, l'intenzione, dove tale deposi-

<sup>15</sup> Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, XI, 13 (ed. it. a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2004, p. 675).

<sup>16</sup> Cfr. F. BACONE, *Nuovo organo*, ed. it. con testo latino a fronte a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2002, pp. 93 ss.

<sup>17</sup> J.-L. MARION, *Dio senza essere* (1982), nuova ed. it. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008, p. 41.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 42.

<sup>19</sup> *Ibi*, pp. 41-42.

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 42.

tarsi non è altro che «quello che resta una volta che la mira sia stata fermata dalla sua riflessione»<sup>21</sup>; dove, ancora, l'arrestarsi della mira coincide con la sua inversione, giacché lo sguardo *convocato* dall'idolo si arresta e non viene rinviato oltre. La mira, dunque, non va più *oltre sé, si deposita* nell'idolo «qualificando come invisibile quello che la mira non riesce più a mirare»<sup>22</sup>. Il *proprium* dell'idolo è dunque nel riflettere come specchio invisibile, e questo è il gesto che fa compiere a colui che lo mira. Ma appunto, è, riflette *per una mira* che deposita, delimita, definisce, chiarisce *senza rinviare oltre*. Questo va da sé per l'idolo-simulacro, per il *kouros* o ogni altra statua. Vale, però, anche per l'idolo concettuale?

Con Marion è possibile rispondere affermativamente (anche se limitatamente alla successione idolo religioso - idolo concettuale)<sup>23</sup>: il concetto, in quanto «apprende il divino» a partire dal soggetto, «lo misura come una funzione di quest'ultimo; i limiti dell'esperienza divina [del soggetto] provocano una riflessione che lo distoglie dal mirare, oltre, l'invisibile, e lo costringono a riprendere il divino in un concetto, specchio invisibile»<sup>24</sup>. Il seguito del discorso di *Dio senza essere* è noto: essendo l'ontologia moderna la punta più alta di questo percorso del concetto, liberare Dio dal concetto significa liberare Dio dall'ontologia, dunque, dalla *metaphysica* e, infine, dalla *causa sui* (percorrendo lo stesso tragitto di Heidegger). E sebbene con altri termini e per altra via, anche Ferretti ha cercato il superamento dell'idolatria concettuale e ontologica della teologia<sup>25</sup>, seguendo la via etica levinasiana<sup>26</sup>.

Quest'apertura della teologia oltre l'ontologia non deve però far dimenticare ciò che, a monte, rende l'idolo (ogni idolo!) degno di interesse, quel *movimento* che lo fa tale quale esso è. L'idolo è una *venuta alla visibilità* alla quale la visione si ferma. Tale fer-

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 43.

<sup>23</sup> Cfr. *ibi*, pp. 45 ss.

<sup>24</sup> *Ibi*, pp. 45-46.

<sup>25</sup> Superamento chiarissimo nel testo su Kant (cfr. *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997).

<sup>26</sup> Su questo cfr. soprattutto *Trascendenza etico-religiosa non violenta*, in G. FERRETTI, *Il Bene al di là dell'essere. Temi e problemi levinasiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 93-115. Nel primo paragrafo del saggio, sulla scia dell'invito di Levinas di «pensare un Dio non contaminato dall'essere», Ferretti parla di «trascendenza ultra-ontologica».



marsi e arrestarsi sul visibile per sostenere il visibile è l'*immanenza* (o il carattere immanente) di questo modo in cui l'immagine si dice. E, in quanto immagine, esso 'è rappresentazione'<sup>27</sup>. Che sia tale lo possiamo affermare tanto dell'idolo concettuale<sup>28</sup> quanto dell'idolo-simulacro, estetico, il che non chiarisce, tuttavia, perché lo sia. Lo è soltanto perché si limita a 'presentare'? In realtà l'azione espressa dal verbo *rappresentare* è ben più ricca e articolata. Il prefisso che precede il verbo *presentare*, infatti, è la «sintesi di due prefissi, 'ri' e 'ad'»<sup>29</sup>, il primo che esprime un'azione di ritorno (ritornare, ricominciare, riportare...), il secondo l'azione dell'andare verso, il 'compiere un'operazione per'; un 'presentare a' che, a differenza del ripresentare, non reitera ma segna una distanza tra ciò che è rappresentato e 'chi' rappresenta 'a'. La rappresentazione è un porre e mettere che ri-presenta a qualcuno. E per questo tratto l'idolo, che ha a che fare con l'immagine, ha anche e allo stesso modo a che fare con la rappresentazione, poiché ripresenta il visibile alla visione, alla mira. *Tra* immagine e rappresentazione.

Che sia anche immagine è chiaro, e come ogni immagine è anche rappresentazione ma a porre l'idolo *tra* non è tanto il suo aver a che fare con i due termini in gioco quanto piuttosto il movimento che lo fa tale quale esso è. L'idolo è una *venuta alla visibilità* e, così come la rappresentazione e il rappresentare, porta alla visibilità (*ri*presenta) per la mira di qualcuno (*ad*presenta, presenta a). È il movimento nel quale si pone, è il suo portare alla visibilità che lo accomuna alla rappresentazione (la quale *ri*-presenta-a). Riferito all'idolo: 'ri' è il presentarsi di ciò che 'si presenta' (e che, generalizzando, è stato detto 'invisibile', meglio ancora sarebbe non-visibile), 'ad', il presentarsi alla visione che lo fissa e ferma. È la visione o mira a fissarlo, a fissare ciò che, prima non-visibile, si presenta nel visibile. Per questo motivo, l'idolo è rappresentazione in quanto presenta 'a', è 'per' ed è *tale per* colui cui giunge. Qui sta – di nuovo – il carattere immanente dell'immagine: l'idolo è

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 7.

<sup>28</sup> Per dar conto dell'affermazione si dovrebbe esporre e spiegare l'ipotesi heideggeriana sostenuta ne *La tesi di Kant sull'essere* (in *Segnavia*, 1967, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 393-427), che invece tralasciamo perché ci costringerebbe a ridurre troppo una questione ampia ed articolata, non senza ricordare il commento che Ferretti ne ha proposto in vari luoghi del suo *Ontologia e teologia in Kant*.

<sup>29</sup> V. MELCHIORRE, *Sul concetto di rappresentazione*, in *Essere e parola. Idee per un'antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1993<sup>4</sup>, pp. 115-125; cit. p. 115.

un 'presentarsi a' di qualcosa che prima non era visibile (*ri-ad*-presentarsi) e, sebbene arresti la mira a quello che si vede e vediamo, presenta un 'che' prima non visibile e poi *presentantesi*. Venuta alla visibilità di un non-visibile che si traduce in immagine visibile.

### *L'irrapresentabile*

In quanto immagine, l'idolo condivide un'indiscutibile aria di famiglia con l'icona. Sono entrambi immagini nelle quali ne va di una venuta alla visibilità in cui l'idolo riprende il movimento di presentazione che si è compiuto nella *ri-ad*-presentazione. Diversamente, «l'icona (è) una figura visibile che ci invita a passare al di là del visibile, a risalire all'Infigurabile»<sup>30</sup> o irrapresentabile. Irrapresentabile è, in definitiva, il non-visibile che trascende la mira. Così, là dove l'idolo *ferma* (senza rinviare oltre), l'icona *apre*. Differenza, questa, che sta a valle, mentre a monte c'è il gesto che li accomuna, la risalita alla visibilità.

In entrambi, cioè, qualcosa giunge a visibilità, in un caso fermando (al)l'immagine (idolo), nel secondo caso rinviando a ciò cui l'immagine rinvia *facendosi* immagine (icona). E rinviando non ferma a sé ma convoca lo sguardo ad altro. L'idolo si pone, l'icona fa passare di là, è immagine che invita al proprio oltrepassamento, che si pone per annunciare perfino la propria fine<sup>31</sup>. Fine dell'immagine che coincide con la fine della rappresentazione, messa in crisi dall'irrapresentabile dell'icona, dal non-visibile trascendente che, nel visibile, l'icona stessa cerca di portare a espressione. Questo non-visibile che tenta la propria visibilità è la trascendenza dell'immagine, esemplificata da Nicola Cusano quando scrive – a proposito della visibilità nell'icona del volto di Dio: «Comprendo così, Signore, che il tuo volto è prima di tutti i volti formabili ed è l'esemplare e la verità di tutti i volti e che tutti sono le immagini del tuo che è incontraibile e impartecipabile»<sup>32</sup>;

<sup>30</sup> J.-J. WUNENBURGER, *Filosofia delle immagini* (1997), trad. it. di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999, p. 223.

<sup>31</sup> Sulla fine dell'immagine espressa dall'icona cfr. *ibi*, *La fine dell'immagine*, pp. 220-227.

<sup>32</sup> NICOLA CUSANO, *La visione di Dio*, in *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Visconti, UTET, Torino 1972, p. 553.



e proseguendo: «Così, mentre guardo questo volto dipinto dalla parte orientale mi sembra che esso parimenti mi guardi; e, parimenti, mentre lo guardo da occidentale a sud. In qualunque modo atteggio il mio volto, mi sembra che il tuo volto sia rivolto a tutti i volti che ti guardano»<sup>33</sup>. Il volto di Dio è irrepresentabile, irrepresentabile è l'infinito: l'icona – al più – si fa immagine di uno sguardo che fa guardare oltre, che guarda in ogni direzione facendo risalire a ciò che è dietro l'immagine. Irrepresentabile è Dio, il suo volto, e le immagini che lo esprimono non lo rappresentano ma convocano al di là, verso il Volto che è la verità di tutti i volti. L'icona compie in tal modo un duplice movimento, *portando* a visibilità un volto dell'invisibile che la precede *per convocare* ogni singolo sguardo verso il volto invisibile che la precede.

Irrappresentabile è l'infinito volto di Dio, è Dio. Il che non nega la possibilità che si dia un'immagine ma conferisce all'immagine un ruolo particolare. O meglio, investe di tale ruolo l'immagine-icona. L'icona è immagine del volto irrepresentabile che non esaurisce il volto o la rappresentazione. È, in un certo senso, *irrepresentazione*, rappresentazione che non fissa ma convoca, rappresentazione di un irrepresentabile in-definibile, sempre diverso. Irrepresentabile, perciò, non soltanto in quanto 'non rappresentabile' ma in quanto rappresentabile in modi sempre nuovi; nell'immanenza dell'immagine, una trascendenza che cambia l'immanenza stessa. E se l'idolo è l'immagine in cui il visibile fissa e ferma il proprio movimento (per lo sguardo che lo coglie), l'icona è quella in cui è compiuto il movimento a ritroso, procedendo verso il non-visibile e, dunque, verso l'esautione dell'immagine stessa. L'idolo, portando a visibilità, sta 'tra' immagine e rappresentazione, l'icona, portando a visibilità, sta 'tra' visibile e non-visibile. Nel primo è perorata la causa della visibilità rappresentata, nella seconda, quella dell'invisibile irrepresentabile. Nell'uno la trascendenza si espone nell'immanenza, nell'altra trascendenza e immanenza si espongono al disequilibrio paradossale di una visibilità che si dà per tornare (e fare tornare lo sguardo) indietro.

Idolo e icona sono i due volti dell'immagine che, oltre a precisarla, ne dispiegano un tratto, originale e originario: essa non è invariabilità fissa ma *movimento* che è *uno* nella sua germinazione (sebbene diverso quanto all'esito) e l'accento posto su tale risali-

<sup>33</sup> *Ibidem*.

ta e movimento rimarca la fluidità di idolo e icona. L'intreccio di immanenza e trascendenza che si espone nell'idolo e nell'icona fa sì che l'immagine sia 'tra' immanenza visibile e trascendenza invisibile (pur essendo esposta al proprio oltrepassamento). Un porsi 'tra' che è, tuttavia, altro dal puro e semplice collocarsi tra due estremi: al contrario, tale 'tra' è un intervallo continuamente scavato, posto dalla movenza della venuta alla visibilità *e non* spazio esistente tra due estremi già da sempre definiti. Il movimento di idolo e icona è il medesimo così come lo è anche l'intervallo scavato (nella/dalla risalita verso) ma il *terminus ad quem* cambia, e tale termine è proprio la *visibilità*. Risalita *alla* visibilità, l'idolo e l'icona sono due modi in cui la *visibilità* stessa si differenzia, si decide, si dà nel visibile, il quale non è soltanto ciò che si vede ma ciò che *si può vedere*, sempre e altrimenti. Tanto l'idolo quanto l'icona, in tal senso, sono 'più di' e 'meno di': l'idolo è più di visibile e meno di invisibile (o non-visibile), l'icona è più di invisibile (o non-visibile) e meno di visibile. Nessuno dei due però è solo visibile o invisibile, solo immanente o solo trascendente, ed entrambi sono 'tra' visibile e invisibile, possono entrambi essere visti e non visti (come idolo e icona). E in entrambi i casi l'immagine, *eidolon* ed *eikon*, è 'tra', spazio eroso da una venuta, da una risalita mai quieta. Questo cerchiamo, finalmente, di verificare quando si parla dell'uomo come *immagine*.

#### *Ritorno alla 'quaestio (de homine)'*

Alla *quaestio* iniziale è possibile ora tornare dopo aver chiarito quanto è in gioco nell'idolo (ossia il visibile, o meglio: ciò che si vede) e nell'icona (dove è in gioco l'irrepresentabile e il rinvio all'invisibile). Nell'uno ne va dell'immanenza della visibilità, nell'altra della trascendenza dell'invisibile o non-ancora-visibile. Entrambi sono *immagine*, ed entrambi hanno a che fare con l'uomo: difatti, ogni qualvolta si legge che l'uomo è 'immagine di', è incontrato il termine *eikon*, mentre *eidolon* era il *kouros*, la bella *immagine* di uomo, perfetta, nella quale il greco coglieva lo splendore della bellezza dell'uomo stesso. In esso ne va della gloria del visibile e della gloria e bellezza dell'uomo visibile, nella prima il rinvio a ciò che – invisibile – fa visibile l'uomo.

L'immagine, tuttavia, serve anche ad altro. L'essenza dell'uo-



mo è indefinibile, si è detto, e modelli antropologici non rispondenti all'uomo sono andati in crisi sotto la spinta di urgenze nuove e altre rispetto a quelle della tradizione. L'uomo, infine, diventa problema a se stesso nel momento in cui il modello che 'lo descrive' non gli risponde più. Perciò, commentando Scheler, Ferretti scriveva che l'uomo è l'essere che «trascende ogni vita e se stesso in quanto semplice vita».

L'uomo lo può, può 'trascendere' quella vita che gli appartiene e resta sua perché è *immagine*, icona e idolo, immanenza visibile e particolare trascendenza, apertura. *Immagine*, però, *irrappresentabile* che nessun modello esaurisce e che per il suo essere *irrappresentabile* rinasce continuamente come questione, come problema a se stessa. Irrappresentabile era stato detto soltanto il volto di Dio che giunge a espressione nel volto dell'icona spingendo l'immagine iconica alla sua esaurizione. Dire che l'uomo è immagine irrappresentabile potrebbe sembrare un passo di troppo, il passo verso l'idolatria dell'uomo aggettivato come il volto di Dio. Idolatria, ossia «l'essere asserviti come uno schiavo ad un idolo»<sup>34</sup>, rischio cui sono esposte le immagini, sia idoli che icone, come ha insegnato la polemica sull'iconoclastia<sup>35</sup>. In realtà, affermare che l'uomo è immagine irrappresentabile è piuttosto un *passo fuori* dall'idolatria, poiché conduce fuori dalla riduzione dell'indefinibile a un concetto rappresentato e de-finito. È un 'passo fuori' perché ciò che non è rappresentabile non può essere posto nel cerchio chiuso dell'immagine rappresentata. È un 'passo fuori' dall'idolatria perché non si assoggetta a modelli non rispondenti all'uomo ma ne consegna l'immagine. Irrappresentabile, appunto.

### *L'immagine irrappresentabile*

Ciò detto, però, non è stato fatto altro dal riaprire altre questioni, giacché dire che l'uomo è immagine, e immagine in questo senso, non è niente più di una dichiarazione ancora da spiegare. Il che

<sup>34</sup> ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini*, VIII, 11, 14.

<sup>35</sup> Sul tema cfr. CH. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>ème</sup> Conciles de Nicée (325-787)*, Paradosis, Fribourg 1976 e G. LINGUA, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini: questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Medusa, Milano 2006.

sarà tentato rispondendo a una domanda: perché dicendo l'uomo 'immagine irrappresentabile' non si propone un altro modello esponibile o esposto alla sua possibile crisi? E se è immagine, 'di' che cosa lo è?

Dell'idolo e dell'icona è stato messo in luce un tratto, originario, il movimento della venuta alla visibilità di un 'che' prima invisito, sia portato a rappresentazione nell'immagine di uomo in cui potersi riconoscere (idolo), sia portando a visibilità l'irrappresentabilità del volto che, mirato, rinvia di nuovo all'invisibile. Entrambi tracciano la venuta alla visibilità immanente del non-visto o invisibile che trascende: l'icona un volto superato dal Volto, l'idolo la luminosità visibile della bellezza o del suo contrario, si tratti della perfezione o dell'inquietante deformità umana. Ancora, perché entrambi siano colti occorre un'esperienza, l'esperienza dell'umano ed esattamente per questo fanno compiere l'annunciato 'passo fuori' dall'idolatria. Perché siano colti, visti per quello che sono, *immagine*, non serve un 'concetto' ma, appunto, un'esperienza. Quanto per i greci era *eidolon*, ricorda Marion, oggi è incomprendibile perché tra noi non vi sono più 'quei greci'<sup>36</sup> che sarebbero «coloro ai quali queste figure di pietra potrebbero suscitare con il loro specchio invisibile una riflessione sull'invisibile, la cui magra visibile corrisponde proprio a quell'esperienza particolare del divino cui solo i Greci seppero giungere»<sup>37</sup>. *Mutatis mutandis*, quanto detto del divino vale anche per l'umano: la crisi di taluni modelli antropologici non è forse dovuta al fatto che questi (idoli concettuali più che estetici o religiosi), nel tentativo di definire l'indefinibile, ignorano l'esperienza che l'uomo fa di sé come 'apertura e tensione all'infinito'?

Occorre, allora, un'esperienza dell'umano *che l'uomo fa di sé*, dove «fare esperienza di qualcosa [...] significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di "fare" non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa ed opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: "fare" significa provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca adeguandoci ad esso»<sup>38</sup>. Per esperienza dell'umano intendia-

<sup>36</sup> Ma potremmo più genericamente dire 'chi' o 'coloro'!

<sup>37</sup> MARION, *Dio senza essere*, p. 43.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio* (1960), trad. it. di A. Caracciolo - M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 127.



mo questo venire a espressione dell'uomo nell'*immagine*. Detto altrimenti: l'esperienza dell'umano è il farsi visibile dell'uomo come immagine non definitiva e de-finita, irrepresentabile perché si esprime in modo sempre diverso, in-definibile, diversa come diverso è il volto di Dio che sembra «sia rivolto a tutti i volti che [lo] guardano», mostrandosi diverso ogni volta che mira in una direzione diversa; irrepresentabile ma non 'non rappresentabile' (e dunque rappresentabile sempre e altrimenti), indefinibile ma non 'non definibile' (e dunque definibile sempre e altrimenti).

Così l'uomo non è soltanto definibile come lo vorrebbe una visione naturalistica, sebbene lo sia *anche* come lo vuole questa visione; è unità psicofisica che vive nella storia e la trascende, vive di rapporti sociali e li trascende... È irrepresentabile in questo senso, sempre capace di riaprire la propria *quaestio* per l'esperienza (e le esperienze) che *fa* di sé. Dunque è *immagine* in quanto venuta alla visibilità sempre nuova e *irrepresentabile* di sé. La *quaestio de homine*, per l'uomo, si riapre *ad intra* e non per la pressione di modelli altri da lui; si riapre per il fatto che l'uomo è *immagine irrepresentabile*, dove irrepresentabile non è 'che non può essere rappresentato' ma che è sempre altrimenti rappresentabile. Non fisato, definito da una rappresentazione e sempre debordante. Debordante e indefinibile come, appunto, lo è l'uomo e la *quaestio* che incessantemente, *di sé, apre*. Che cosa lo spinge a riaprirla e lo fa inquieto? È a questo punto che la 'funzione meta-' – inizialmente annunciata – può declinarsi, di nuovo.

Di nuovo, perché non è una novità. Stanislas Breton per primo<sup>39</sup>, Paul Ricoeur successivamente<sup>40</sup> e infine Jean Greisch<sup>41</sup> ne hanno messo in luce diversi aspetti: quest'ultimo, l'apertura metafisica dell'ermeneutica, Ricoeur, le diverse strategie che la funzione mette in atto (metafisica come gerarchizzazione [Platone] e differenziazione [il dirsi in molti modi dell'essere di Aristotele]), Breton intendendo per primo la preposizione greca *meta* co-

<sup>39</sup> Cfr. *Poétique du sensible*, Cerf, Paris 1988 (La nuit surveillée).

<sup>40</sup> Cfr. soprattutto *Dalla metafisica alla morale*, in *Riflession fatta: autobiografia intellettuale* (1995), ed. it. a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1998.

<sup>41</sup> J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophiques et l'héritage cartésienne*, Vrin, Paris 2000, cap. V, *L'herméneutique philosophique et le statut problématique de la métaphysique*, pp. 149-199 e cap. VI, *Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée? Une méditation «méta-philosophique»*, pp. 201-248.

me 'funzione'. Per tutti e tre interrogarsi sulla 'funzione meta-' significa riproporre il discorso della metafisica partendo dal *movimento* che la preposizione esprime: ogni qualvolta si presenta componendosi in altri vocaboli, indica sempre l'oltrepassare, il movimento, è indice di un certo dinamismo. Lo è quando appare nella *metafora*, nella *metamorfosi*, nella *metastasi*<sup>42</sup>, alle quali potremmo aggiungere *metaplasmo*, *metatesi*... La preposizione 'meta' ha la funzione di far passare, di spingere oltre, di condurre al di là. Il movimento originario e originale dell'immagine è il medesimo di quello che la 'funzione meta-' fa accadere, portando il non-visibile alla visibilità, portando un'immagine a rappresentazione visibile (idolo) e riconducendo ogni volta all'invisibile Volto che in esso si esprime (icona).

Il commercio di trascendenza-immanenza dell'immagine è di per sé espressione (pur in assenza della preposizione *meta*) di questo passaggio o venuta. Nell'immanenza del visibile si arreca quello che prima non era visto e che, nell'immagine, si dà a vedere nuovamente e in modo sempre diverso (immagine irrepresentabile). Ciò che viene alla visione mantiene la fluidità del movimento che arreca alla *ri-ad-presentazione* per farsi al contempo irrepresentabile (e dunque non chiudibile in una presentazione). Dunque la 'funzione meta-' ha a che fare con l'immagine, cosa che però non basta a sottrarla al sospetto di una certa vuota vaghezza: 'meta' infatti, intesa come 'funzione', sembrerebbe limitarsi a rinviare oltre, ad esprimere un vuoto rimando e lo stesso potrebbe esser detto anche del *movimento* della venuta a visibilità, trasferendo così la medesima vaghezza del movimento fatto compiere dalla 'funzione meta-' a ciò che immagine è detto, l'uomo. Detto immagine per 'salvarne' l'indefinibile essenza da definizioni che pretendono di chiuderne la *quaestio* correndo con ciò il rischio che, salvandone *l'indefinibilità*, anche la sua essenza sia condotta ad un puro, semplice ed incessante farsi nel passare ad espressione e visibilità. Sospetto che non va ignorato.

Al di là del rischio di questa vaghezza e vuotezza, qualcosa, comunque, è spiegato dalla 'funzione meta-', ossia il 'tra' nel quale l'immagine si trova collocata; 'tra' che è intervallo continuamente eroso 'tra' visibile ed invisibile, 'tra' immanenza e trascendenza. E tentando un modo di esprimere l'esperienza dell'umano

<sup>42</sup> Cfr. BRETON, *Poétique du sensible*, pp. 35-55.



che ci ha poi condotti alla 'funzione meta-', con esperienza si intendeva esattamente questo venire all'espressione dell'umano nella forma dell'*immagine*. Ma c'è di più. 'Meta' non soltanto indica l'andare oltre, al di là, ma, nel suo uso avverbiale, significa 'tra', 'in mezzo'. 'Meta' in quanto funzione e non esclusivamente preposizione, ossia nell'uso avverbiale, può significare anche 'tra', 'in mezzo', ricapitolando in sé quanto già osservato a proposito dell'intervallo continuamente eroso tra visibile e invisibile. L'immagine è 'funzione meta-', in questo senso. In essa si porta a espressione l'umano, espressione esperita e non vaga che viene alla luce nell'esperienza che l'uomo fa di sé, e la crisi dei modelli che non gli rispondono sono la risposta *affermativa* a ciò che egli non è. La crisi, cioè, è la *risposta* che l'uomo dà a ciò che *non è*. Non è definibile e circoscrivibile, è indefinibile non perché *vago* ma in quanto si esprime soltanto *venendo a espressione* (ed è possibile finalmente aggiungere) *in un'esperienza*.

Un'aggiunta non marginale, perché già questo contribuisce a togliere vuotezza e vaghezza al *movimento* di venuta a visibilità dell'immagine che scava un 'tra', un intervallo tra trascendenza e immanenza. È un movimento che si sperimenta, che si prova, che cambia chi lo prova. L'uomo, immagine irrepresentabile, è l'uomo che facendo esperienza si scopre 'tra' trascendenza e immanenza. Visibile vivente, non è riducibile a quanto, pure, di esso si vede vivere e che spinge sempre oltre la gloria del visibile. Dato tutto questo, allora, quale 'essenza' ne viene a espressione? O, il che lo stesso, quale immagine irrepresentabile *di sé*?

### *Oportet transire*

*Oportet transire*, occorre passare: l'invito di Meister Eckhart si volge all'uomo, immagine irrepresentabile *di sé*. Per Eckhart, occorre transitare verso il proprio Altro, quel Dio che abita il fondo del nostro essere, molto prossimo a quanto cerchiamo dell'essenza dell'uomo<sup>43</sup>. Essere immagine irrepresentabile *di sé* è essere im-

<sup>43</sup> La citazione è ripresa da M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1990<sup>2</sup>, p. 386; cfr. MEISTER ECKHART, *Traité et Sermons*, Aubier Montaigne, Paris 1942, p. 191: «Il Fondo di Dio e il Fondo dell'anima sono lo stesso e medesimo fondo» (*Le Fond de Dieu et le Fond de l'âme [n'est] qu'un seul et même Fond*).

immagine di questo Altro, e che il sé sia abitato da Altro, o sia altro, rappresenta uno dei momenti più originali della riflessione del XX secolo. Nelle prossimità della medesima concezione è la ripresa levinasiana dell'idea cartesiana di infinito<sup>44</sup>, la quale fa emergere un'autentica alterità trascendente. Via efficace e fortunata, anche se qui non è cercata l'idea di infinito ma l'immagine irrepresentabile *di sé*.

Tale immagine, proprio per la sua irrepresentabilità, va oltre sé, si dà in modi sempre nuovi e diversi, è in qualche modo 'sé' e 'altro' e occorre passare, transitare perché l'essenza indefinibile (o l'immagine irrepresentabile *di sé*) giunga a espressione. L'invito eckhartiano spiega perché la 'funzione meta-' si introduce nella *quaestio de homine*, ma di nuovo il cuore dell'immagine irrepresentabile dell'uomo resta da spiegare, giacché fin qui è stata soltanto annunciata. Immagine, ossia la *salita alla visibilità* della sua essenza indefinibile. Non-definibile, indefinibile ma non perciò indefinita, anzi *finita*. Non restringibile a una definizione ma non perciò *indefinita, senza limiti*. Dunque, *finita*, e attestantesi nell'attestarsi nell'orizzonte della finitezza<sup>45</sup>. Ma proprio questo incuriosisce: in che senso un'essenza finita è immagine irrepresentabile? La domanda sembrerebbe piuttosto annunciare un'*impasse*: l'essenza indefinibile dell'uomo è in realtà perfettamente definita in quanto *finita*, il che sembrerebbe contraddire quanto detto, che cioè l'uomo è immagine irrepresentabile indefinibile e indefinita. O forse, il punto è *di nuovo* questo: qual è l'essenza indefinibile del(l'uomo), aggiungiamo ora, finito?

Le questioni poste sulla finitezza e sul finito non sono, certo, una novità né sono aggirabili, ma resta da vedere che cosa la *quaestio de homine* fin qui tracciata (nel modo in cui è stata tracciata) permetta ancora di dirne. Indefinibile non è ineffabile, né indefinito equivale a indeterminato; l'essenza indefinibile dell'uomo è *finita*, né le cose potrebbero stare altrimenti. È però un'essenza

<sup>44</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), con prefazione di S. Petrosino, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>. Si veda a tal proposito il commento di G. FERRETTI in *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, specialmente pp. 114 ss.

<sup>45</sup> Tema sul quale, nel 1996, Giovanni Ferretti ha chiamato l'attenzione di molti filosofi italiani, organizzando a Macerata il settimo colloquio su 'Filosofia e Religione' dedicato appunto alla finitezza (cfr. ID., a cura di, *Ermeneutiche della finitezza*, IEPi, Pisa-Roma 1998).





indefinibile in quanto 'apertura e tensione all'infinito' e 'trascendenza sulla vita', come Ferretti rimarcava leggendo Scheler. Né è contraddittorio porre un in-definito finito: in quanto 'irrappresentabile', l'in-definito non è 'non definito' ma è definibile e definito in modo sempre diverso. La 'funzione meta-' spiega dell'uomo 'che' la sua immagine irrappresentabile può venire a espressione, ma non perché il 'suo' finito in-definito può venire alla luce in modi sempre diversi. Perché, dunque, la sua essenza finita è indefinibile e che cosa la fa tale?

Si sostiene che il finito sia immagine che viene a rappresentazione sempre nuova, in-definita e – paradossalmente – irrappresentata: è possibile? Certo, la domanda si colloca al cuore di un paradosso: pensare un'essenza indefinibile e in-definita e finita, essenza in grazia della quale, all'uomo, *oportet transire*. Essenza che viene a irrappresentazione come immagine irrappresentabile *di sé*. Non è in gioco la riapertura della complessa questione *del sé*<sup>46</sup> ma, di nuovo, *di sé* in quanto *finito*, del finito che si è, del portarsi a visibilità della sua immagine. Questo si ripone in gioco, si riapre nella e con la *quaestio de homine*; questo si riapre parlando di 'apertura e tensione all'infinito' e 'trascendenza sulla vita'. Verso questa 'apertura e tensione all'infinito' che è essenza indefinibile del finito *oportet*, finalmente, *transire*.

### Sul transfinito

Non è questo il luogo per riprendere ricerche condotte in modo tanto efficace quanto puntuale da altri sull'autore che approssima verso quanto annunciato come 'transfinito', Blaise Pascal (senza tentarne complesse composizioni/opposizioni con Descartes e la sua idea di infinito)<sup>47</sup>. Nei testi di Pascal il termine non compare,

<sup>46</sup> Basti il testo di P. RICOEUR, *Sé come altro* (1990), ed. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993 e AA.VV., *L'evoluzione del sé. teoria psicologica e prassi educativa*, Cittadella, Assisi 1995.

<sup>47</sup> Per questo rinviamo a C. CIANCIO - U. PERONE, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995. Di entrambi gli autori ci interessano le riflessioni sul finito, di cui qui ci limitiamo a segnalare i luoghi nei quali sono presentate: U. PERONE, *Modernità e memoria*, SEI, Torino 1987 e ID., *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995; C. CIANCIO, *Paradossi pascaliani*, «Annuario filosofico», 7 (1991) e ID., *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999. Riprenderemo spesso le riflessioni e ricerche svolte da Ciancio, in queste parti conclusive.

naturalmente, mentre appare – come noto – l'opposizione finito-infinito. Infinito che però non è mai stato scritto, in queste pagine, se non citando Ferretti lettore di Scheler (laddove l'uomo è concepito come 'apertura e tensione all'infinito' e come 'trascendenza sulla vita').

Transfinito è un termine coniato dal matematico Georg Cantor per distinguere diversi modi di parlare di infinito. Il quale è *infinito potenziale*, il solo ammesso in matematica fin dai tempi di Aristotele, ma anche *in atto*, quest'ultimo a sua volta distinto in Infinito-Assoluto (Dio) e transfinito. Il solo infinito ammesso in matematica, dunque, è l'infinito in potenza, o potenziale, l'infinito dei *paradossi* di Zenone. Un altro infinito è stato scoperto, tuttavia, da Cantor attraverso un'immagine rappresentata e rappresentabile, un segmento aperto di retta ]0,1[. Sia, innanzitutto, la distinzione tra numeri reali e numeri naturali. I 'numeri reali' (diversi dai numeri naturali<sup>48</sup>) indicano quei numeri formati da un segno, una cifra, una virgola e infinite cifre dopo la virgola. Ne è un celebre esempio il  $\pi$  (3,14...), ma anche rappresentano qualsiasi grandezza fisica (come il prezzo di un prodotto, l'altitudine di un sito geografico, la massa di un atomo...), ogni proporzione tra rappresentazione numerica e realtà misurata. Nascono già nell'antichità per rispondere all'inadeguatezza dei numeri naturali a rispondere a tutta la realtà. Cantor, attraverso la rappresentazione decimale dei numeri reali (ad esempio rappresentando i numeri contenuti tra l'intervallo ]0,1[) scopre che anche i numeri reali, così come i naturali, sono infiniti; in due modi diversi, tuttavia. Tornando al segmento di retta, tra i numeri reali (calcolabili e costruibili) e i numeri naturali non c'è corrispondenza biunivoca, il che equivale a dire che i numeri reali sono *rappresentabili ma non numerabili come i naturali*. O anche: rappresentando i numeri reali e costruendoli con i procedimenti che la matematica mette a disposizione, si costruisce un'altra serie di numeri infiniti, questa volta, appunto, di numeri reali e non naturali. La loro stessa rappresentazione ne porta a visione il loro essere infinito *non potenziale ma in atto*.

La portata di questa scoperta è, forse, più chiara in una delle sue applicazioni, l'insieme dei punti di una retta. Prendendo que-

<sup>48</sup> Ossia la sequenza dei numeri interi positivi (1, 2, 3, 4...) e quella dei numeri interi non negativi (0, 1, 2, 3, 4, 5...).



sta volta in esame i numeri razionali e irrazionali<sup>49</sup>, scrive: «I numeri razionali ed irrazionali appaiono come per magia non appena tentiamo di conciliare la retta della geometria con i numeri dell'aritmetica, cosicché un punto della retta è visto come un unico numero reale»<sup>50</sup>. Se 6 è maggiore di 4, in una retta 4 dovrebbe essere visto alla sinistra di 6. Ma sulla retta è possibile anche associare punti a frazioni, e tra 1 e 2 possiamo trovare 0,2-0,25-0,5... e così via all'infinito. Ecco, tuttavia, il problema: «La lunghezza reale della retta, però, non deriva dall'introdurvi dei numeri [...]. La struttura reale della retta ha bisogno dei numeri irrazionali, senza i quali avremmo un insieme infinito e molto denso di punti, ma non senza lacune (dunque non sarebbe una retta)»<sup>51</sup>. Grazie all'intuizione di Karl Weierstrass (che aveva mostrato come «una successione infinita in uno spazio limitato contiene un punto di accumulazione nello spazio»<sup>52</sup>) Cantor esamina i numeri-punti su una retta (numeri razionali) convergenti in punti di accumulazione<sup>53</sup>, partendo dall'idea di Weierstrass secondo la quale i numeri irrazionali sono limiti di successioni razionali. Decide poi di considerare l'*insieme* dei punti di accumulazione di un dato insieme di punti («ad esempio, l'insieme dei numeri irrazionali in un intervallo è l'insieme dei punti di accumulazione dei numeri razionali dell'intervallo»<sup>54</sup>) finendo col chiedersi che cosa possa accadere considerando l'insieme di tutti i punti di accumulazione dell'insieme dei punti di accumulazione. In questo modo, definito

<sup>49</sup> I numeri reali, costruibili, sono anche irrazionali, giacché sembrano avere la capacità di sfuggire alla ragione. Infatti, il loro caso entra in matematica e geometria quando viene cercato un numero che abbia due per quadrato o, il contrario, la radice di 2 ( $\sqrt{2}$ ). Tale radice, dunque, deve «trovarsi in un ambito numerico differente e più esteso, quello dei *reali*, che include tutti quei numeri che condividono il destino di non poter essere espressi come *ratio*, e cioè come rapporto, frazione, e perciò sono detti *ir-razionali*: denominazione che, per altri versi, vale anche a sottolineare la loro capacità di sfuggire alla nostra ragione» (S. LEONESI - C. TOFFALORI, *Matematica, miracoli e paradossi. Storie di cardinali da Cantor a Gödel*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 24).

<sup>50</sup> A.D. ACZEL, *Il mistero dell'alef* (2000), trad. it. di G. Oliveri, Saggiatore-Net, Milano 2005, p. 73.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 74.

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 88.

<sup>53</sup> «Punto di accumulazione di un insieme è un punto arbitrariamente vicino ai numeri dell'insieme» (*ibi*, p. 91).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

un insieme P, definisce l'insieme dei punti di accumulazione P', l'insieme dei punti di accumulazione dei punti di accumulazione P'', fino a P<sup>infinito</sup>.

La scoperta dell'infinito attuale è *in* questa successione infinita di insiemi, che Cantor denomina *numeri transfiniti*, per i quali propone l'esistenza di un numero finito e che allo stesso tempo sia «il più piccolo tra i numeri più grandi di ogni numero finito»<sup>55</sup>, e anche se non esiste un numero più grande di tutti, «è tuttavia possibile che esista un numero più grande di tutti i numeri finiti»<sup>56</sup>. Si tratta di un infinito non potenziale, evidentemente, ma di un nuovo genere, che viene a visibilità, che si fa scoprire nelle rappresentazioni come 'altro' dalle rappresentazioni stesse. Cantor chiama *transfinito* questo infinito capace di farsi immagine rappresentata pur restando irrepresentabile, giacché rimane comunque un infinito; infinito di genere particolare, diverso dall'Assoluto, ma infinito e dunque diverso dal finito. Né è trascurabile il fatto che al prefisso negativo 'in' sia sostituita la preposizione 'trans', traduzione della preposizione greca 'meta'. Transfinito, cioè, che non si oppone semplicemente al finito ma, in atto – o attuale – come quest'ultimo, sta 'oltre' il finito. 'Trans', dunque, conserva questo medesimo significato di 'meta', ma ne conserva anche l'altro, ossia il valore avverbiale di 'tra'?

La preposizione esprime, certamente, 'l'andare oltre' ma il suo primo significato è 'di là di', dunque 'tra' due. E il transfinito viene a immagine, sorge a visibilità 'tra' finito, infinito potenziale e Infinito Assoluto. Non fa a meno della rappresentazione finita sebbene sia più del finito e irrepresentabile nel senso prima detto. Supera il finito, ne va oltre, lo spinge oltre sé, si affaccia dal finito. Paradosso, questo, che non soltanto si è dato in matematica ma anche – sebbene in termini diversi – in filosofia e che Pascal ha individuato a proposito del finito e dell'infinito<sup>57</sup>. Anche per il filosofo francese, infatti, vi è un infinito attuale, ossia l'infinito divino<sup>58</sup> del quale l'infinito matematico è un'imma-

<sup>55</sup> *Ibi*, p. 120.

<sup>56</sup> *Ibi*, p. 121.

<sup>57</sup> Con il libro *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (Vrin, Paris 1984), J.-L. GARDIES ha legittimato questo accostamento. Il punto di vista del libro è puramente matematico ed esamina soprattutto gli scritti scientifici di Pascal. Tuttavia, partendo da tali scritti, esamina anche il tema dell'infinito nelle *Pensées* ed in altri celebri testi pascaliani.

<sup>58</sup> CIANCIO, *Pascal: filosofia, cristianesimo e paradosso*, in CIANCIO - PERONE, *Cartesio e*



gine<sup>59</sup>. Tra finito e infinito attuale non vi è proporzione possibile e, anche, la mediazione tra finito e infinito è impossibile pur senza la loro irrimediabile cesura<sup>60</sup>. Tale impossibile mediazione, e la dialettica finito-infinito, «attraversa la natura stessa dell'uomo»<sup>61</sup> e inquieta l'uomo che, finito, partecipa dell'infinito. Insomma, l'infinito lo inquieta, desta in lui «l'ineffabile desiderio di superare (la finitezza)»<sup>62</sup>. Ogni tentativo di mediazione tra finito e infinito è destinato allo scacco, la differenza tra i due resta, niente può limarla<sup>63</sup>, né la lima la distinzione dell'infinito, successivamente introdotta da Cantor, in infinito potenziale e attuale o, di quest'ultimo, la distinzione di Infinito in quanto assoluto (Dio) e transfinito, ossia quell'infinito che non è *absolutus* dal finito pur essendone 'altro' (già riducendo con ciò la distanza dalla riflessione di Pascal). Un transfinito che è 'infinito tra', 'di là dal' finito e 'di qua dall' Infinito assoluto. 'Tra' che è il luogo cui Pascal assegna l'uomo, *milieu* tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, riaprendo, sempre e di nuovo, la *quaestio de homine*.

### Visibilità del finito

*Oportet transire*. l'annuncio risuona come l'oltrepassamento cui la 'funzione meta-' incessantemente desta l'uomo verso l'immagine irrepresentabile *di sé*, o meglio, finalmente, dell'immagine irrepresentabile del *finito* che l'uomo è. Il finito è rappresentabile, in realtà, tutto lo testimonia. L'uomo finito, però, l'uomo che è l'impossibile mediazione di finito e infinito, l'uomo la cui *quaestio* si rideda continuamente non è totalmente rappresentabile: è rappresentabile, infatti, e insieme irrepresentabile, finito, naturalmente, ma inquietato dall'infinito. Quest'inquietare desta nell'uomo

Pascal, p. 70. Anche per Cantor Dio è infinito in atto (cfr. LEONESI - TOFFALORI, *Matematica, miracoli e paradossi*, pp. 47-48).

<sup>59</sup> CIANCIO, *Pascal: filosofia, cristianesimo e paradosso*, p. 72.

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 76.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibi*, p. 77.

<sup>63</sup> Per questo rinviamo alle pagine fin qui citate di Ciancio, che declina il binomio finito-infinito in riferimento alla grazia e alla libertà.

un desiderio inestinguibile, lo fa scoprire capace di altro, ne porta alla visione un'immagine diversa e altra senza con ciò condurlo fuori di sé. Perciò, che l'uomo sia 'apertura e tensione all'infinito, trascendenza sulla vita', non conduce l'uomo fuori di sé, non scioglie il finito rendendolo copia dell'infinito *assoluto* ma ne porta a immagine, a visibilità l'essenza altrimenti irrepresentabile. Trafiggendo il finito, l'infinito in atto (o transfinito) lo porta a visibilità. O meglio, il transfinito lo conduce a manifestazione, ne segna e muove la *risalita alla visione* (lo *ri-ad-presenta*) senza perciò chiuderlo in *una ri-ad-presentazione* (e dunque *irrepresentandolo*).

Il transfinito non conduce fuori dal finito ma perora la causa del finito facendone brillare (*ri-ad-presentandone*) l'essenza irrepresentabile perché non contornabile, non esauribile, non cernibile. Non cernibile, soprattutto, per la crisi con cui risponde ai modelli che pretendono di de-finirlo. C'è un *Pensiero* di Pascal che, sebbene non abbia direttamente ed esplicitamente a che fare con la *quaestio de homine* fin qui tentata, spiega in che modo può darsi questa paradossale visibilità del *finito* cui, finalmente, tale *quaestio* ha condotto. Paradossale, perché il finito si fa visibile ed è visibile per il transfinito che vi brilla facendolo, appunto, visibile. Si tratta della *Pensée* dei tre ordini (L 793, B 793, C 829).

Il *Pensiero* annuncia che «la distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità: perché essa è soprannaturale»<sup>64</sup>, e prosegue: «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 nella carne. La grandezza della sapienza, che è un nulla senza Dio, è *invisibile* ai carnali e agli uomini dello spirito. Sono tre ordini differenti»<sup>65</sup>.

Figuriamo i tre ordini come tre insiemi la differenza tra i quali è infinita, sebbene ogni ordine sia un insieme perfettamente ordinato. L'estraneità, ad esempio, dei santi alle grandezze carnali o spirituali viene dal fatto che con esse non hanno alcun rappor-

<sup>64</sup> L'edizione italiana di riferimento è a cura di A. Bausola (trad. it. di A. Bausola - R. Tapella) testo a fronte, Rusconi, Milano 1997<sup>4</sup>, p. 461.

<sup>65</sup> *Ibidem*.



to poiché, al loro impero, non aggiungono nulla né tolgono alcunché, essendo il proprio ordine perfettamente proporzionato al proprio interno. Pascal applica qui un principio che aveva utilizzato anche ne *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, esemplificato dalla definizione dell'impossibile rapporto tra indivisibile ed estensione: «Un indivisibile moltiplicato indefinitamente è lontanissimo dal formare un'estensione e potrà formare sempre e soltanto un unico indivisibile»<sup>66</sup>. Si tratta di due ordini diversi, tra i quali non c'è alcun *rappor*to, così come non c'è alcun *rappor*to tra i tre ordini suddetti. Pascal, dunque, riprendendo la definizione di uguaglianza di Eudosso<sup>67</sup>, parla di rapporto, proporzione tra due grandezze e non della loro commensurabilità o incommensurabilità. Grandezze incommensurabili (ad esempio numeri reali e numeri naturali) possono perciò nel proprio insieme essere commensurabili. La distanza tra i corpi e gli spiriti è infinita per l'infinito non potenziale ma attuale, in atto, diverso naturalmente dall'Infinito in atto che Pascal pure ammette (Dio) e che, nel linguaggio di Cantor, è l'infinito Assoluto e/o il transfinito. Nel caso dei tre ordini, non trattandosi di Dio, l'infinito in atto, sebbene non nominato in questo modo, è quanto sarà poi chiamato transfinito<sup>68</sup>.

Transfinito che non approssima o rende proporzionabile un ordine con l'altro facendoli commensurabili *ad intra* e incommensurabili *ad extra*; ogni ordine si scopre, cioè, ciò che è (e dunque senza rapporto con altri ordini) per il transfinito che segna la distanza dalle altre grandezze. È perciò de-finito dal transfinito, dunque paradossalmente de-finito, giacché è de-finito dal transfinito, o dall'infinito in atto. Quello che ogni ordine è, invisibile agli e negli altri ordini, viene a visibilità soltanto in grazia di quanto, trafiggendolo, lo de-finisce facendolo transfinitamente distante da ogni altro ordine; reciprocamente, ogni ordine ha una gran-

dezza il cui splendore non è visibile a tutti e che viene a visione nel proprio ambito, al proprio interno facendo risalire alla visibilità *interna* il transfinito che lo distanzia da ogni altro ordine. C'è anche altro, tuttavia. Ogni ordine è transfinitamente distante dall'altro se e nella misura in cui il medesimo transfinito che lo de-finisce come singolo ordine – aggiungiamo ora – 'finito' rende *internamente visibile* il finito, al contempo de-finendolo e distinguendolo dagli altri ordini. Trapassandolo, lo porta a visibilità, rivela a sé ciascun ordine, porta a visibilità quella grandezza che per altri è invisibile, segnandone la salita alla visibilità per un ambito, per quell'ordine. Ma il *Pensiero*, dando da pensare questa de-finizione del finito trafitto dal transfinito, riapre anche la *quaestio de homine* offrendo, nella forma dell'incommensurabilità *ad extra* e della commensurabilità *ad intra*, la possibilità di de-finire l'indefinibile essenza dell'uomo. Il quale è *indefinibile ad extra* (nessun modello, infatti, basta a definirlo e tutti conoscono la propria crisi) ma de-finibile *ad intra*; de-finibile e de-finito, cioè, perché *finito* in grazia del transfinito che lo fa visibile. Di più, de-finibile e de-finito soltanto *ad intra* perché irriducibile a ogni definizione esterna o modello estrinseco così come l'indivisibile è irriducibile all'estensione.

Spostando in tal modo la questione dall'invisibilità alla visibilità, il *Pensiero* ricapitola il percorso compiuto: chiedere, infatti, perché una grandezza – irriducibile ad altre così come l'uomo è irriducibile ai modelli che ne pretendono la definizione – a un certo punto si fa visibile non è altro dal chiedere perché i numeri transfiniti, ad un certo punto, da invisibili si fanno visibili. Né è altro dal chiedere perché l'essenza dell'uomo – indefinibile e irrappresentabile – si fa immagine venendo a visibilità *pur restando irrappresentabile e indefinibile*.

Tutte questioni che si destano *non in* e per ciò che non si vede, per l'invisibile, ma che sorgono per rispondere al perché il non-visibile in un determinato momento si fa *visibile*; un visibile che, per quanto de-finito, è sempre e di nuovo *visibile*, *ri-presentabile* 'a'; un visibile che non smette di risalire a visibilità, di farsi immagine per il transfinito che rende internamente visibile il finito.

Questioni, infine, che si destano ridestando di nuovo la *quaestio de homine*, mai chiusa e sempre riaperta, perché il visibile e l'invisibile sono tali, sempre, per l'uomo. Per l'uomo che, immagine irrappresentabile, è «apertura e tensione all'infinito e trascenden-

<sup>66</sup> B. PASCAL, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, ed. by L. Lafuma, Seuil, Paris 1963, p. 354 (trad. nostra).

<sup>67</sup> Il principio di Eudosso afferma che quattro grandezze geometriche A, B, C, D si dicono in proporzione quando – presi due multipli qualunque di A e B, per esempio mA ed nB (con m ed n interi) e presi i due multipli corrispondenti di C e D, cioè mC ed nD – risulti sempre vero che se mA >/< nB anche mC >/< nD.

<sup>68</sup> L'argomento che sosteniamo è, per altra via, proposto da Gardies. Via altra perché privilegia la storia dell'assioma e della definizione di Eudosso e, dunque, la via matematica.



za sulla vita». Irrappresentazione che non conclude ma riapre la *quaestio de homine* – transfinita? – consegnandola a nuovi inizi. Di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine.