

Saggio Introduttivo

di Sergio Magaldi

Questo breve trattato di René Cléré, apparso in Francia nel 1899, si colloca per entro la reazione spiritualistica allo scientismo positivista diffusosi in Europa nel XIX secolo. Fu soprattutto in Francia, dove il positivismo, sin dall'inizio del secolo, nasce e si sviluppa come concetto ad opera di Saint-Simon e di Comte che tale reazione si colorò di forte tradizionalismo sia in campo religioso che filosofico-politico e morale, con pensatori come Chateaubriand e de Maistre o come il Lamennais che, in un saggio della metà del secolo, promuove il celebre argomento ontologico di Anselmo d'Aosta a idea fondamentale dell'essere umano e a principio infinito di ogni realtà.

Per la verità, l'autore di "*Necessità matematica dell'esistenza di Dio*", sembra piuttosto appartenere alla schiera dei cosiddetti positivisti spiritualistici di fine secolo, dove scienza e fede, modernità e tradizione si confondono volentieri in una 'miscela' altrettanto dogmatica di quella che, diversi secoli prima, aveva mescolato insieme le ragioni della fede e quelle della filosofia. Chi si aspettasse, tuttavia, da René Cléré un uso strumentale della fede resterebbe deluso. Egli utilizza piuttosto i tradizionali concetti della metafisica (e talora di quella filosofia che più di ogni altra si era prestata al ruolo di *ancilla theologiae*), li riveste di 'matematici panni' e li presenta come fossero nuovi e scientifici argomenti a dimostrazione della Verità. In realtà e per quanto affascinanti, sono gli argomenti di sempre: *la prova ontologica dell'esistenza di Dio, l'identificazione dell'Infinito con Dio, la distinzione di forma e materia, l'unità come negazione e fondamento della molteplicità.*

La prova ontologica

Già nella *Prefazione*, René Cléré dichiara che il suo intento è la dimostrazione dell'esistenza di Dio con i procedimenti della matematica. Forte della convinzione propria del secolo suo e cioè che le scienze ci conducono al 'vero', il Cléré non ha il minimo dubbio sulla possibilità che la metodologia scientifica, e tra tutte quella delle matematiche, sia in grado di condurci in presenza del 'Vero' per eccellenza. "Crediamo – egli scrive (p. 1)- che Dio sia il principio di ogni Verità; quindi ogni scienza dovrebbe essere capace, ad un punto determinato del suo sviluppo, di glorificare e manifestare Dio. Sarebbe ben strano, del resto, che proprio quelle scienze che pretendono di condurre alle verità più certe, siano poi le sole impotenti a concorrere al trionfo della Verità certa per eccellenza."

Nel ragionamento del Cléré è ben visibile l'argomento ontologico' che, a suo giudizio, basterebbe da solo a provare l'esistenza di Dio quale "principio di ogni Verità". Dichiarando di non farsi illusioni circa la "forza persuasiva di una simile dimostrazione", il nostro autore va avanti nelle sue argomentazioni per altre quindici pagine, per riproporre di nuovo la *'prova ontologica'* e questa volta senza neppure l'accorgimento di ancorarla alle solide verità della scienza. Egli scrive: "La ragione concepisce, come

possibile, l'infinito, tanto concreto che astratto; l'ipotesi di un Dio Infinito non ha nulla di assurdo in sé: è un fatto, lo ripetiamo. *E', del resto, impossibile concepire un essere irriducibile senza che questo essere esista.* Si possono concepire solamente, tra degli esseri irriducibili, dei rapporti, assemblaggi, combinazioni immaginarie. Se, per esempio, ho l'idea di un animale fantastico, il corpo di questa bestia immaginaria sarà composta nella mia fantasia, di zampe, di artigli, di corna, di testa, di elementi di ogni specie, la cui unione è, senza dubbio, strana e immaginaria ma che, presi ad uno ad uno, esistono realmente in tale o in tal altra specie. Poiché dunque si concepisce, come possibile, l'infinito, tanto concreto che astratto, sarebbe sufficiente provare l'irriducibilità di questo infinito possibile per trovare la sua realtà" (p. 15). A sostegno di questa tesi, egli cita in nota un brano di "*Serate di Pietroburgo*" in cui J. de Maistre dichiara che "l'inesauribile immaginazione di Raffaello" se è in grado di produrre "assemblaggi fantastici", è pur sempre ispirata dalla realtà di ciascun "pezzo" assemblato, esattamente come accade ad ogni uomo che "non può concepire che ciò che è". Analogamente, l'ateo che nega l'esistenza di Dio, ne presuppone l'esistenza. Con ciò, siamo nel cuore della 'prova ontologica'.

Anselmo d'Aosta, nel "*Monologion*", scritto nel 1076, aveva cercato di offrire ai confratelli del monastero normanno del Bec, di cui era priore sin dal 1063, alcuni esempi di meditazione sulle ragioni della fede. Nel prologo dell'opuscolo, dichiara di aver voluto rispondere alle sollecitazioni dei monaci nell'intento di definire l'essenza di Dio senza ricorrere all'autorità della Scrittura, ma solo servendosi di argomenti necessari e accessibili a tutti.

Un anno più tardi è preso dal desiderio di trovare un unico e decisivo argomento per dimostrare l'esistenza di Dio. Questa ricerca dell'intelligenza attraverso la fede -come egli stesso si esprime- gli procura indicibili tormenti dell'anima e mentre è sul punto di rinunciare, ecco l'argomento che cercava balzargli improvviso alla mente. Di questo travaglio, Anselmo ci dà testimonianza nel proemio del suo nuovo scritto: il "*Proslogion*". Testimonianza confermata dal suo principale biografo, l'amico e segretario Eadmero, il quale annota: "*Et ecce quadam nocte inter nocturnas vigiliis Dei gratia illuxit in corde ejus et res patuit intellectui ejus, immensoque gaudio et jubilatione replevit omnia intima ejus*"¹.

E' nato l'argomento ontologico o 'prova' ontologica dell'esistenza di Dio che, sebbene motivo di contestazione sin dal suo apparire, non avrà minore fortuna nella storia del pensiero di quanta, diversi secoli più tardi, toccherà ad un'altra celebre intuizione: il cartesiano "*cogito ergo sum*"². Per quanto diverso ne sia l'oggetto, quello di Anselmo

¹Cfr. R.W.Southern, *The life of St. Anselm by Eadmer*, Nelson, Edinburgh, 1962, I,19, p.30.

² '...poiché i nostri sensi talvolta c'ingannano, volli supporre non esserci nessuna cosa che fosse quale essi ce la fanno immaginare. E poiché ci sono uomini che cadono in abbagli e paralogismi ragionando anche intorno ai più semplici argomenti di geometria, pensai ch'io ero soggetto ad errare come ogni altro, e però respinsi come falsi tutti i ragionamenti che avevo preso sin allora per dimostrazioni. In fine, considerando che gli stessi pensieri, che noi abbiamo quando siam desti, possono tutti venirci anche quando dormiamo benché allora non ve ne sia alcuno vero, mi decisi a fingere che tutto quanto era entrato nel mio spirito sino a quel momento non fosse più vero delle illusioni dei miei sogni. Ma, subito dopo, m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che la pensavo, fossi pur qualcosa. Per cui, dato che questa verità: *Io penso, dunque sono*, è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come il principio primo della filosofia.'

riguardando l'esistenza di Dio e quello di Cartesio l'esistenza dell'uomo, non si può non sottolineare come in entrambe le intuizioni sia presente l'identità di essere e pensiero.

Il "*Proslogion*" inizia con l'esortazione rivolta all'uomo di abbandonare ogni occupazione sino a lasciar tacere 'i tumultuosi pensieri' per rendersi disponibile alla ricerca di Dio. Pur accingendosi a dare una dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, Anselmo sembra coltivare la speranza che il suo lettore si disponga nella giusta condizione d'animo per ricevere l'illuminazione:

"Liberati un momento -egli dice- dalle pesanti cure e lascia da parte le tue laboriose distrazioni. Dedicati un poco a Dio e riposati in lui. 'Entra nell'intimo' del tuo spirito, escludi da esso tutto all'infuori di Dio e di ciò che ti giova a cercarlo, e, 'dopo aver chiuso l'uscio' (Matth., VI, 60) cerca lui. Di' ora, o mio cuore tutto intero, di' a Dio: 'Io cerco il tuo volto, ricerco il tuo volto, Signore' (Ps., XXVI, 8)."³

Già da queste sole parole avvertiamo che *la dimostrazione razionale* necessita di una particolare predisposizione o *stato di grazia* per essere condivisa, né la cosa desta meraviglia, trattandosi in realtà, non di una verità logica (come potrebbe la logica *dimostrare* l'esistenza di Dio ?) ma di una illuminazione o di una intuizione sia pure chiara e distinta. L'argomentazione vera e propria, ad uso della ragione, si svolge essenzialmente nel II, III e IV capitolo del "*Proslogion*". A cominciare dalla confutazione dello sciocco del *XIII Salmo* che disse in cuor suo: 'Dio non c'è':

"Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. O forse non esiste una tale natura, poiché 'lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste' (Ps., XIII, 1, e LII, 1) ? Ma certo quel medesimo stolto, quando ode ciò che dico, e cioè la frase 'qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande', intende quello che ode; e ciò che egli intende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista."⁴

Due elementi sono introdotti sin qui dalle parole di Anselmo e cioè: 1) Non c'è un concetto più grande di quello di Dio che l'uomo possa pensare. 2) Per negare Dio, anche l'ateo deve averne il concetto, come potrebbe, infatti, negare ciò di cui nulla sa?

La dimostrazione continua nel III capitolo con l'affermazione che Dio non può essere pensato come non esistente, infatti -osserva Anselmo- "... se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente."⁵ Il che equivale a dire: 3) Se *l'esistenza* appartiene a concetti inferiori al concetto di Dio, a maggior ragione l'esistenza deve appartenere a Dio che è il concetto più grande di tutti che l'uomo possa pensare.

Nel IV capitolo, infine, traendo le conseguenze delle precedenti osservazioni, Anselmo risponde allo stolto del *XIII Salmo* dicendogli che non può negare Dio dal momento che ne possiede il concetto e che se lo nega è perché non comprende il significato delle

Cfr. R.Descartes, *Discorso sul metodo*, in Cartesio, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, parte IV, p. 151, trad.it. di Armando Carlini.

³Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, in Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, Laterza, Bari, 1969, cap.I, p.86, trad.it. di S. Vanni Rovighi.

⁴Ibidem, cap. II, p.89.

⁵Ibidem, cap. III, p.90.

proprie parole o, ammettendo che le comprenda, dà loro un significato diverso da quello che realmente hanno.

Tutto l'argomento ontologico poggia sulle tre proposizioni sopra elencate, nei successivi capitoli del "*Proslogion*", infatti, Anselmo si limita a definire meglio l'essenza di Dio e dei suoi attributi.

Com'è noto, in difesa dello stolto e contro la validità della prova ontologica dell'esistenza di Dio si leverà subito, in ambito ecclesiastico, il monaco Gaunilone nel "*Liber pro insipiente*", pubblicato anonimo. Il monaco inizia col riportare con estrema chiarezza la tesi da confutare. Egli dice:

"A colui che dubita se esista o nega che esista una natura della quale nulla possa pensarsi maggiore, si dice che l'esistenza di essa è dimostrata perché, innanzi tutto, colui che nega o dubita della sua esistenza l'ha già nell'intelletto quando, udendone parlare, capisce che cosa è detto; poi ciò che egli intende deve esistere non solo nell'intelletto, ma anche in realtà, e ciò si dimostra perché è cosa più grande esistere anche nella realtà che esistere solo nell'intelletto; ora, se quella natura esistesse solo nell'intelletto, qualunque cosa esistente anche nella realtà sarebbe maggiore di lei; e così ciò che dovrebbe essere maggiore di tutti sarebbe minore di qualche cosa, e non sarebbe più il maggiore di tutti, il che è contraddittorio; e perciò è necessario che l'ente maggiore di tutti, che abbiamo già dimostrato essere nell'intelletto, esista non solo nell'intelletto, ma anche nella realtà, poiché altrimenti non potrebbe essere il maggiore di tutti." ⁶

La confutazione di Gaunilone si articola in due punti. Per il primo, egli introduce il dubbio che si possa persino pensare Dio come il concetto più grande o, se si preferisce, che la somma natura di Dio sia realmente nell'intelletto. Infatti -egli dice- io non conosco la natura di questo ente così come mi è dato di conoscere, per esempio, la natura di un uomo di cui ignorassi l'esistenza ma del quale potessi parlare facendo riferimento alla natura dell'uomo in generale. Dio, al contrario -continua Gaunilone- posso pensarlo solo in base alle parole e con le sole parole è difficile rappresentarsi qualcosa di vero ⁷. Ciò detto, il monaco passa a confutare quel passaggio dall'essenza all'esistenza di Dio che costituisce il nucleo centrale dell'argomento ontologico. Ammettendo che questa somma natura, che non può essere pensata sul modello di nessuna cosa reale, sia nel mio intelletto, non posso per questo concederle l'esistenza dal momento che attribuisco a questo ente soltanto la rappresentazione fantastica di chi cerca di immaginare qualcosa in virtù di parole. Sarebbe come parlare di un'isola che supera ogni altra terra per abbondanza di beni:

"Se uno mi dice questo, io capisco facilmente le sue parole, nelle quali non c'è nessuna difficoltà. Ma se poi come conseguenza aggiunga: non puoi dubitare che quell'isola migliore di tutte le altre terre, che sei sicuro di avere in mente, esiste veramente in realtà; e poiché è meglio esistere nella realtà che esistere solo nell'intelletto, è necessario che quest'isola esista, poiché, se non esistesse, qualsiasi altra terra esistente sarebbe migliore di lei, e quell'isola già pensata da te come migliore non sarebbe più tale. Se, dico, costui con queste parole volesse dimostrarmi che non si può dubitare dell'esistenza di quest'isola, o crederei che colui che mi parla scherzi, o non so se dovrei reputare più

⁶ Cfr. Gaunilo, *Liber pro insipiente*, in op.cit., p.109.

⁷ Ibidem, p. 111.

sciocco me che gli credo o lui che crede di avermi dimostrato l'esistenza di quell'isola, a meno che egli non mi faccia vedere che l'eccellenza di quell'isola è una cosa reale e non è come le cose false ed incerte che possono essere nel mio intelletto.”⁸

In conclusione, osserva il monaco, a chi gli contestasse la contraddizione del suo affermare: 'Dio non c'è', lo stolto potrebbe validamente obiettare: “quando mai ho detto che esista in realtà l'ente maggiore di tutti, sì che si possa dimostrarmi che esso esiste in modo tale da non poter neppur esser pensato non esistente? Perciò, prima di tutto bisogna dimostrare con un argomento certissimo che esiste una natura superiore, cioè maggiore e migliore di tutto ciò che esiste, e poi da questo si potranno dimostrare tutti quegli attributi che deve avere necessariamente l'ente migliore di tutti”.⁹

Come il lettore avrà già capito, tutta la confutazione del monaco Gaunilone poggia sull'affermazione che io non posso provare l'esistenza di un ente la cui essenza è solo nella mia testa più di quanto non posso pensarne con cognizione l'essenza stessa, né posso dalla sola essenza, ammesso che mi riesca di possederla, dedurre l'esistenza, essendo piuttosto vero il contrario e cioè che qualora fossi certo dell'esistenza di qualcosa potrei allora correttamente concepirne l'essenza. Altrimenti detto, posso testimoniare l'esistenza soltanto di ciò che incontro sul terreno dell'esperienza e poiché la sola esperienza di cui sono capace, essendo uomo che conosco solo attraverso i sensi, è l'esperienza sensibile, non sono in grado con questo solo strumento di affermare credibilmente né l'essenza né l'esistenza di un essere che, diversamente da me, non si caratterizza come un essere sensibile.

La risposta non tardò a farsi sentire. Nel “*Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente*”, dopo un preambolo di tre righe in tono alquanto stizzito, almeno per uno che sarà fatto santo¹⁰, Anselmo entra nel vivo della disputa intellettuale per respingere le confutazioni dell'avversario. Inizia col ricapitolare le obiezioni di Gaunilone per poi riproporre l'argomento ontologico, introducendo tuttavia nella dimostrazione due elementi nuovi. Il primo consiste nel collocare l'ente di cui non si può pensare nulla di maggiore al di là dello spazio e del tempo, cercando così di sottrarlo alla prima delle due confutazioni di Gaunilone e cioè che non sono neppure in grado di pensare all'essenza di quel sommo ente non avendo alcun punto di riferimento nella realtà. Il ragionamento di Anselmo è che, se io sottraggo quell'essere alla dimensione spazio-temporale (com'è giusto, dal suo punto di vista, trattandosi di Dio), non avrò bisogno di alcun riferimento al reale per concepirne l'essenza. Col secondo elemento, Anselmo introduce nella prova la categoria della possibilità, anticipando in tal modo la formulazione che Leibniz darà alla questione. Dal fatto soltanto di poterlo pensare esistente –dice Anselmo- segue necessariamente che Dio è¹¹.

⁸ Ibidem, pp. 112-113.

⁹ Ibidem, p. 113.

¹⁰ “Poiché non mi muove obiezioni quello stolto contro il quale ho parlato nel mio opuscolo, ma uno che non è stolto, e un cattolico che fa la parte dello stolto, mi basta rispondere al cattolico.” Cfr. *op.cit.* p.114.

¹¹ Cfr. *op.cit.* p.115.

Leibniz, richiamandosi all'argomento ontologico, nel breve saggio "*Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, del R. P. Lam?*" del 1701 sottolinea l'incompiutezza più che la falsità della prova ontologica. Se, infatti, in luogo di presupporre tacitamente la possibilità dell'esistenza di un essere perfetto, si dimostrasse questa *possibilità*, la prova in sé sarebbe compiuta. Egli scrive :

"Ho già espresso altrove la mia opinione sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio di sant'Anselmo, rinnovata da Descartes, la cui sostanza è che ciò che racchiude nella sua idea tutte le perfezioni, o in altri termini, il più grande di tutti gli esseri possibili, implica nella sua essenza anche l'esistenza; perché l'esistenza appartiene al novero delle perfezioni, e se non si pensasse in quel modo, si verrebbe a dire che qualcosa potrebbe aggiungersi a ciò che è perfetto. Io sto nel mezzo tra quelli che considerano questo ragionamento come un sofisma, e l'opinione del R. P. Lami, qui svolta, che lo considera come una dimostrazione compiuta. Concedo, infatti, che sia una dimostrazione, ma incompiuta, la quale postula o presuppone una verità che merita d'essere anch'essa dimostrata. Si presuppone, cioè, tacitamente che Dio, o l'Essere perfetto, sia possibile. Se si riesce a dimostrare questo punto in modo soddisfacente, allora si può concludere che l'esistenza di Dio è dimostrata geometricamente *a priori*. (...) Si potrebbe anche costruire, a questo riguardo, una proposizione modale, che sarebbe uno dei migliori frutti di tutta la Logica: e cioè, che se l'Essere necessario è possibile, esiste. Infatti, essere necessario ed essere per propria essenza sono la stessa cosa. Visto così, il ragionamento sembra molto solido; e quelli che negano potersi inferire dai soli concetti, idee, definizioni o essenze possibili, l'esistenza in atto, ricadono effettivamente in quello che ho detto: cioè negano la possibilità dell'Essere per sé. Ma va notato che questa stessa considerazione serve a mostrare che essi hanno torto, ed a colmare il vuoto della dimostrazione. Infatti, se l'Essere per sé è impossibile, sono del pari impossibili tutti gli esseri che dipendono da altri, poiché essi non esistono se non in virtù dell'Essere per sé; sicché nulla potrebbe esistere. Questo ragionamento ci conduce a un'altra importante proposizione modale, equivalente alla precedente, e che, unita con quella, completa la dimostrazione. La si potrebbe enunciare così: se l'Essere necessario non esiste, non v'è alcun essere possibile."¹²

Leibniz ripropone la questione, in termini molto più stringati, nella "*Monadologia*" del 1714. Nei capitoli seguenti, egli scrive:

"43. E' vero anche che in Dio risiede non solo la fonte delle esistenze, ma ancora quella delle essenze, in quanto sono reali, o di ciò che v'è di reale nel possibile. La ragione è che l'intelletto divino è la sede delle verità eterne, o delle idee da cui quelle dipendono; senza di esso nulla vi sarebbe di reale nelle possibilità, e non soltanto nessuna cosa esisterebbe, ma niente sarebbe persino possibile.

44. Infatti è pur necessario che, se v'è una realtà nelle essenze o possibilità, ovvero, nelle verità eterne, questa realtà sia fondata su qualcosa di esistente e di attuale, e quindi sull'esistenza dell'Essere necessario, nel quale l'essenza racchiude l'esistenza; al quale, in altri termini, basta essere possibile per essere attuale.

¹² Cfr. G.W.Leibniz, *Saggi Filosofici e Lettere*, Laterza, Bari, 1963, pp. 88-89.

45. Così, Dio soltanto (o l'Essere necessario) ha questo privilegio, che non può non esistere, dato che sia possibile. E, poiché nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione e, quindi, alcuna contraddizione, ciò solo basta per conoscere *a priori* l'esistenza di Dio..."¹³

Le affermazioni di Leibniz, di per sé chiare nella loro formulazione, integrano nel fatto la prova ontologica di Anselmo con l'argomento cosmologico cosiddetto '*a contingentia mundi*' (già sostenuto da Aristotele e Tommaso d'Aquino) secondo il quale la causalità o contingenza di tutto ciò che esiste postula l'esistenza di un Essere necessario.

Nel rispondere all'obiezione del monaco Gaunilone, per quanto concerne il passaggio dall'essenza all'esistenza di Dio, Anselmo non sembra introdurre novità di rilievo rispetto a quanto aveva già detto sull'argomento e gli era stato confutato. Tutte le sue argomentazioni si riducono a riproporre l'assunto che, se qualcosa può essere pensato come il maggiore, questo qualcosa deve anche essere pensato come esistente, altrimenti non sarebbe ciò di cui nulla si può pensare di maggiore.

Nella "*Critica della ragion pura*" del 1781, Immanuel Kant avrà buon gioco nel confutare la validità sia della prova ontologica che di quella cosmologica, semplicemente osservando, dopo aver proposto una minuta analisi di entrambi gli argomenti, che entrambe le prove sono costruite da un punto di vista trascendentale, indipendentemente cioè da principi empirici¹⁴. Ciò significa che, se mi muovo su un terreno diverso da quello dell'esperienza sensibile, ogni concetto finisce per essere un concetto vuoto o, meglio, pieno di quel tanto che gli concedo a priori. Inoltre, afferma Kant, la prova cosmologica, benché in apparenza critica rispetto all'argomento ontologico, è di questa certamente più biasimevole:

"Così, la seconda via, che la ragione speculativa prende per dimostrare l'esistenza dell'Essere supremo, non soltanto è fallace come la prima; ma, ha per di più, questo di biasimevole, che commette un'*ignoratio elenchi* promettendoci di condurci per un sentiero nuovo, laddove, dopo un piccolo giro, ci riconduce da capo all'antico, che noi per causa sua avevamo abbandonato."¹⁵

Val la pena di riproporre per i lettori l'analisi con cui Kant mostra, prima, l'impossibilità della prova ontologica dell'esistenza di Dio e, successivamente, l'impossibilità anche della prova cosmologica:

"...il concetto di un essere assolutamente necessario -egli osserva- è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno; (...) Si è in ogni tempo parlato dell'essere *a s s o l u t a m e n t e n e c e s s a r i o*, e non si è pensato tanto da darsi la pena di intendere, se e come si possa anche solamente pensare una cosa di questa specie, quanto piuttosto a dimostrarne l'esistenza. Ora di certo è molto facile una definizione verbale di questo concetto, che cioè esso sia qualche cosa il cui non essere è impossibile; ma con questo non se ne sa niente di più circa le condizioni che rendono impossibile considerare come

¹³ Ibid., pp.375-376.

¹⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1966, vol. 2°, Lib. II., Cap. III, Sez. V, pp. 482 e ss.

¹⁵ Ibid., pp. 478-479.

assolutamente impensabile il non essere di una cosa, e che sono precisamente quel che si vuol sapere; ossia se con questo concetto pensiamo qualche cosa, o no. (...) Affermare un triangolo e insieme negarne i tre angoli è contraddittorio; ma negare il triangolo insieme coi suoi tre angoli, non è una contraddizione. Lo stesso è del concetto di essere assolutamente necessario. Se voi ne negate l'esistenza, voi negate anche la cosa stessa con tutti i suoi predicati; dove può sorgere allora la contraddizione? (...) 'Dio è onnipotente', è un giudizio necessario. L'onnipotenza non può essere negata, se voi affermate una divinità, cioè un essere infinito, col cui concetto egli è identico. Ma se voi dite: *D i o n o n è*, allora non è data né l'onnipotenza, né alcun altro de' suoi predicati, giacché essi sono tutti soppressi insieme col soggetto; né in questo pensiero si vede la minima contraddizione. (...) Contro tutti questi ragionamenti generali (ai quali non c'è uomo che possa ricusarsi) voi mi sfidate con un caso, che arrecate come prova di fatto: che tuttavia c'è un concetto, e questo unico concetto, in cui il non essere o la negazione del suo oggetto è in se stesso contraddittorio: questo è il concetto dell'Essere realissimo. Esso ha, voi dite, tutte le realtà, e voi siete in diritto di ammettere come possibile un tal essere. (...) Ma fra tutte le realtà è compresa anche l'esistenza; dunque, nel concetto di un possibile c'è l'esistenza. (...) Io rispondo: voi avete già commessa una contraddizione quando, nel concetto d'una cosa che volete pensare unicamente nella sua possibilità, avete introdotto, sia pure sotto occulto nome, il concetto della sua esistenza. Se vi si concede questo, voi in apparenza avete guadagnato il giuoco, ma in fatto non avete detto niente; perché siete incorsi in una semplice tautologia. Io vi domando: la proposizione *q u e s t a o q u e l l a c o s a (...) e s i s t e*, questa proposizione, dico, è una proposizione analitica o sintetica? Se è analitica, allora voi, con l'esistenza della cosa, non aggiungete nulla al vostro pensiero della cosa (...) Se voi riconoscete, al contrario, come discretamente deve ogni essere ragionevole, che ogni giudizio esistenziale è sintetico; come volete asserire, che il predicato dell'esistenza non si possa negare senza contraddizione? (...) Il concetto di un Essere supremo è un'idea per più rispetti molto utile; ma appunto perciò, essendo semplice idea, è affatto incapace di dilatare, soltanto per suo proprio mezzo, la nostra conoscenza rispetto a quello che esiste. (...) Tutta la fatica e lo studio posto nel tanto famoso argomento ontologico (...) dell'esistenza di un Essere supremo sono stati dunque perduti, e un uomo mediante semplici idee potrebbe certo arricchirsi di conoscenze né più né meno di quel che un mercante potrebbe arricchirsi di quattrini se egli, per migliorare la propria condizione, volesse aggiungere alcuni zeri alla sua situazione di cassa.”¹⁶

La confutazione kantiana dell'argomento ontologico si può riassumere in tre punti: 1) Il concetto di un essere necessario, perfetto e maggiore di ogni altro concetto è solo un'idea della ragion pura, di una ragione *assoluta*, sciolta cioè dalle condizioni di esperienza. 2) L'affermazione alla quale può ridursi l'argomento ontologico e cioè che 'Dio è l'essere di cui nulla si può pensare di maggiore e se è tale deve necessariamente anche esistere' è in sé tautologica in quanto l'esistenza è dedotta dall'essenza che al suo interno già comprende il concetto di esistenza. 3) La proposizione: 'Dio, l'essere maggiore di ogni altro, esiste' non è che un giudizio analitico, cioè non è che un giudizio

¹⁶ Ibid., pp. 467 e ss.

il cui predicato è già contenuto nel concetto del soggetto. In altri termini si potrebbe parlare di prova dell'esistenza di Dio solo a condizione di poter correttamente formulare un giudizio sintetico, un giudizio cioè in cui il predicato dell'esistenza non fosse già contenuto nel concetto dell'essere di cui per l'appunto si deve dimostrare l'esistenza.

Con non minore severità e rigore, Kant esamina la prova cosmologica:

“La prova *c o s m o l o g i c a*, che ora intendiamo studiare, mantiene la connessione della necessità assoluta con la realtà suprema; ma, in luogo di concludere, come la precedente, dalla realtà suprema alla necessità dell'esistenza, essa piuttosto conchiude dalla necessità incondizionata, data innanzi, di un essere, alla realtà illimitata di esso (...) Questa prova che Leibniz disse anche prova *a contingentia mundi*, metteremo ora sott'occhio e sottoporremo ad esame. Essa suona, dunque: ‘se qualche cosa esiste, deve anche esistere un Essere assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno esisto; dunque, esiste un Essere assolutamente necessario. La minore contiene un'esperienza, la maggiore un'illazione da una esperienza in generale all'esistenza del necessario (...) Per porre sicuramente il suo fondamento, questa prova si affida all'esperienza, e si dà così un'aria come fosse diversa dalla prova ontologica, che ripone tutta la sua fiducia in meri concetti puri a priori. Ma di questa esperienza la prova cosmologica non si serve se non per fare un solo passo, cioè per passare all'esistenza di un essere necessario, in generale.

17

Più avanti, Kant elenca i ‘principi fallaci’ su cui poggia la prova cosmologica:

“1) Il principio trascendentale di concludere dal contingente a una causa: principio che ha un significato solo nel mondo sensibile, ma fuori di questo non ha nessun senso.(...) 2) Il principio di concludere dalla impossibilità di una serie infinita di cause date l'una sull'altra nel mondo sensibile a una causa prima, a cui non ci autorizzano i principi dell'uso stesso della ragione nell'esperienza, i quali molto meno possono estendere questo principio al di là di essa (...) 3) La falsa soddisfazione di sé della ragione rispetto al completamento di questa serie, pel fatto che finalmente vien superata ogni condizione, senza di cui per altro non può aver luogo il concetto di una necessità (...) 4) Lo scambio della possibilità logica di un concetto di tutte le realtà insieme (senza interna contraddizione) con quella trascendentale”¹⁸.

L'Infinito

René Cléré è molto esplicito nell'affermare che una dimostrazione matematica dell'esistenza di Dio presuppone il ricorso alla nozione di infinito, giacché -egli osserva- si tratta proprio di dimostrare l'esistenza di un Essere Infinito.

A quale concezione di infinito si riferisce il nostro autore? Se ha in mente, come sembrerebbe, l'infinito matematico, egli concepisce necessariamente l'infinito come una grandezza che da un lato tende all'infinitamente grande e dall'altro all'infinitamente piccolo. Questo concetto di infinito non è altro che quello che Aristotele chiama una certa disposizione delle grandezze. A tale infinito non può essere attribuita alcuna realtà sostanziale, configurandosi piuttosto come accidente e mera potenzialità, essendo ciò

¹⁷ Ibid., pp. 475 e ss.

¹⁸ Ibid., p.479.

che non può essere completamente conosciuto o interamente percorso, parte più che totalità.¹⁹

Conosciamo i paradossi di una simile concezione dell'infinito negli argomenti di Zenone di Elea contro il movimento. Se l'infinito è composto di parti, lo spazio sarà composto di infiniti punti e il tempo di infiniti istanti, ne segue che l'eroe e più veloce Achille non raggiungerà mai la tartaruga che sia partita avanti a lui, sia pure col minimo vantaggio. Ciò perché la distanza tra Achille e la tartaruga, in quanto divisibile all'infinito, non può essere mai colmata. Analogamente, la freccia scagliata non raggiungerà mai il bersaglio dal quale la separino infiniti istanti in ognuno dei quali la freccia è in realtà ferma. Aristotele, naturalmente, rimprovera a Zenone di confondere tra infinito potenziale e infinito attuale. Una cosa, infatti, è fare dell'infinito una semplice disposizione delle grandezze, un'altra è attribuirgli l'attualità sia come totalità sia in ogni sua parte. I paradossi dell'infinito sono in realtà la logica conseguenza di quella concezione che si era già delineata, oltre un secolo prima di Zenone, con Anassimandro: l'infinito inteso come *illimitato* o senza limiti (□□□□□□□□□□), dall'alfa privativo che indica la negazione e □□□□□s *limite*, e come *indefinito* (□□□□□□□□□s), cioè una sostanza *estesa* e onnicomprensiva, infinitamente divisibile:

“ A ragione essi (*i fisici*) fanno dell'infinito un principio, perché non è possibile che esso esista invano e che abbia altro valore che quello di principio. In realtà ogni cosa o è principio o deriva da un principio: ma dell'infinito non c'è principio, ché sarebbe il suo limite. Inoltre è ingenerato e incorruttibile, in quanto è un principio, perché di necessità ogni cosa generata deve avere una fine e c'è un termine di ogni distruzione. Perciò, come diciamo, esso non ha principio ma sembra essere esso principio di tutte le altre cose e tutte abbracciarle e tutte governarle (...). Inoltre esso è il divino perché è immortale e indistruttibile, come vuole Anassimandro e la maggior parte dei fisiologi. Fanno fede dell'esistenza dell'infinito cinque ragioni, chi ben guarda: il tempo (perché è infinito), la divisione delle grandezze (anche i matematici usano l'infinito), ancora: solo se è infinita la fonte da cui è tolta ogni cosa generata non vengono mai meno generazione e distruzione; inoltre, ogni cosa limitata trova il suo limite sempre rispetto a un'altra cosa, con la conseguenza che non ci sarà più limite se sempre una cosa deve essere limitata da un'altra. Ma soprattutto il motivo principale e che produce una difficoltà comune a tutti è che, siccome non sono mai pienamente esauriti nel pensiero, e il numero e le grandezze matematiche e tutto quel che c'è oltre i cieli pare che siano infiniti.”²⁰

Dopo aver illustrato il concetto di infinito inteso come inesauribile addizione e sottrazione di grandezze, René Cléré assume il concetto di *infinito limite*, quale fu introdotto nella matematica tra '700 e '800. Ciò -egli dice- si rende necessario per il fatto che essendo noi limitati e finiti non potremmo neanche col pensiero raggiungere né l'infinita grandezza né l'infinita piccolezza. Immaginiamo pertanto -continua il nostro autore- che *zero* e *infinito* siano il limite della progressione (p.5). In tal modo, egli si sente ormai legittimato ad adottare la distinzione operata da Cartesio tra indefinito e infinito, affermando che l'infinito è essenzialmente definito e non indefinito. Il Cléré aveva dichiarato necessario servirsi della nozione di infinito per una dimostrazione matematica

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Physica*, III.

²⁰ Cfr. Aristotele, *Phys.* Γ 4. 203 b sgg.

dell'esistenza di Dio, essendo Dio un Essere Infinito. Ciò di cui ora non si accorge è di aver preso il concetto di infinito matematico inteso come disposizione o potenzialità delle grandezze e di avviarsi a trasformarlo, magari con l'ausilio dell'*infinito limite*, nell'infinito teologico. Ben diverso l'atteggiamento di Cartesio nel sottolineare la distinzione:

“Così noi non ci avvolgeremo mai nelle dispute dell'infinito; poiché sarebbe ridicolo che noi, che siamo finiti, cercassimo di determinare qualcosa, e con questo mezzo supporlo finito tentando di comprenderlo. Ecco perché noi non ci cureremo di rispondere a quelli che domandano se la metà di una linea infinita è infinita, e se il numero infinito è pari o dispari, e altre cose simili, poiché solo quelli che s'immaginano che il loro spirito è infinito sembra debbono esaminare queste difficoltà. E quanto a noi, vedendo cose nelle quali, secondo un certo senso, non osserviamo affatto dei limiti, non asseriremo, per questo, ch'esse sono infinite, ma le crederemo solo indefinite. Così, poiché non sapremo immaginare un'estensione sì grande da non concepire in pari tempo che può essercene una più grande, diremo che l'estensione delle cose possibili è indefinita. E poiché non si potrebbe dividere un corpo in parti sì piccole, che ognuna di queste parti non possa essere divisa in altre minori, noi penseremo che la quantità può essere divisa in parti, il cui numero è indefinito. E poiché noi non sapremo immaginare tante stelle che Dio non ne possa creare di più, noi supporremo che il loro numero è indefinito, e così via (...). E noi chiameremo queste cose indefinite piuttosto che infinite, al fine di riservare a Dio solo il nome d'infinito; sia perché non notiamo limiti nelle sue perfezioni, come anche perché siamo sicurissimi che non ce ne possono essere. Per ciò che è delle altre cose, noi sappiamo che esse non sono così assolutamente perfette, poiché, sebbene vi notiamo qualche volta delle proprietà che ci sembrano non aver limiti, nondimeno conosciamo che ciò procede dal difetto del nostro intelletto, e non già dalla loro natura.”²¹

Naturalmente, il Cléré respinge l'accusa di “confondere e assimilare” tra loro l'infinito matematico e l'Essere Infinito. Lo fa nel difendere la “*Filosofia del Credo*” del Padre Gratry dagli attacchi che erano venuti fuori e dentro la Sorbona. Egli ribadisce che, nei suoi teoremi, lungi dal confondersi e dall'assimilarsi l'un l'altro, i due concetti di infinito “si elevano al contrario dall'uno all'altro con un seguito di deduzioni rigorose” (p. 12). In realtà, il nostro autore utilizza come ‘ponte di passaggio’ tra infinito matematico (ormai inteso come *infinito limite*) e infinito teologico un terzo concetto di infinito: l'infinito metafisico.

Materia e Forma

“Consideriamo -scrive René Cléré- una tavola di legno fatta da un artigiano. La materia del tavolo si compone, per esempio, di 20 Kg di legno: la tavola è il prodotto, nel senso matematico, di 1 Kg di legno moltiplicato per 20. Ma l'operaio, non ha fatto niente? Sì; perché, prima del suo lavoro, non vi erano che 20 Kg di legno; e dopo c'è una tavola

²¹ Cfr. R.Descartes, *I principi della filosofia*, I, 26-27, in *op. cit.*, vol.II, pp.39-40.

(...). L'artigiano ha creato la forma del tavolo; e questa ultima è così, nel senso metafisico, il prodotto dell'artigiano" (p. 12).

In questo passo, tra i pochi chiari in mezzo ai molti oscuri o contorti, l'autore ci dice che una tavola formata da 20 Kg di legno non è solo una determinata quantità di legno. Se, in senso matematico, essa non è che 1 Kg di legno moltiplicato per 20, in senso metafisico è il risultato della creazione di un artigiano, il quale non potrebbe creare la tavola anche se utilizzasse una quantità infinita di legno e nient'altro. La tavola, pertanto, è quel qualcosa compreso tra il niente (lo *zero*) e l'infinito (la *totalità una*). Ecco il *demiurgo* o *artefice* del "Timeo" platonico, di cui il nostro artigiano della tavola non è che un imitatore:

“ Il triangolo, invece, e tutte l'altre figure risultanti non si deve dire mai che 'sono'; in quanto man mano che l'artefice le forma, vengono senza posa tramutandosi. L'unica risoluzione possibile è ammettere con una certa sicurezza che si tratta di qualche cosa che ha una certa qualità (...) Il medesimo argomento vale anche per quel particolare principio che in sé tutti i corpi riceve; a lui si conviene sempre il medesimo appellativo, in quanto non abbandona mai assolutamente la propria caratteristica: accogliere in sé le cose tutte, mentre lui non riceve nessuna figura definitiva ed eguale a qualcuna delle cose che in lui entrano; in nessun caso per nessun modo. Si presenta quindi per natura quale un *ricettacolo* di molle materia, suscettiva di ricevere ogni impronta. In conseguenza è mosso e conformato da ciò che riceve in sé, e appare in un modo oppure in un altro per l'azione di quanto in lui viene entrando. *E queste cose che entrano ed escono dal ricettacolo, sono imitazione di ciò che eternamente è. E queste cose sono impresse d'un sigillo, proveniente da questo eterno elemento in un modo difficilmente spiegabile e stupendo*".²²

Cosa ha fatto il Cléré, dopo aver giurato il contrario? Ha preso l'infinito matematico, lo ha giustamente dilatato nell'*infinitamente piccolo* e nell'*infinitamente grande*, ha ammesso di non poter conoscere queste due grandezze potenziali, essendo egli un uomo e perciò un essere finito, ha introdotto il concetto di *infinito limite* per dare attualità a misure non altrimenti alla sua portata, infine ha 'creato' una tavola per transitare sino all'infinito teologico senza rischiare di cadere nel baratro dell'infinito metafisico. In realtà, la tavola non l'ha neanche creata, facendosela piuttosto prestare da Aristotele, che nella "Metafisica" scrive: "...ognuno sa che da una data materia, poniamo di legno, non si può cavare più di un oggetto, poniamo una tavola; invece, chi alla materia comunica la specie (*forma*), è, sì, uno solo, ma di tavole ne può far molte."²³

Così, in possesso del limite minimo (lo *zero*) e del limite massimo (l'*infinito*) della scala delle quantità, ottenuto anche il sigillo con cui il demiurgo plasma ogni quantità, il Cléré si accinge ormai a spiccare il volo verso l'infinito teologico. Sulle orme della Scolastica e di San Tommaso, egli ha finito per riproporre l'infinito della materia (*infinito matematico*), incompiuto e imperfetto e l'infinito della forma (*infinito metafisico*), compiuto e perfetto. Signore ormai della materia e della forma, il nostro spregiudicato autore può permettersi ormai di rovesciare le leggi dell'aritmetica:

²² Cfr. Platone, *Timeo*, 50 b-c, in Platone, *I Dialoghi*, Rizzoli, Milano, 1953, vol.III, pp.77-78. La sottolineatura è nel testo.

²³ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, lib.I, cap.IV, 988 a, in Aristotele, *La Metafisica*, Laterza, Bari, 1965, pp.34-35.

“Il principio che si può intercambiare l'ordine dei fattori senza modificare il prodotto -egli osserva- non è applicabile quando i fattori sono zero e l'infinito. Diciamo che ξ_{zero} moltiplicato *infinito*, differisce da *infinito* moltiplicato ξ_{zero} . E' inutile dare di questa proposizione una dimostrazione rigorosa...” (p. 17)

Convienne ancora sottolineare che il Cléré, collegando il concetto di infinito matematico a quello di *infinito limite*, ha ottenuto il controllo del molteplice nella totalità presunta di ogni sua parte. Assimilando tale nozione di infinito (*il molteplice*) con il concetto di forma (*unità*) egli si trova in possesso dell'Uno e del molteplice, cioè degli elementi della Totalità. A differenza della quantità, la forma, infatti, non consta di parti e a buon diritto può rappresentare l'essenza unificante e il sigillo stesso della materia. Scrive Aristotele:

“In alcuni casi, dunque, può esser presente il concetto di tali parti; in altri non deve esserci: tranne che si consideri il composto. Perciò, anche, ci saranno cose che di tali parti risultano come di principi in cui si risolvono (si dissolvono), ed altre no. Tutte quelle che risultano di forma e materia prese insieme, come naso camuso o cerchio di bronzo, si risolvono in esse, e la materia ne è una parte costitutiva; tutte quelle, invece, che essendo immateriali, non comprendono la materia, e di cui il concetto è pura forma, non si risolvono in parti, generalmente, o, per lo meno, non vi si risolvono come le altre. Queste dunque hanno principi e parti di tal fatta, ma della forma non ci son principi e parti così.”²⁴

Dio e l'infinito

Agendo a suo piacimento sugli elementi della Totalità, il Cléré potrà ormai presentare le proprie verità di fede dietro la maschera di formule algebriche, di teoremi e di corollari. Del resto, l'“operazione trinitaria” (collegamento e assimilazione di tre concetti di infinito) del nostro autore si rivela quanto mai produttiva per il fine che si era proposto. Con ciascuno dei tre, considerati isolatamente, egli non avrebbe fatto molta strada. L'infinito matematico come disposizione potenziale delle grandezze gli avrebbe tutt'al più consentito il *calcolo infinitesimale*. L'infinito inteso come concetto *limite*, isolatamente considerato, è soltanto una *façon de parler* secondo la celebre definizione datane da Gauss in una lettera del 1831. L'infinito metafisico, infine, come totalità onnicomprensiva e unitaria lo avrebbe sospinto verso il panteismo che egli respinge sdegnosamente. Tale concezione, inoltre, non gli avrebbe consentito di ‘giocare’ con le parti dell'infinito, dal momento che, come in Spinoza, l'infinità appartiene alla sostanza e la sostanza non può essere molteplice.

In una lettera del 20 aprile 1663, inviata da Rijnsburg a Lodovico Meyer, Spinoza interviene sulla natura dell'infinito con un'analisi che il nostro autore avrebbe fatto bene a tener presente, nell'accingersi a scrivere il suo breve trattato sulla necessità matematica dell'esistenza di Dio. Dopo alcuni preliminari di saluto e di ringraziamento, Spinoza entra subito nel vivo della questione:

²⁴ Cfr. *op.cit.*, lib.VII, cap.X, 1035 b, ed.cit., p.259.

“ E poiché voi mi interpellate intorno al concetto di infinito, sarò ben lieto di comunicarvi il mio pensiero su tale punto. La questione dell’infinito apparve sempre a tutti difficilissima, anzi insolubile, per il fatto che non si distinse mai tra ciò che risulta infinito per sua natura, ossia in virtù della sua definizione, e ciò che non ha limiti, non per sua essenza, ma in rapporto alla sua causa. E anche perché non si fece mai distinzione tra ciò che si dice infinito perché non ha limiti, e ciò le cui parti, pur essendo comprese tra un massimo e un minimo, non si possono tuttavia fissare ed esprimere con un numero. Infine, perché non si distinse mai tra ciò che si può soltanto intendere e non immaginare, e ciò che invece si può anche immaginare. Se si fosse fatto attenzione a queste cose, io dico, non si sarebbe incontrato un cumulo così ingente di difficoltà. Si sarebbe inteso chiaramente, infatti, quale sia l’infinito che non si può dividere in parti perché non può averne, e quale invece si possa, senza che ciò implichi contraddizione. E si sarebbe anche compreso in che modo si possa parlare di un infinito maggiore di un altro infinito, senza cadere in assurdità, e quando invece ciò sia inconcepibile, come si vedrà chiaramente da quel che ora diremo.”²⁵

Dalle parole di Spinoza a Lodovico Meyer emerge con chiarezza la distinzione tra due diversi modi di intendere l’infinito: l’uno come infinito matematico divisibile all’infinito perché senza limiti, l’altro come infinito sostanziale e per sua stessa natura indivisibile e uno. Distinzione del resto già presente in Plotino sia pure con significato apparentemente diverso. Nel secondo paragrafo del capitolo IV della *Enneade Sesta*, Plotino contrappone all’universo intelligibile e uno, un universo sensibile, divisibile e molteplice. Come dirà più tardi Spinoza, c’è una conoscenza che si attinge con l’intelletto e una che si attinge coi sensi; c’è il *fenomeno* e c’è il *noumeno*, avrebbe detto Kant, il quale si guarderà bene dall’affermare possibile la conoscenza del noumeno. Per quello che noi riusciamo a vedere, osserva Plotino, riprendendo un concetto del *Timeo* platonico, il mondo ci appare molteplice, divisibile, colmo di imperfezioni, ma se noi riuscissimo a vedere con gli occhi dell’intelletto, scopriremmo allora che le cose non stanno proprio così:

“C’è l’Universo vero e c’è l’immagine dell’universo, cioè la natura di questo mondo visibile. L’Universo reale non è in null’altro, poiché non c’è nulla prima di esso; ciò che vien dopo l’Universo, se veramente dovrà esistere, sarà necessariamente in esso, anzi dipenderà da esso, e non potrà, senza di esso, né durare né muoversi. (...)

In generale, se in questo Universo viene a trovarsi una cosa che sia diversa da Lui, essa partecipa di Lui e si unisce a Lui e riceve da lui la sua forza; non lo divide certamente, ma lo trova in se stessa e gli si avvicina senza che mai Egli esca da sé, perché non è possibile che l’essere sia nel non-essere; se mai, è il non-essere nell’essere. (...)

Ma noi uomini facciamo consistere l’essere nel sensibile e riponiamo in esso anche il ‘da per tutto’ e, poiché riteniamo immenso il sensibile, ci chiediamo come mai quella natura superiore si estenda in cosa tanto grande; in realtà, ciò che chiamiamo grande è piccolo e ciò che giudichiamo piccolo è grande, poiché esso penetra tutt’intero in ciascuna parte di questo mondo; o meglio, questo mondo sensibile, procedendo da ogni

²⁵ Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, Einaudi, Torino, 1974, pp.78-79.

luogo con tutte le sue parti verso il mondo intelligibile, lo trova tutto in ogni luogo e molto più grande di sé.”²⁶

Sono esattamente questi i due concetti di infinito che René Cléré ha creduto di poter assimilare, ed è forse rendendosi conto di quanto siano tra loro eterogenei che egli ha introdotto, con funzione di ‘cerniera’, la nozione di *infinito limite*. Così facendo, tuttavia, non ha risolto il problema, perché il nuovo concetto di infinito, che nasce dal collegamento, ripropone un dualismo radicale e irriducibile: quello di materia e forma.

Proseguendo la lettera, Spinoza si sofferma sui concetti di Sostanza, Modo, Eternità e Durata per chiarire meglio la natura dell’infinito e per ribadire che l’infinità come totalità una e indivisibile appartiene alla Sostanza e che non c’è che una sola Sostanza. Questo soltanto è ciò che Spinoza intende, per definizione, come infinito ed è ciò che impropriamente abbiamo detto infinito metafisico, meglio infatti sarebbe chiamarlo infinito ontologico o sostanziale riguardando la totalità stessa dell’Essere. In un tale infinito non c’è spazio per la trascendenza, perché l’Essere si risolve nella totalità della Natura (*Deus sive Natura*): “Ma prima -continua la lettera- esporrò brevemente i quattro concetti della Sostanza, del Modo, dell’Eternità e della Durata. Circa la Sostanza intendo considerare: 1) che alla sua essenza conviene l’esistenza, ossia dalla sola sua essenza e definizione segue che essa esiste²⁷ (...) 2) e in conseguenza di questo primo, che la sostanza non è molteplice, ma ne esiste una sola della medesima natura; 3) infine, che ogni sostanza non può intendersi se non infinita. Chiamo Modi, invece, le affezioni della sostanza; e la loro definizione, in quanto non è la definizione della stessa sostanza, non può implicare alcuna esistenza. Sicché, quantunque esistano, possiamo concepirli come non esistenti²⁸; donde segue inoltre che, se noi ci atteniamo alla sola essenza dei modi, e non all’ordine totale della Natura, non possiamo concludere dal solo fatto che attualmente esistano, che in seguito continueranno o no a esistere, né che siano o non siano esistiti anche prima. Di qui si vede chiaramente che noi concepiamo l’esistenza della sostanza secondo un genere del tutto diverso da quello dell’esistenza dei modi. E di qui nasce la differenza tra l’Eternità e la Durata. Per mezzo della durata, infatti, possiamo spiegare l’esistenza soltanto dei modi; mentre l’esistenza della sostanza si spiega per mezzo dell’eternità, che è la fruizione infinita dell’esistere (...) *Da tutto ciò risulta evidente che, quando noi, come assai spesso avviene, considerando l’esistenza e la durata dei modi in esclusivo rapporto con la loro essenza, e non in rapporto con l’ordine naturale, possiamo a piacere determinarle e pensarle maggiori o minori e anche dividerle in parti, senza distruggere affatto il concetto che ne abbiamo. Invece, l’eternità e la sostanza, dal momento che non si possono concepire se non infinite, non si possono assoggettare a ciò senza che insieme se ne distrugga il concetto.*”²⁹

²⁶ Cfr. Plotino, *Enneadi*, VI 4, 2, Rusconi, Milano, 1992, p. 1117.

²⁷ Solo apparentemente Spinoza sembra qui utilizzare l’argomento ontologico di Anselmo. Infatti, non si tratta di conferire l’esistenza a ciò di cui, nella realtà, nulla si può pensare di maggiore (Dio), bensì di concepire esistente l’Essere come Sostanza una e infinita. Se si elimina la trascendenza, si elimina anche l’argomento ontologico che separa la realtà di fatto dall’idea di un essere perfetto.

²⁸ Conviene ricordare che, per Spinoza, l’uomo non è che un modo della Sostanza.

²⁹ Cfr. *op. cit.*, pp.79-80. La sottolineatura è nostra.

Abbiamo volutamente evidenziato le ultime righe citate dalla lettera di Spinoza, perché ci sembrano particolarmente interessanti per ciò che veniamo dicendo. L'infinito illimitato e divisibile in ogni sua parte, che abbiamo visto emergere dai paradossi di Zenone di Elea, non ha realtà che in relazione alla durata, alla quantità, al tempo e allo spazio, cioè ai modi di apparire dell'Essere, non all'Essere stesso. Così, *l'infinitamente grande* e *l'infinitamente piccolo*, il massimo e il minimo sono solo modi di immaginare la realtà, non la realtà stessa. La causa di questa illusione è nei sensi che ci fanno percepire astrattamente ciò che in concreto appartiene all'unica sostanza. Così, poco più avanti, continua la lettera di Spinoza:

“ E allora se noi consideriamo la quantità così come ce la presenta l'immaginazione, ciò che accade assai spesso e facilmente, essa ci apparirà divisibile, finita, composta di parti e molteplice. Ma, se la consideriamo così come essa è nell'intelletto e percepiamo la cosa quale essa è in se stessa, il che è molto difficile, allora, come ricordo di avervi già abbastanza dimostrato, troviamo che essa è infinita, indivisibile e unica. Inoltre, dal fatto che possiamo determinare a piacere la durata e la quantità, quando, cioè, la concepiamo astrattamente dalla sostanza e fuori dal modo in cui essa discende dalle cose eterne, nasce il tempo e la misura. Il tempo, cioè, va determinato in rapporto alla durata, e la misura in rapporto alla quantità, perché possiamo averne una immagine il più possibile adeguata. Dal fatto poi, che separiamo le affezioni della sostanza dalla sostanza stessa e le classifichiamo per poterle quanto più facilmente è possibile immaginare, nasce il numero, col quale determiniamo le affezioni stesse. Donde si vede chiaramente che la misura, il tempo e il numero non sono altro se non modi di pensare o piuttosto di immaginare. (...) Vi sono, infatti, molte nozioni che non si possono acquistare con l'immaginazione, ma col solo intelletto, come la sostanza, l'eternità e simili; e se qualcuno cerca di spiegare tali nozioni ricorrendo a quelle che servono soltanto all'immaginazione, non fa altro che alimentare egli stesso quell'immaginazione che lo porta a farneticare. Nemmeno gli stessi modi della sostanza, quando siano confusi con tali enti di ragione, quali sono i sussidi dell'immaginazione, si possono più intendere correttamente; giacché, così facendo, li separiamo dalla sostanza e dal modo con cui si collegano all'eternità: e senza di ciò non si possono correttamente intendere. E per rendervi la cosa più chiara vi faccio un esempio: se si concepisce astrattamente la durata e, confondendola col tempo, si incomincia a dividerla in parti, non si può in alcun modo intendere come un'ora, per esempio, possa trascorrere. Infatti, perché un'ora trascorra è d'uopo che trascorra dapprima la sua metà, e poi la metà del resto, e poi ancora la metà di ciò che è rimasto di questo resto; e così, sottraendo sempre la metà dal resto, non si potrà mai arrivare alla fine dell'ora. Perciò, molti, che non sono addestrati a distinguere gli enti di ragione dalla realtà, osano affermare che la durata si compone di momenti e così cadono in Scilla volendo evitare Cariddi. Infatti, concepire la durata come composta di momenti equivale a concepire il numero come somma di nullità.”³⁰

Alla luce di quanto sopra, si rivela illusorio il tentativo del Cléré di approdare all'infinito teologico, unificando ben tre diversi concetti di infinito. Per quanto si sforzi di tenere insieme un infinito divisibile e illimitato, un convenzionale *infinito limite* e un

³⁰ Ibid., pp.80 e ss.

indivisibile e perfetto infinito della forma, egli resta lontano dal raggiungere la trascendenza, cioè dal dimostrare che esiste un Essere Infinito e che questo Essere è Dio. Al più, egli resta prigioniero di un universo infinito, in sé comprensivo dell'uno e dei molti. Un universo non molto diverso dall'Essere di Parmenide, se soltanto il Cléré sospettasse che lo zero è solo un concetto matematico e non è il nulla, o meglio è il nulla testimoniato dai sensi e dall'immaginazione e, come tale, non può mai prescindere dal suo rapporto con l'uno, così come il nulla non può prescindere dal suo rapporto con l'Essere. Scrive Parmenide nel suo *"Poema sulla natura"*:

“Resta solo un discorso della via:
che “è”. Su questa via ci sono segni indicatori
assai numerosi: che l'essere è ingenerato e imperituro,
infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.
Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,
uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?
Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo
Né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare
che non è. Quale necessità lo avrebbe mai costretto
a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?
Perciò è necessario che sia per intero, o che non sia per nulla.
E neppure dall'essere concederà la forza di una certezza
Che nasca qualcosa che sia accanto ad esso. Per questa ragione né il nascere
né il perire concesse a lui la Giustizia...”³¹

Di questo Essere, d'altra parte, non c'è dimostrazione, ma solo intuizione e controllo della mente. Lo stesso Cléré, introducendo per la prima volta la nozione di infinito, sembra rendersene conto, allorché scrive: “ Il segreto del passaggio dal finito all'infinito, nel quale ci si imbatte in tutti i campi dello scibile, sfugge alla ragione umana; e come affermava un pensatore, per altri versi strano: ‘L'intuizione è il ponte sospeso, gettato dal conosciuto allo sconosciuto, dal finito all'infinito’ ” (p. 5)

Più avanti, tuttavia, il Cléré abbandona tale idea e si avventura in una improbabile dimostrazione matematica dell'esistenza di Dio, nel tentativo di offrire al lettore, non solo l'opportunità di una riflessione e di un approfondimento, ma anche la testimonianza di una ricerca del divino operata su una corsia da tutti ritenuta preferenziale perché ha a che fare coi numeri e coi teoremi della matematica.

Che la matematica, come madre delle scienze, abbia a che fare con la verità è opinione diffusa soprattutto nella seconda metà del XIX secolo. Quando a tale fede si aggiunge anche quella di ispirazione teologica, come nel caso del nostro autore, la massima aspirazione è poter dimostrare l'esistenza di Dio mediante le leggi della matematica, cioè mediante i suoi rigorosi teoremi e corollari. Nella realtà, le cose non stanno così: la matematica come la filosofia, la filosofia come la teologia, la ragione come la fede non possono dimostrare ciò che per sua natura è indimostrabile e tutt'al più è un'esigenza o

³¹ Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, Rusconi, Milano, 1991, Fr.8, pp.99 e ss. La Giustizia è in greco *Dike* e Giovanni Reale, il traduttore e curatore, osserva: “Dike è legge o norma dell'essere, e, di conseguenza, del pensare. *cit.*, p.101, nota 31.

un'idea della ragione. Né la logica, né il dogma ci sono d'aiuto in questo campo. Non la logica, perché la logica procede per concetti e i concetti per non essere né ciechi né vuoti, secondo la nota formula kantiana, si servono dei dati dell'esperienza sensibile e di Dio non c'è esperienza, e anche ammesso che più d'uno possa parlare di particolari e privilegiate esperienze del divino, nessuno può vedere *'il volto'* di Dio e continuare a vivere. Non il dogma, che per definizione accetta per fede ciò che dovrebbe dimostrare. Non resta che l'intuizione, che muta il filosofo in poeta e che è la sola, per chi si avventura in un campo altrimenti vietato, a darci la 'scossa' il 'brivido' l'impressione della verità.

Non altrimenti che per intuizione Giordano Bruno era pervenuto al concetto di un universo uno, infinito e immobile già prima di Spinoza. Per la verità, la rottura con la metafisica scolastica, per entro la quale il Cléré sembra invece restare confinato, era già avvenuta con Cusano che nella *"Docta ignorantia"* aveva affermato l'unità semplicissima di Dio nell'unico universo:

“E di qui si può intendere in che modo Dio, che è unità semplicissima, esistendo nell'unico universo, esiste per conseguenza, mediante l'universo, in tutte le cose, e la pluralità delle cose, mediante l'universo, in Dio”.³² Del resto, il merito del Cusano è stato di aver rimesso in circolazione, da cristiano, sia Parmenide che Plotino, il quale ultimo utilizza diversi paragrafi della *Enneade Sesta* per sostenere che l'universo è Tutto:

“L'Universo è tutto e non è possibile che esso manchi a se stesso, ma è pieno di se stesso ed eguale a se stesso: dov'è il Tutto, Egli è, poiché Egli stesso è il Tutto.”³³

Ma è con Bruno che l'unità divina si manifesta nell'infinità della Natura e nell'infinità dei mondi e degli spazi, tralasciando definitivamente, da una parte, la centralità dell'uomo e della terra nell'universo, dall'altra eliminando ogni forma di dualismo della metafisica classica e della teologia: potenza e atto, parte e tutto, finito e infinito, materia e forma, corpo e anima. E' con Bruno, ben prima che con Spinoza, che il cambiamento e il divenire si spiegano non col movimento dell'Essere, che di per sé è immobile e uno, ma col manifestarsi dei *modi* dell'essere, dove i modi sono l'Essere ma non tutti i modi di essere. Non diversamente dirà Spinoza parlando dei *modi* e della *Sostanza*, con una differenza, tuttavia, rispetto a Bruno, che non ci sembra irrilevante. L'uomo, in Bruno, ma così anche il cavallo o la pianta sono *modi* ma sono anche tutto l'Essere, in Spinoza parrebbe quasi che i modi della Sostanza non siano la Sostanza. Per altro rispetto, inoltre, la centralità che uomo e terra sembrano perdere in un mondo finito e limitato, diventa la centralità che uomo e terra, come ogni altro essere, acquistano in un universo infinito dove la centralità stessa è scomparsa perché tutto è centro:

“E' dunque l'universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o il corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve poter essere compreso; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange,

³² Cfr. N. Cusano, *De Docta ignorantia*, II, 4.

³³ Cfr. Plotino, *Enneadi*, cit., VI, 4, 2, p.1117.

atteso che lui sia ogni cosa. Non si può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiungere, cossì è da cui non si può sottrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno da cui patisca e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietàadi nell'essere suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro ed altro modo di essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde. Non è materia, perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile. Non è forma, perché non informa né figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile, né misura. Non si comprende, perché non è maggior di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé. Non si agguaglia, perché non è altro ed altro, ma uno e medesimo. Essendo medesimo e uno, non ha essere ed essere; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte, e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima che non è anima; perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno. (...) Perché se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirla infinito; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto: dunque l'universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come di altro e altro, certo l'infinito è uno. Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore che un'altra quantosivoglia minore; e però ne l'infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento; perché non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. (...) Alla proporzione, similitudine, unione ed identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non più ti avvicini con essere sole, luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti. E quello che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare.

Or, se tutte queste cose particolari ne l'infinito non sono altro ed altro, non sono differenti, non sono specie, per necessaria conseguenza non sono numero; dunque l'universo è ancor uno immobile. Questo, perché comprende tutto, e non patisce altro e altro essere, e non comporta seco né in sé mutazione alcuna; per conseguenza, è tutto quello che può essere; ed in lui (...) non è differente l'atto dalla potenza (...)

Dunque, l'individuo non è differente dal dividuo, il semplicissimo da l'infinito, il centro dalla circonferenza. Perché dunque l'infinito è tutto quello che può essere, è immobile; perché in lui tutto è indifferente, è uno; e perché ha tutta la grandezza e perfezione che si possa oltre ed oltre avere, è massimo ed ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito dall'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella (...)

Ma mi direste: perché dunque le cose si cangiano? La materia particolare si forza ad altre forme? Vi rispondo, che non è mutazione che cerca altro essere, ma altro modo di

essere. E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; perché quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere: di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere; e non può attualmente aver tutte le circostanze e accidenti, perché molte forme sono impossibili in medesimo soggetto, o per esser contrarie o per appartenere a specie diverse; come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo e uomo, sotto dimensioni di una pianta ed uno animale. Oltre, quello comprende tutto lo essere totalmente, perché estra ed oltre lo infinito essere non è cosa che sia, non avendo estra né oltra; di queste poi ciascuna comprende tutto lo essere, ma non totalmente, perché oltre ciascuna sono infinite altre.”³⁴

L'uno e il molteplice

Fatte queste premesse, sarà più facile comprendere le argomentazioni conclusive del Cléré. Partendo dal presupposto, da se stesso proclamato, e cioè che si dà almeno un caso in cui invertendo l'ordine dei fattori si modifica il prodotto³⁵, egli distingue tra *zero* per *infinito* (cioè una infinità di volte zero) e *infinito* per *zero* (cioè zero volte l'infinito). Quest'ultima operazione -egli sostiene- è priva di logica perché equivale a chiedersi: 'quanti infinti ci sono se l'infinito è uguale a zero?'. L'altra operazione, *zero* per *infinito*, ha invece un senso; perché è legittimo chiedersi quale sia il prodotto di un'infinità di volte zero. Credevamo di sapere che un'infinità di volte zero non è che zero, ma pare non sia così. Per renderci conto di ciò che sta accadendo, occorre riprendere un passo del libro di Padre Gratry, in precedenza citato dal Cléré, in cui l'autore, per altri aspetti polemizzando col Lamennais, afferma esserci almeno un caso in cui moltiplicando lo zero si ottiene qualcosa:

“Per quale motivo i panteisti, quelli almeno che ci fanno, come Lamennais, le obiezioni algebriche che cito, per quale motivo, dicevo, non si curano di apprendere che le scienze matematiche affermano, alla loro maniera, che niente viene da niente e che, per esempio, zero, moltiplicato per una quantità per quanto enorme sia, non dà mai per prodotto altra cosa che zero? Quindi, dal punto di vista matematico, come del resto da tutti i punti di vista, niente viene da niente. Ma c'è un'eccezione necessaria a questa regola: è il caso unico dove lo zero si trova moltiplicato per l'infinito. Allora il prodotto, invece di essere nullo, è una quantità finita, piccola o grande che sia. Il prodotto di zero per l'infinito rappresenta tutte le grandezze possibili o meglio, la scala indefinita delle grandezze... Anche il Cristianesimo lo insegna: Dio, l'Essere Infinito, può creare tutto da niente.” (p. 9)

Di eccezione in eccezione, il Cléré può infine affermare (mostrando candidamente una tabellina per il conforto dei lettori) che il prodotto di zero per infinito è l'unità. Forte dell'aritmetica e della fede creazionistica di Padre Gratry, il nostro autore proclama così il suo primo teorema: “L'unità astratta -egli dice- ha per radici irriducibili lo zero e l'infinito” (p. 18). Presa l'unità, egli costruisce una tabella in cui 1 è diviso successivamente per 1, 2, 3, 4, 5, 1000, infinito. I quozienti ottenuti sono

³⁴ Cfr. G. Bruno, *De la causa, Principio e Uno*, Principato, Messina, 1923, pp. 165 e ss.

³⁵ Cfr. *Supra*

rispettivamente: 1- 0,5 - 0,33 - 0,25 - 0,20 - 0,001- 0. E il lettore li troverà scrupolosamente riportati, alla voce quoziente, sotto la colonnina di ciascun dividendo e di ciascun divisore. Qual' è il significato della tabella? La risposta è molto semplice: "E' chiaro -scrive il Cléré- che se si divide l'unità per un numero sempre più grande, si ottiene un quoziente sempre più piccolo e più il divisore aumenterà e tenderà verso *infinito*, più il quoziente diminuirà e tenderà verso lo *zero*. Ogni divisore, anche indefinitamente grande, non darà che un quoziente indefinitamente piccolo ancora riducibile. Ora, se si potesse esaurire la serie dei divisori, la serie corrispondente dei quozienti si troverebbe anche forzatamente esaurita. Donde la necessità di ottenere il più piccolo quoziente immaginabile o l'infinitamente piccolo, *zero*, di impiegare il più grande divisore immaginabile o l'infinitamente grande, *infinito*; è questo concetto, rigidamente esatto, tanto che se si divide l'unità per il divisore limite, *infinito*, si ottiene il quoziente limite, *zero*. Così, in ultima analisi, l'unità si compone di una infinità di frazioni uguali a zero, o meglio, è il prodotto di zero moltiplicato per l'infinito." (pp. 18-19)

Corollario di questa scoperta è che la cosa non funziona solo con l'unità. Infatti, se ripetiamo l'operazione con qualsiasi altro numero o quantità, vediamo che accade la stessa cosa. Supponiamo, per esempio, di dividere il numero 5 per gli stessi divisori di prima. Avremo rispettivamente: 5 - 2,5 - 1,666 - 1,25 - 1 - 0,005 - 0. Il lettore potrà verificare continuando le operazioni con qualsiasi numero. Il corollario può essere allora così enunciato: "Ogni numero astratto N, cioè ogni quantità finita astratta, ha per radici irriducibili zero e l'infinito". (p. 19) Ciò che equivale a dire che 1Kg di legno o 5Kg di legno sono il risultato della moltiplicazione di zero per l'infinito legno.³⁶

Dal primo corollario al secondo teorema e da questo a un nuovo corollario per scoprire che "ogni quantità fisica concreta è formata da un'infinità di volte il niente" (p. 20). E' così avvenuta la prima 'trasmutazione', lo *zero*, concetto *limite* dell'infinitamente piccolo non è più solo un numero *immaginario*, è addirittura divenuto il *niente*, il nulla. Per esemplificare questa improvvisa apparizione del nulla, il Cléré suppone di sezionare una mela un numero infinito di volte finché la mela -egli dice- si troverà "divisa in una infinità di parti uguali a *zero* materia di mela. E non solamente uguale a *zero* materia di mela, ma a *zero* assolutamente, a niente. Perché *zero* è di tutti i generi, o meglio non è di nessun genere" (p. 20). Insomma, l'infinita divisione di qualcosa ci mette in presenza del nulla. Il che è almeno contraddittorio, perché se l'universo è infinitamente divisibile cadiamo nei paradossi di Zenone di Elea e la più piccola particella di mela sarà ancora divisibile all'infinito.³⁷ Non diversamente, la fisica contemporanea, lungi dall'ammettere la possibilità di poter azzerare anche la più piccola particella di materia, la riduce al *quark* e forte della nota formula di Einstein, che permette di convertire la massa in energia (dove l'energia **E** è uguale alla massa **m** moltiplicata per la velocità della luce **c** al quadrato), ipotizza anche la divisione del quark sino a prospettare un invisibile e tuttavia esistente minuscolo punto di *energia pura* che in nessun caso è riducibile al *nulla*.³⁸

³⁶ Cfr. *Supra*

³⁷ Cfr. *Supra*

³⁸ Cfr. L.Lederman - D.Teresi, *La particella di Dio*, trad.it., Mondadori, Milano, 1996. Nel libro, Leon Lederman, premio Nobel per la Fisica nel 1988, dopo uno stimolante e immaginario dialogo con Democrito, sviluppa un'analisi che lo porta sulle tracce della 'particella di Dio' vero e proprio primo 'mattone' per la costruzione dell'universo.

D'altra parte, le cose non cambiano, se prendiamo a riferimento l'infinito indivisibile della metafisica, perché in tal caso, non solo ogni divisione è di fatto impossibile, ma lo stesso *nulla* non ha sostanza in quanto è, per così dire, già compreso nell'unico infinito essere e, come tale, è *qualcosa* e non il *nulla*.

L'equivoco che consente, al Cléré e al suo 'ispiratore' Padre Gratry, di postulare due eccezioni nei principi dell'aritmetica (e cioè che: 1. non è vero che se s'inverte l'ordine dei fattori il prodotto non cambia, allorché questi fattori siano *zero* e *infinito*, e che: 2. non è vero che zero moltiplicato per qualcosa dia sempre *zero*, osservandosi il caso in cui *zero* moltiplicato per *infinito* produce sempre una quantità) dipende unicamente dal fatto che *zero* e *infinito* non sono numeri reali e se *zero* è adottato dalla matematica come numero reale, non può certo essere ancora numero reale quando è utilizzato insieme a *infinito*. Si chiarisce, così, ulteriormente il 'gioco' del Cléré, nel tentativo di dimostrare l'infinito teologico. Si tratta di un vero e proprio 'gioco delle tre carte' che consiste nell'assumere di volta in volta l'infinito matematico, l'infinito *limite* e l'infinito metafisico.

Così, ricavato impropriamente il nulla dallo zero e l'infinito da se stesso, il Cléré procede ormai speditamente nelle sue argomentazioni, affermando decisamente che ogni cosa finita non è altro "che il prodotto del nulla per l'infinito". Questa, del resto, non è che la conclusione logica che discende dal Teorema II e dal suo corollario e cioè che "ogni quantità fisica concreta è formata da un'infinità di volte il niente" (p. 20). Se il lettore avesse ancora qualche dubbio sulle deduzioni formulate dal nostro autore, può cimentarsi di nuovo con la già citata tabella in cui si vede che zero moltiplicato per l'infinito dà sempre una certa quantità. Dunque -è l'ineccepibile ragionamento- ogni realtà finita, ogni essere finito (*quantità*) sono prodotti dall'azione dell'infinito sul nulla. Siamo ormai in dirittura finale: ecco apparire un Dio (*Essere Infinito*) che crea dal nulla secondo le migliori tradizioni creazionistiche.

Conviene osservare a tale proposito che, contrariamente a ciò che per lo più si crede, il *Genesi* biblico non contempla affatto la tesi di una creazione *ex nihilo*. L'opinione, che è dogma nel Cristianesimo, si diffuse anche nel mondo ebraico, soprattutto ad opera di Maimonide, che non intendeva condividere l'idea aristotelica dell'esistenza *ab aeterno* del mondo. In nessuno dei punti in cui si parla esplicitamente della creazione, il *Genesi* sostiene l'idea di una creazione 'dal nulla'. Non all'inizio, quando è detto: "In principio Dio creò il cielo e la terra", perché subito dopo si chiarisce che tale creazione avvenne in una "terra sterminata e vuota", mentre "le tenebre erano sulla faccia dell'abisso e lo spirito di Dio si librava sulla superficie delle acque". Non allorché è creato l'uomo, di cui una prima volta si dice che è fatto a immagine e somiglianza di Dio (dunque non 'dal nulla') e una seconda volta dalla polvere della terra (troppo si è detto su questa apparente contraddizione per accennarvi soltanto, basti solo osservare, a sostegno della tesi che concilia quelli che sembrano due diversi racconti della creazione, che nel primo caso si tratterebbe della creazione dello spirito, nel secondo della creazione del corpo). Non quando è creata la donna, una prima volta assimilata all'uomo nella creazione ("Dio creò l'uomo a Sua immagine... maschio e femmina lo creò") e una seconda volta tratta dalla costola, dal fianco di Adamo. Inoltre, il verbo ebraico *a r b Barà*, *creò*, indica piuttosto un *formare* che un creare dal nulla. Su tale significato del creare, concordano anche i più

antichi testi cabbalistici come il “*Sepher Yetzirah*” o “Libro della Formazione” e il “*Sepher ha Bahir*” o “Libro Fulgido”. In particolare, nel tredicesimo paragrafo del *Bahir* si chiarisce che *formare* indica un’agire, mentre *creare* denota solo separazione e distacco. Non a caso, la posteriore Qabbalah, riprendendo un’idea talmudica, perviene con Ytzechaq Luria alla dottrina dello *Tzimtzum*, secondo cui l’esistenza dell’universo è possibile per un processo non di *creazione* bensì di *contrazione* di Dio che *si ritira* lasciando libero *un punto*. Scrive in proposito lo Scholem: “ Originariamente Luria parte da un pensiero assolutamente razionalistico, ed anzi, se si vuole, abbastanza naturalistico. Come può esistere un mondo, quando l’essere di Dio è dappertutto? Come può esistere in questo luogo concreto qualcosa di diverso da Dio, dal momento che Dio è *tutto in tutto*? Come può Dio creare dal nulla, se non può esservi il nulla, dato che il suo Essere penetra ogni cosa?”³⁹

La formulazione del cosiddetto Teorema II bis lascia pochi dubbi sul progetto che ha guidato tutta l’argomentazione del Cléré. Dopo essersi servito della nozione di infinito infinitamente divisibile dei matematici, che fu oggetto della paradossale e divertente polemica di Zenone, dopo aver introdotto un *limite*, in alto e in basso, alla divisibilità infinita dell’infinito e aver immaginato che tali limiti fossero numeri come tutti gli altri ma col maggior privilegio di essere anche il numero del nulla (zero = nulla) e il numero dell’infinito (infinito = tutto), egli è pervenuto dritto dritto ai concetti tradizionali della metafisica: Essere, Nulla e Totalità. Non ancora contento, ha compiuto l’ultimo prodigio: ha unificato l’Essere con la Totalità e lo ha chiamato Essere Infinito. Poi, preoccupato di cadere nel ‘labirinto’ del panteismo di Bruno e di Spinoza o magari del Lamennais, ha contrapposto lo zero-nulla all’Essere Infinito, spiegando che è a partire dall’azione dell’Essere Infinito sul Nulla che c’è qualcosa. L’infinito teologico o Dio è nato, padre Graty è stato vendicato:

“1. L’intervento di un Essere Infinito di fronte al niente ha per effetto -così il Cléré inizia enunciando ‘la formula trinitaria’ del suo Teorema II bis- la trasformazione di questo niente in ogni entità possibile. Dunque, un Essere Infinito è onnipotente: non gli costerebbe quindi nulla creare, per semplice soddisfazione di un solo uomo, un miliardo di mondi in un solo secondo, come creare un seme di grano.

2. Le verità matematiche sono vere al di là dello spazio e del tempo. Quindi, ad ogni istante della sua esistenza, una cosa finita è il risultato dell’azione di un Essere Infinito sul niente, come dire che l’azione creatrice dell’Essere Infinito continua sulla sua creatura con un’azione conservatrice quanto vuole e come vuole.

3. Solo un Essere Infinito ha la plenitudine dell’Essere. L’esistenza di ogni essere finito non è, insomma, che una successione d’esistenze di durata uguale a *zero*, emanate ad ogni istante dall’Essere Infinito” (p. 23).

Partito dal presupposto che non esistono che due elementi irriducibili e cioè *zero*-nulla e *infinito*-totalità, il Cléré può ora facilmente dimostrare anche tutti gli attributi dell’infinito teologico: l’Essere Infinito è un Dio che crea dal nulla, provvidenziale,

³⁹ Cfr. G.Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova, 1990, p.271

onnipotente e supremo, principio di se stesso, immenso e incommensurabile, indivisibile, immutabile, necessario ed eterno e, **s o p r a t t u t t o**, *Uno* (p.27). Tanto valeva, dunque, fermarsi all'argomento ontologico che dall'essenza di un concetto, il più grande che si possa pensare, e certamente l'infinito lo è, risale alla sua esistenza certa. Dire che Uno (*Infinito*) è fondamento del molteplice (*finito*) perché il molteplice *non è semplicemente (zero-nulla)*, significa dire che solo l'Infinito esiste, ciò che non solo non può essere provato dall'esperienza, ma che, anche come semplice idea della ragione, si giustifica solo a partire dal molteplice di cui, al contrario, abbiamo *a priori* negato l'esistenza. D'altra parte, sostenere che l'Infinito è *Uno*, significa definire l'Infinito, presupposto affermato dal Cléré sin dalle sue prime pagine, ma che non ha fondamento né logico né ontologico, come giustamente dimostra Plotino:

“...è necessario che l'Uno sia senza forma. Il quale, non essendo forma, non è essenza, poiché l'essenza dev'essere un qualcosa, cioè un definito; l'Uno, invece, non si può coglierlo come 'questa cosa qui', poiché allora non sarebbe principio, ma sarebbe soltanto ciò di cui dici 'questa cosa qui'. Ma se tutto ciò che è determinato appartiene al diveniente, quale determinazione sceglierai per assegnarla a Lui? E poiché non è alcuna di esse, potrai dire soltanto che Egli è al di là di esse. Queste sono gli esseri e l'Essere: perciò Egli è al di là dell'Essere. L' 'al di là dell'Essere' non enuncia un 'questo' -non pone nulla, infatti, di determinato- e non dice nemmeno un suo nome, ma esprime soltanto il 'non-questo'. Facendo così non si afferra affatto l'Uno, perché è ridicolo cercare di afferrare ciò che per natura è infinito: chi volesse farlo, si precluderebbe la via che conduce, comunque sia e per poco, a una traccia di Lui.”⁴⁰

Delle due, l'una: o vale affermazione che l'Uno non è altro che la negazione del molteplice, come sembra sostenere il Cléré e come Plotino attribuisce agli antichi Pitagorici che lo chiamavano simbolicamente Apollo per designare la negazione della molteplicità, cioè *a-pollon* dall'alfa privativo greco che indica la negazione e 'pollon', il molteplice (□□□□□□□□)⁴¹ oppure l'Uno è qualcosa di non attingibile né ai sensi né all'intelletto secondo le analisi contenute nel “*Parmenide*” di Platone e nelle “*Enneadi*” di Plotino.

L'argomento centrale del dialogo platonico è appunto il rapporto dell'Uno col molteplice. Riferendosi ai noti argomenti con i quali Zenone eleatico, discepolo di Parmenide, nega movimento e molteplicità, Platone fa dire a Parmenide che l'Uno, se c'è, esclude i molti:

“Cominciò allora Parmenide: Ebbene, disse, *se Uno è*, potrebbe essere forse *molti*, l'Uno?

Come potrebbe?

Quindi, né *parte* vi sarà di lui, né quest'Uno dev'essere un *tutto*.

Come intendi?

La parte, certo, è parte d'un tutto.

Si.

E che è il tutto? Non forse tutto è ciò in cui nessuna parte manca?

⁴⁰ Cfr. Plotino, *Enneadi*, cit., V 5, 6, p.873.

⁴¹ Ibidem.

Senza dubbio.

Quindi, in un senso e nell'altro, l'Uno sarebbe composto di parti, sia che fosse un tutto, sia che avesse parti.

Necessariamente.

Quindi, in un senso e nell'altro, per tal guisa, l'Uno sarebbe molti, ma non uno.

Vero.

Invece, secondo l'ipotesi, non dev'essere molti, ma uno.

Senza dubbio.

Dunque, l'Uno, se dev'essere uno, non sarà un tutto, non avrà parti.

No certo.”⁴²

Dal passo citato emerge l'impossibilità dell'Uno -Tutto. Argomento che, se riferito a Parmenide, è certo un fraintendimento di Platone o piuttosto un uso strumentale per sostenere la trascendenza dell'Uno rispetto all'Essere. A tale proposito, sottolinea giustamente il Reale che l'uno parmenideo “non va interpretato come un Uno monolitico (anche se questa sarà la conseguenza tratta dagli epigoni), ma come un *Intero* che non respinge e non annulla il molteplice, ma in sé lo include e ne garantisce e tutela la realtà.

L'Essere parmenideo è, dunque, il senso ultimo del reale, il ‘Cuore della verità’, mentre le cose che appaiono, i fenomeni, sono il suo manifestarsi nei suoi contenuti. Il vero significato delle cose che appaiono si guadagna, pertanto, solo comprendendo le loro relazioni con l'Essere, e ad un tempo comprendendo come l'Essere abbia concreta sussistenza, proprio nel suo molteplice apparire.

L'Essere parmenideo non ha significato trascendente e separato rispetto alla molteplicità delle cose che sono (la trascendenza è una scoperta di Platone), ma è quel ‘fondo’ metafisico che dà consistenza ad ogni cosa che appare, e ciò che dà realtà e senso ultimativo ad ogni cosa che noi percepiamo.⁴³

Né potrebbe essere diversamente, considerando l'identità di essere e pensiero sempre ricorrente nei frammenti del “*Poema sulla natura*” di Parmenide. D'altra parte, occorre tener presente, come osserva ancora il Reale, che il termine *uno* (□□) compare una sola volta nel testo parmenideo e con significato ben diverso da quello che Platone gli attribuisce.⁴⁴ Ciò che, inoltre, riduce di molto la portata della polemica, tutta di scuola, tra un Parmenide sostenitore dell'Essere e un Eraclito sostenitore del Divenire. Tanto è vero che si trovano testimonianze in cui Eraclito è detto affermare che “la realtà è molteplice e una”, che “il cosmo è uno”, che “da tutte le cose l'Uno e dall'Uno tutte le cose”⁴⁵

In tale accezione, dunque, l'Uno non è la semplice ‘negazione della molteplicità’, l'*Apollò* della tradizione pitagorica e neppure l'essere trascendente di Platone, su cui non è lecito formulare alcun giudizio da parte della mente umana che è duale e discorsiva e tale resta nonostante ogni ipotesi e congettura. Neppure è l' ‘Essere fuori dell'Essere’ della

⁴² Cfr. Platone, *Parmenide*, 137 c-d, in op.cit., pp. 1064-5. La sottolineatura è nel testo.

⁴³ Cfr. G. Reale, in op.cit., pp.13-14.

⁴⁴ Ibidem, nota 28, pp. 99-101.

⁴⁵ Cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, tomo I, pp.188-189. Cfr. altresì, Eraclito *Fr.*,10 Diels.

metafisica neoplatonica di Plotino dal quale dipende l'attimo di 'estasi' concesso a chi si sia finalmente liberato dei sensi e dell'intelletto: " Ma colui che voglia contemplare l'essenza intelligibile non deve avere in sé alcuna percezione del sensibile, e solo così potrà contemplare ciò che è al di là del sensibile, così colui che voglia contemplare ciò che è al di là dell'Intelligibile, potrà *vedere* solo dopo aver eliminato tutto ciò che è intelligibile. Che Egli esista può impararlo per mezzo dell'Intelligenza; ma come Egli sia lo imparerà eliminando ogni Intelligibile (...) Ma noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'Ineffabile ed escogitiamo dei nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile, a noi stessi." ⁴⁶

L'Uno di Parmenide, l'uno di Eraclito e di Empedocle ⁴⁷ è dunque l'Uno della ricerca nel molteplice, ricerca intesa a *svelare* che cosa *nei molti è uno* e come *l'uno è nei molti*. L'Uno del Cléré è solo l'Uno *indimostrabile* della metafisica platonica e neoplatonica, l'Uno che può essere colto nelle intuizioni o nelle *visioni* del mistico e che il nostro autore pretende invece di dimostrare con le leggi della matematica. L'Uno del Cléré è l'Uno che, *se c'è*, nega ogni molteplicità, è l'Uno che si risolve in se stesso creando 'il nulla dal nulla', se ci si perdona l'espressione, giacché ogni cosa creata -egli dice- non è che il prodotto del nulla per l'infinito.

Che c'è nel molteplice che ci pone sulle tracce dell'uno? E, se c'è qualcosa, è corruttibile oppure no? E se non è corruttibile lo diremo spirito, soffio o materia sottile 'quasi non corpo e quasi già anima' come il Ficino del "De vita coelitus comparanda" ? ⁴⁸ Oppure ciò che rende il molteplice uno è la 'sostanza spiritosissima' di cui parla Galileo nella lettera a Mons. Pietro Dini del 23 marzo 1615 ? ⁴⁹ O ancora, questo qualcosa di *incorruttibile e uno* è l'oro filosofico di cui vanno sempre in cerca gli alchimisti? ⁵⁰

⁴⁶ Cfr. Plotino, *Enneadi*, cit., p.873. La sottolineatura è nostra.

⁴⁷ 'Duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere da molte cose, talvolta poi di nuovo ritornarono molte da un unico essere. Duplice è la genesi dei mortali, duplice è la morte: l'una è generata e distrutta dalle unioni di tutte le cose, l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si separano. E queste cose continuamente mutando non cessano mai...' Cfr. Empedocle in *I Presocratici*, cit., p.377.

⁴⁸ Oltre il citato testo di Marsilio Ficino, cfr. F.A.Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, cap. IV 'La magia naturale di Ficino', B. U. Laterza, Bari, 1992, pp. 77 e ss. E ancora di E. Garin, 'Rrelazione introduttiva', *Spiritus, IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Edizioni Ateneo, Roma, 1984, pp. 3 e ss.

⁴⁹ '...direi parermi che nella natura si ritrovi una sostanza spiritosissima, tenuissima e velocissima, la quale diffondendosi per l'universo, penetra per tutto senza contrasto, riscalda, vivifica e rende feconde tutte le viventi creature; e di questo spirito par che 'l senso stesso ci dimostri il corpo del Sole esserne ricetta principalissimo, dal quale espandendosi un'immensa luce per l'universo, accompagnata da tale spirito calorifico e penetrante per tutti i corpi vegetabili, gli rende vividi e fecondi'.

⁵⁰ '...Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso per fare i miracoli della cosa una.

E poiché tutte le cose sono e provengono da *una*, per la mediazione di *una*, così tutte le cose sono nate da *questa cosa unica* mediante adattamento.'

Dalla *Tavola di Smeraldo* di Ermete Trismegisto. La sottolineatura è nostra.