

Scienza come isteria

Il soggetto della scienza da Cartesio a Freud e la questione dell'infinito

di Antonello Sciacchitano

Premessa all'edizione italiana

La vicenda di questo libro, *Scienza come isteria. Il soggetto della scienza da Cartesio a Freud e la questione dell'infinito*, è talmente particolare che potrebbe essa stessa, da sola, costituire un altro libro. Basta sottolineare il fatto che questa è l'edizione italiana di un libro scritto e pensato in italiano, ma pubblicato e conosciuto – tradotto – solamente nel mondo tedesco. Così come *sui generis* è certamente la storia dell'autore, Antonello Sciacchitano, psicanalista di formazione lacaniana, che dopo aver fatto parte di numerose associazioni psicanalitiche e averne fondate alcune, attualmente è fuori da ogni associazione professionale, perché – sono parole sue – ritiene l'associazionismo inadatto alla politica della psicanalisi. I primi due capitoli sono rielaborazioni ed estensioni di conferenze tenute dall'autore nel 2000, di cui conservano l'andamento orale, in modo da non fare del tutto scomparire il soggetto dell'enunciazione dietro quello dell'enunciato. Il terzo capitolo è scritto espressamente per questo libro. È stata mantenuta, su espressa volontà dell'autore anche l'introduzione già presente nell'edizione tedesca, a firma René Scheu, che ⁸ è il traduttore e il curatore della versione tedesca del libro. In appendice, a mo' di postfazione riportiamo la sbobinatura della presentazione del libro presso la libreria *Fundus* di Berlino, tenutasi il 13 giugno 2003.

Introduzione

di René Scheu

Cartesio appartiene a quella schiera di autori, insieme a Hegel, Marx e Freud, che nel proprio lavoro Lacan cita di preferenza. Dagli anni Quaranta fino ai Settanta il suo nome compare regolarmente negli *Scritti* e in numerosi *Seminari*.¹ Come è noto Lacan si preoccupa meno di interpretare i testi degli altri autori che di usarli.² Conseguentemente i suoi riferimenti agli stessi autori variano con le variazioni del suo pensiero. Ciò riguarda senza dubbio anche la lettura di Cartesio, di cui intende evidenziare sempre nuovi aspetti.

All'inizio della propria attività di insegnamento, nello *Stadio dello specchio*, Lacan contrappone – correttamente dal punto di vista della storia della filosofia – il soggetto cartesiano del pensiero autotrasparente al soggetto dell'inconscio freudiano. “La concezione dello stadio dello specchio [...] mi sembra degna di essere ricordata qui per la luce che getta sulla funzione dell'io nell'esperienza che la psicanalisi ci dà. Esperienza – va detto – che si oppone a ogni filosofia direttamente emergente dal *Cogito*”.³ Alla fine degli anni Quaranta la tesi di Lacan è che la psicanalisi correttamente intesa prometta una via d'uscita dall'“epoca del *Cogito*”, cui secondo Lacan sarebbe rimasta fissata la psicologia contemporanea.¹⁰ Lacan riconosce il compito della psicanalisi nel mostrare, al seguito di Freud, che l'Io è un luogo di miraggi che, lungi dal sostenere la cura contro le ubbie dell'Es e del Super-Io, si pone come fonte di paranoia e di “identità alienanti”.⁴ Lacan sostiene ancora la stessa affermazione sul finire degli anni Cinquanta – benché nel frattempo si sia preparato a riconoscere che Cartesio aveva posto per primo la questione del soggetto in quanto distinto dall'Io – là dove il suo pensiero circoscrive il concetto di soggetto. In *Istanza della lettera* scrive: “In ogni caso il *Cogito* filosofico sta nel punto focale di quel miraggio che rende l'uomo moderno così sicuro di essere se stesso nelle proprie incertezze su di sé.”⁵

La rottura con il pensiero anticartesiano si esprime soprattutto nei seminari XI (*I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*), XII (*Problemi cruciali della psicanalisi*) e XIII (*L'oggetto della psicanalisi*) e si compie negli anni Sessanta. Sta in connessione con la questione che per la prima volta Lacan formula chiaramente chiedendosi “se la psicanalisi sia una scienza”,⁶ che gli viene in parte suggerita dalla recente esclusione dall'*International Psychoanalytic Association* (IPA). Nel corso del seminario Lacan rivede completamente il giudizio. Nelle sue mani l'autore delle *Meditazioni filosofiche* si trasforma da antipodo ad antesignano di Freud. Un anno dopo, nella prima seduta del seminario XIII (ripresa negli *Ecrits* come saggio finale intitolato: *La scienza e la verità*), il nuovo orientamento porta al cortocircuito tra Freud (soggetto dell'inconscio) e Cartesio (soggetto della scienza), che a tutt'oggi non ha perso nulla della propria forza dirompente: “Il

¹ Cfr. in particolare “Lo stadio dello specchio come fondatore della funzione dell'Io” (1949), in J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 93, “L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud” (1957), in *Ecrits*, cit. p. 493, “La sovversione del soggetto e la dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano” (1960), in *Ecrits*, cit. p. 793, “La posizione dell'inconscio” (1960), in *Ecrits*, cit. p. 829, “La scienza e la verità” (1965), in *Ecrits*, cit. p. 855. Per quanto riguarda i seminari si confrontino il VI (*Il desiderio e la sua interpretazione* (1958-1959), inedito), IX (*L'identificazione* 1961-1962), inedito), XI (*I quattro concetti fondamentali della psicanalisi* (1964), Seuil, Paris 1973), XII (*Problemi cruciali della psicanalisi* (1964-1965), inedito), XIII (*L'oggetto della psicanalisi* (1965-1966), inedito), XIV (*La logica del fantasma* (1966-1967), inedito) e XVII (*L'inverso della psicanalisi* (1969-1970), Seuil, Paris 1991).

² Per questa distinzione cfr. U. Eco, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1985 e Id., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, p. 32.

³ J. Lacan, “Lo stadio dello specchio”, in *Ecrits*, cit., p. 93 (traduzione nostra).

⁴ Ivi, p. 97.

⁵ J. Lacan, “Istanza della lettera nell'inconscio”, in *Ecrits*, cit. p. 517. (traduzione nostra).

⁶ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 15 (traduzione nostra).

soggetto su cui operiamo in psicanalisi non può essere altro che il soggetto della scienza.”⁷ Improvvisamente l’alternativa “*Cogito o stadio dello specchio*”, rispettivamente “filosofia o psicanalisi”, si trasforma nella congiunzione “filosofia **II** e psicanalisi”. Ora è per la prima volta “chiaro e distinto” che Lacan concepisce il suo “ritorno a Freud” sul calco del “ritorno a Cartesio”. Come intendere esattamente questo doppio ritorno? Cosa lega Freud a Cartesio?

La struttura della lettura lacaniana di Cartesio rimane la stessa, ma gli auspici sono girati a favore di Cartesio. Il fatto che l’uomo sia così sicuro, “sicuro nell’incertezza su se stesso”, non ha ora più nulla a che fare con i miraggi immaginari dell’Io che la psicanalisi deve scoprire. Lacan argomenta ora a rovescio che il soggetto con cui la psicanalisi opera si fonda sulla certezza [morale] che proviene dall’incertezza. Corrispondentemente Lacan riconosce la simmetria tra Freud e Cartesio nel modo in cui entrambi concepiscono “il dubbio a sostegno della certezza”.⁸ Lacan si riferisce a un passo della *Traumdeutung* dove Freud esige che nell’interpretazione del sogno “si prescinda interamente dalla scala delle valutazioni di certezza” e che “il dubbio”, riportato dall’analizzante nel racconto del sogno, “sia trattato come certezza piena”.⁹ Analogamente nella *II Meditazione* Cartesio fa la stessa affermazione: quando non solo io stesso mi illudo, ma un genio maligno mi inganna, addirittura “mi vedo costretto a confessare che di tutto quel che prima ritenevo vero è possibile dubitare”¹⁰ (non solo di avere un corpo, ma anche di verità eterne come $3+2=5$ o che il quadrato ha quattro lati) anche allora vale l’enunciato: “io sono, io esisto”. Al che Cartesio non dimentica di aggiungere che l’enunciato vale “finché l’enuncio”.¹¹ Cosa che per l’interpretazione linguistico-strutturalista di Cartesio è di importanza decisiva.

Nel *Seminario XI* Lacan riprende il famoso enunciato cartesiano *Cogito, ergo sum*, che in questa forma ricorre solo nel *Discorso sul metodo*.¹² Il fatto, appena citato, che il *Cogito* valga finché io l’enuncio, consente a Lacan di riflettere sulla **II Spaltung** tra essere e pensare. È la *Spaltung* costitutiva del soggetto che, nei suoi termini linguistici, Lacan esprime come divisione tra soggetto dell’enunciato e soggetto dell’enunciazione. Ciò gli consente di concludere rapidamente il discorso sulla certezza: “Cartesio non concepisce il suo *io penso* nell’enunciato dell’*io dubito*, che si trascina dietro ancora tutto il sapere da mettere in dubbio, ma nella sua enunciazione”.¹³ Pertanto può concludere: “Ciò che conferisce certezza al *Cogito* è la sua collocazione a livello dell’enunciazione”.¹⁴ In breve, il *Cogito* può revocare in dubbio finché vuole la propria esistenza, ma la certezza del *Cogito, ergo sum* non gli permette di sospenderla, perché sta a fondamento di ogni atto di pensiero e/o di enunciazione. Ogni dubbio, ogni incertezza non possono far altro che riconfermare *ex novo* la certezza del soggetto. Leggendo le *Meditazioni*, Lacan si prefigge di elaborare il concetto di soggetto “puro”, “svuotato”, senza più qualità positive ed empiriche a disposizione.¹⁵ Quel che resta del dubbio iperbolico è un punto di fuga senza referenza – “puntuale

⁷ J. Lacan, “La scienza e la verità”, in *Ecrits*, cit. p. 857.

⁸ Si tratta di certezza morale o soggettiva. J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 45 (traduzione nostra).

⁹ S. Freud, “L’interpretazione dei sogni” (1899), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. II, Fischer, Frankfurt a. M. 1999, p. 521 (traduzione nostra).

¹⁰ Cartesio, *II Meditazione filosofica* (1640) (traduzione nostra).

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cartesio, *Discorso sul metodo*, (1637, Quarta Parte), a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, p. 149. Nelle *Meditazioni filosofiche* non ricorre la formula schematica, ma un discorso di più ampio respiro: “Pensare? Ecco ho trovato: è il pensiero la sola cosa che non può essermi tolta. Io sono, io esisto; questo è certo. Ma quanto a lungo? Sicuramente finché penso.” (“II Meditazione” in Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2001, p.167). Jacques Derrida riduce l’argomento cartesiano alla brachilogia *Cogito, sum*. Cfr. J. Derrida, “*Cogito e storia della follia*” (1963), in *La scrittura e la differenza*, trad. G. Pozzi, Einaudi 1971, p. 70.

¹³ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 44 (traduzione nostra).

¹⁴ *Ivi*, p. 128.

¹⁵ Il romanzo di questo uomo senza qualità – il soggetto della scienza – è stato scritto da Musil.

e evanescente”¹⁶ – giustificabile solo nel gesto minimale dell’enunciazione. Tuttavia, secondo Lacan la scoperta cartesiana del soggetto va difesa dallo stesso Cartesio, che del *Cogito* fa una *res cogitans*. Come già Kant, Hegel e Husserl prima di lui anche Lacan considera la successiva sostanzializzazione del *Cogito* un misconoscimento della scoperta cartesiana.¹⁷

Esiste, poi, un altro aspetto del confronto tra Lacan e Cartesio, connesso alla questione dell’atto di nascita della scienza in generale e in particolare della scientificità della psicanalisi. Tale aspetto trova molti indizi nel *Seminario XI*, ma è concettualizzato da Lacan soprattutto nel *Seminario XII* (sedute ¹³ del 9 e 16 giugno 1965) e nel *Seminario XIII*. Lacan cerca il soggetto che appare nel momento in cui “il dubbio si riconosce come certezza”.¹⁸ In quel momento il soggetto si sbarazza della verità e l’accolla a Dio (“le verità eterne sono eterne perché Dio le vuole tali”¹⁹). Il momento va ora concepito meno in termini di pensare ed essere che di sapere e verità. “Di fronte alla propria certezza sta il soggetto, di cui vi ho appena detto che dopo Cartesio l’attende. Oso enunciare come verità che il campo freudiano era impensabile prima che passasse un certo tempo dall’emergenza del soggetto cartesiano, in quanto la scienza moderna comincia solo dopo che Cartesio ha fatto il passo inaugurale”.²⁰

Per capire meglio cosa intende Lacan va citato integralmente un passo del *Seminario XII*. “La via cartesiana non è la via della verità. Ciò che mostra e costituisce la fecondità della via cartesiana è il fatto di perseguire un’intenzione – lo scopo della certezza – accollando perciò la verità all’Altro, il Grande Altro, dio [...]. La verità non è una vera e propria esigenza interna. La verità – anche la verità di due più due fa quattro – è vera perché così piace a dio. Nel rigetto della verità fuori della dialettica tra soggetto e sapere sta [...] il nervo della fecondità della via cartesiana. Infatti, Cartesio, il pensatore, può molto bene conservare per qualche tempo la costrizione delle certezze tradizionali. Esse sono certe perché dio lo vuole. Ma in questo modo egli si sottrae loro e il sapere entra nella via così aperta e procede passo passo. La scienza introduce un sapere che non ha da curarsi più di tanto dei propri fondamenti di verità.”²¹

Lacan non identifica semplicemente il soggetto della scienza con il soggetto dell’inconscio. Per lui non sono *lo stesso*, ma sono i due lati della *stessa* medaglia. Incorporano la stessa *Spaltung* soggettiva tra sapere e verità. Si comportano ¹⁴ reciprocamente come il rimosso e il ritorno del rimosso. Ciò che nella scienza moderna del XVII secolo viene rimosso – la verità – torna nella psicanalisi “nelle molteplici e complesse costruzioni dei sintomi”.²² La scienza moderna, non più

¹⁶ Lacan distingue tra soggetto freudiano e junghiano, “dal momento in cui Jung scivola in qualcosa che si può definire come tentativo di restaurare un soggetto dotato di profondità – al plurale – cioè un soggetto composto da un rapporto archetipico al sapere, irriducibile a quanto consente la scienza moderna, che esclude ogni rapporto epistemico che non sia *puntuale ed evanescente* come quello storicamente inaugurato dal *Cogito*”. J. Lacan, “La scienza e la verità”, in *Ecrits*, cit. p. 858, (traduzione nostra).

¹⁷ “Con il termine di soggetto non designamo il sostrato vivente necessario al fenomeno soggettivo, né alcun tipo di sostanza, né alcun essere della conoscenza nella propria *pathia*, secondaria o primitiva, né il *logos* incarnato, ma il soggetto cartesiano che fa la sua comparsa nel momento in cui il dubbio si riconosce come certezza”. J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 116 (traduzione nostra). Cfr. anche *ivi*, p. 129.

¹⁸ *Ivi*, p. 116.

¹⁹ *Ivi*, p. 204.

²⁰ *Ivi*, p. 47.

²¹ J. Lacan, *Seminario XII*, inedito. Seduta del 9 giugno 1965 (traduzione nostra). La preformulazione di queste tesi si trova nel *Seminario XI*: “Per Cartesio nel *Cogito* iniziale ciò cui l’*io penso* tende, oscillando con l’*io sono*, è un reale. Il vero resta escluso, tanto che in seguito Cartesio deve assicurarsi, che cosa? un Altro non ingannatore”. (J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 37, traduzione nostra). In termini freudiani potremmo dire che con Cartesio la verità va a costituire il nucleo “patogeno” della rimozione originaria.

²² J. Lacan, *Seminario XII*, inedito. Seduta del 9 giugno 1965.

alle prese con il problema della verità, persegue lo scopo di accumulare sempre nuovo sapere,²³ mentre la psicanalisi si dedica alla verità stessa. La lezione della psicanalisi consiste “nel dover rinunciare alla possibilità che a ogni verità risponda il proprio sapere”.²⁴ Se, allora, la scienza poggia sulla rimozione della verità, si può concludere che la psicanalisi non è scienza in quanto si impegna alla verità stessa. La psicanalisi non è scienza ma è *per* la scienza. Cura il soggetto della scienza che “soffre” di verità.²⁵ Diversamente dagli anni Cinquanta, in cui vedeva l’essenza della scienza nella dimenticanza del soggetto, a “vantaggio dell’enorme oggettivazione costituita dalla scienza”,²⁶ ora Lacan riporta la nascita della scienza moderna all’emergere del soggetto diviso. La scienza non poggia sul rigetto del soggetto, non si insedia sul versante della psicosi, ma su quello dell’isteria.²⁷ Il soggetto diviso rimane il correlato della scienza, “ma un correlato antinomico, perché la scienza si dimostra definita dallo sforzo mancato di suturarla”.²⁸

AmMESSO che scienza e psicanalisi abbiano la stessa radice, hanno a che fare con lo stesso oggetto? Questa è la domanda cui tenta di dare una risposta in questo volume Antonello Sciacchitano, psicanalista che vive e lavora a Milano. Mentre Lacan, come abbiamo visto, determina in modo chiaro e distinto lo statuto del soggetto, le sue asserzioni sull’oggetto restano vaghe: “c’è qualcosa nello statuto dell’oggetto della scienza che non ci sembra chiarito da quando la scienza è nata”.²⁹ Sciacchitano raddoppia dal lato dell’oggetto il *tour de force* lacaniano, che “equipara” il soggetto della scienza a quello dell’inconscio. La sua tesi è che scienza e psicanalisi operino con lo stesso oggetto: l’*infinito*, che entra sulla scena del pensiero scientifico nel XVII secolo con Galilei e Cartesio. Su questa base il suo libro apre la strada a un nuovo ritorno a Freud: un ritorno dopo il ritorno di Lacan a Cartesio.³⁰ Il motore dei tre saggi qui raccolti è il tentativo, certamente poco ortodosso, di andare con Lacan oltre Lacan, pensando non solo la scienza che emerge dalla psicanalisi, ma anche ripensando la psicanalisi che nasce dalla scienza.

²³ Infatti, Lacan afferma che l’*accumulation du savoir* è la condizione dell’*accumulation du capital*. La scienza non è solo la condizione della psicanalisi, ma anche del capitalismo, magari da un altro punto di vista!

²⁴ J. Lacan, “La scienza e la verità”, in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 868 (traduzione nostra).

²⁵ Ivi, p. 870.

²⁶ J. Lacan, “Funzione e campo della parola” (1953), in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 282 (traduzione nostra).

²⁷ “Per quanto l’affermazione suoni paradossale, la scienza prende le mosse dal discorso dell’isteria”. J. Lacan, “Radiophonie”, in *Scilicet 2/3*, Seuil, Paris 1970, p. 88 (traduzione nostra). Cfr. sull’argomento B. Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton University Press, Princeton, 1997, pp. 133 seg.

²⁸ J. Lacan, “La scienza e la verità”, in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 861 (traduzione nostra).

²⁹ Ivi, p. 863.

³⁰ Si può anche dire che il ritorno a Freud qui proposto è il ritorno alla scienza – cartesiana – di Freud. La precisazione stabilisce un contenuto concreto per la formula lacaniana del *ritorno a Freud* (Cfr. J. Lacan, “La Cosa freudiana o Senso del ritorno a Freud in psicanalisi”, in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 401), che rischia di rimanere tautologica. (“Il senso del ritorno a Freud è il ritorno al senso di Freud”, ivi, p. 405).

*Il soggetto dell'incertezza.
Da Cartesio a Freud e ritorno*³¹

Dio non pensa, crea; Dio non esiste, è eterno. L'uomo
pensa ed esiste, e l'esistenza separa pensiero ed essere.
S. KIERKEGAARD, *Il pensatore astratto e il pensatore concreto*

Il soggetto, il soggetto cartesiano, è il presupposto dell'inconscio.
J. LACAN, *Posizione dell'inconscio*

Come si parla del soggetto?

Parlare di soggetto vorrebbe dire cominciare un corso semestrale di filosofia, cosa che qui non è il caso neanche di abbozzare. Dirò solo che cosa non intendo per soggetto, al fine di delimitare il campo dove poi individuare che cosa potrebbe essere il soggetto del discorso. In primo luogo, il soggetto non è la sostanza. Annuncio che userò il termine *soggetto* in modo molto diverso da sostanza o substrato, che è il concetto abituale di molta parte dell'elucubrazione filosofica occidentale, da Aristotele in poi, perlomeno. In secondo luogo, il soggetto di cui parlerò non è il soggetto dell'analisi logica, appresa sui banchi di scuola. Anche se il già citato Aristotele ha detto cose molto interessanti sul soggetto dell'analisi logica. Tutta la sua sillogistica si basa sull'intercambiabilità tra i termini del soggetto e quelli del predicato.³² In altre parole, Aristotele intuiva la possibilità che il soggetto fosse, lui stesso, predicato, oltre alla possibilità che di lui si predicasse alcunché. Qualcosa di Aristotele, precisamente l'autoriferimento soggettivo della predicazione, rimarrà attaccato anche al mio discorso, come vedremo.

Partendo dall'esperienza analitica dovrei parlare del soggetto²⁰ come soggetto dell'inconscio. Non imbocco tale strada, non perché sia difficile, ma perché propriamente impraticabile. Del soggetto dell'inconscio, non se ne può parlare in una conferenza e neppure a tavolino. Il soggetto dell'inconscio è qualcosa di evanescente, transitorio, contingente: c'è e non c'è. Essendo l'effetto di una combinazione di significanti, quando la combinazione si scioglie, anche il soggetto si dissolve, sfuma, evapora. Allora, pur essendo analista, non parlerò del soggetto dell'inconscio, se non indirettamente.

Nel campo triangolato da queste negazioni (non è il substrato, non è il soggetto dell'analisi logica, non è il soggetto dell'inconscio), una nozione vicina al suo baricentro, corrispondente alla concezione di soggetto che intendo trattare in questa conferenza, è l'autoriferimento dell'enunciazione. Il soggetto, inteso come autoriferimento dell'enunciazione, si contrappone all'oggetto, che è l'eteroriferimento dell'enunciato. Grosso modo, soggetto e oggetto sono uno di fronte all'altro. Il soggetto in rapporto fluttuante a se stesso all'interno del proprio discorso, l'oggetto fuori discorso o metadiscorsivo, anche se non necessariamente dato *a priori* in un'ontologia predefinita.

La precisazione non dovrebbe essere difficile da cogliere per chi abbia un minimo di preparazione filosofica. La difficoltà ad accettare una precisazione del genere è che noi siamo, poco

³¹ Conferenza tenuta a Firenze il 6 maggio 2000 alla *Scuola freudiana di psicanalisi* su invito di Aldo Rescio e Giuliana Bertelloni. Il testo è stato in molti punti ampliato per la pubblicazione, avendo avuto cura di mantenere il tono colloquiale.

³² Si tratta del classico problema della *conversione*. Ad esempio, "Qualche uomo è bianco" si converte nell'enunciato equivalente "Qualcosa bianca è un uomo". Cfr. Aristotele, *Dell'interpretazione*, 10 e 11.

o tanto, figli di un discorso scientifico che oggi sta producendo effetti enormi. Io sto parlando attraverso uno strumento di tale discorso: il microfono non esisteva qualche anno fa. E il discorso scientifico, o meglio la sua evoluzione tecnologica, non ama il riferimento soggettivo. Per la pratica scientifica, che oggi non è più la teoria ma la tecnica, soggetto vuol dire arbitrario. Per il discorso comune soggetto vuol dire irriproducibile, perché non oggettivo. Per il discorso prevalente ²¹ soggetto vuol dire contingente o aleatorio, perché non intersoggettivo. Queste e altre sono le brutte qualità del soggetto di cui voglio parlare oggi.

Restituire alla psicanalisi la dimensione soggettiva mi sembra il minimo che si possa pretendere dallo psicanalista, il quale sappia che la psicanalisi nasce dalla scienza moderna e risponde alle inquietudini, alle domande, alle esigenze di fondazione, possiamo dire, portate avanti dal soggetto della scienza. Però, oggi, in epoca scientifica, parlare di soggetto della scienza vuol dire mettersi, in qualche modo, controcorrente. Non sono il primo a denunciare la situazione. Prima di me Husserl, nella *Crisi delle scienze europee*, lanciò il grido di dolore: “Dove andrà a finire il soggetto”!³³ Più virulento Heidegger arriva a dire alla scienza: “Tu, scienza, non pensi. Non pensi a te stessa. Non pensi a ciò cui c’è da pensare, cioè all’essere del soggetto”.³⁴ È vero sì, è vero no. Si può essere d’accordo o si può contestare l’affermazione dei filosofi. La recepiamo in prima istanza come segnale di disagio. Oggi c’è necessità di parlare del soggetto. La psicanalisi nasce per rispondere a tale necessità. Ma oggi è difficile parlare di soggetto, perché non è un argomento di moda, oltre che difficile. Abbiamo appena visto le difficoltà di circoscriverne la portata, se non proprio di arrivare a definirlo.

Abbiamo caratterizzato il soggetto attraverso l’autoriferimento. La psicanalisi tenta di concepire questo riferimento in termini epistemici, sapendo che si tratta di un autoriferimento particolare, per l’esattezza impossibile. Il problema dell’autoriferimento epistemico del soggetto è stato intavolato per la prima volta da Cartesio come problema della trasformazione dell’incertezza del proprio sapere soggettivo in certezza. Tale problema mi sembra essenziale per la determinazione della moderna soggettività. Una prima configurazione della dialettica ²² epistemica del soggetto ci viene offerta da Freud. Come è noto la negazione freudiana non sempre nega, ma a volte afferma il rimosso, cui permette di tornare alla coscienza in forma negata. Quindi possiamo indicare il soggetto della *certezza* come soggetto dell’*incertezza*. L’oscillazione terminologica consente di cogliere qualcosa della dialettica epistemica della soggettività, come vedremo a più riprese. Allora, dicevamo, soggetto dell’incertezza. Mi tocca definire l’incertezza, ora. L’incertezza è già un termine negativo da leggere in positivo. L’incertezza, come l’intendo a partire dalle riflessioni cartesiane, riprese in senso freudiano, allarga ed estende la certezza.

Apro una parentesi. Parlando ad analisti, in via preliminare non posso non precisare che il mio modello non è l’ossessivo e il suo modo di vivere l’incertezza come insicurezza, indecisione e continuo rimando delle scelte. I miei modelli non sono né la *folie du doute* dello psicastenico né la posizione estetica, tratteggiata da Kierkegaard, dell’esteta che non sceglie per non compromettere la propria libertà di scelta. Il mio discorso è di stampo cartesiano. ***Non si sottrae alla conclusione. Arriva a decidere.*** Non posso ulteriormente passare sotto silenzio la peculiarità che mi contraddistingue. Cartesio non è tra gli autori più in voga. Dall’America ci arrivano libri intitolati *L’errore di Cartesio*.³⁵ Buona parte della cultura americana è anticartesiana, cioè antidualista.³⁶

³³ Per Husserl la crisi delle scienze è la crisi del soggetto. La fenomenologia si propone come la vera scienza che salva il soggetto della scienza che va a fondo sotto i colpi del positivismo. Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), trad. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1967, Prima e Seconda Parte, *passim*.

³⁴ “La scienza non pensa”. M. Heidegger, *Cosa significa pensare* (1954), trad. U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco, Milano 1988, p. 41.

³⁵ A. Damasio, *Descartes’ Error*, Avon Books, New York 1995. L’errore di Cartesio sarebbe di aver separato il pensiero dalle emozioni e aver proposto un pensiero “esangue”.

³⁶ Anche quando si dichiara cartesiana, per esempio nella linguistica chomskiana, la conoscenza americana di Cartesio è sempre conformista e accademica.

Identifica Cartesio con il dualismo tra *res cogitans* ed *extensa* e lo respinge, in nome del valore dell'unità del discorso dominante. Come vedremo stasera stessa c'è ben altro in Cartesio, di cui la cultura corrente non vuole sentire parlare. La situazione in cui ci troviamo, in cui mi trovo, è difficile. Parlare di soggetto è già poco di moda; parlare di soggetto in termini cartesiani è due volte fuori moda. Tuttavia, siccome la mia formazione è matematica, della moda non tengo molto conto. Nel mio modo di procedere²³ un solo criterio mi guida e non è certamente il consenso popolare, il numero di allievi che mi fa la *claque* o la mole di carta stampata che ho prodotto. “Infatti, la massa è la non verità...” ricorda Kierkegaard in *Critica del tempo e del cristianesimo*. I casi sono solo due. Se il mio discorso arriva al “come volevasi dimostrare”, mi sta bene, anche se io, suo autore, sono fuori moda e apparentemente sembro isolato dal contesto culturale attuale. Se non ci arriva, significa che il mio teorema ha bisogno di essere pensato meglio per guadagnare la conclusione ed esistere in un contesto teorico dignitoso. Chiusa la parentesi, torno all'argomento della certezza.

Il tempo della certezza

La certezza la fa da padrona in tutta la storia della filosofia fino a Cartesio. Perché? Perché, fino alla rivoluzione cartesiana, tutta la storia della filosofia è la storia della certezza soggettiva, basata su due pilastri: un pilastro ontologico e uno logico. Che cominciano a cedere solo nel XVII secolo.

Una diversione per alleggerire il discorso. In chiusura di millennio si è sentito parlare spesso di quale sarebbe l'uomo degli ultimi mille anni. Qualcuno ci ha messo Dante, altri Freud. Il mio parere è che l'uomo cercato sia Cartesio. Perché schioda l'accoppiamento logico-ontologico che da Platone in poi, da Parmenide, forse, produce certezza. Intendo la certezza ontologica e tautologica che l'essere è e il non essere non è. Cartesio provò a confrontarsi con tale certezza *a priori*, osando metterla in discussione. Nel farlo mostrò un coraggio morale prima che intellettuale, tuttora poco riconosciuto e apprezzato. Cartesio superò il criterio di verità come adeguamento, vigente fino ai suoi tempi, che blinda la certezza ontologica²⁴ dell'essere che è e del non essere che non è.

Da Aristotele a S. Tommaso il criterio di verità è l'adeguamento dell'intelletto a quel che c'è, alla cosa. Detto in latino: *adaequatio rei et intellectus*. L'adeguamento avviene senza eccessi né difetti. È totale. Dice il vero chi dice che ciò che è, è, e che ciò che non è, non è; dice il falso chi dice che ciò che è, non è, e che ciò che non è, è.³⁷ Una salsa cucinata, con poche varianti, non solo durante tutta la classicità, ma anche durante tutto il medioevo. La fede cristiana non è altro che il principio di adeguamento dell'intelletto alla cosa voluto da dio. Con in più un particolare, che solo la fede cristiana ha saputo mettere in rilievo. Se c'è adeguamento dell'intelletto alla cosa, se c'è accordo fra i due, a monte deve esserci un terzo che stabilisce se l'omologazione è avvenuta con tutti i crismi, se è buona oppure no. Da qui la funzione dell'autorità, del Super-Io in tutte le sue versioni: dall'*ipse dixit* all'autorità della Chiesa. Se il criterio di verità è l'adeguamento alla realtà, c'è sempre un arbitro che sentenzia se tu, soggetto della conoscenza, sei adeguato oppure no alla realtà di cui testimoni. Se non sei adeguato devi adeguarti; se hai sbagliato, devi correggerti; se hai peccato, devi pentirti. Da qui il potere della chiesa di cui godiamo tuttora. O meglio, da qui il potere del Super-Io, che gode di noi. Il Super-Io, come stentatamente tenta di affermare Freud, è prima di tutto il custode del principio di realtà. Beninteso, la realtà cui padrone vuole che tu inchini la testa. Il contentino con cui il Super-Io ripaga l'Io per l'adeguamento è la sicurezza morale.

Se il pilastro ontologico della conoscenza è l'essere che è e il non essere che non è, se il pilastro logico è l'adeguamento dell'intelletto alla cosa, non c'è spazio per lo scetticismo. Lo scetticismo è uno snobismo, un gioco intellettuale che ha il respiro corto; si smonta facilmente perché non c'è spazio, non²⁵ c'è *topos*, non c'è luogo per dubitare. Il filosofo che ha parlato prima di me, Ettore Perrella, un giorno a Padova mi disse: “In fondo, il *Cogito, ergo sum* è stato anticipato da Agostino”. Che diceva: “*Si fallor, sum* (Se sbaglio, esisto)”³⁸. Certo, ma l'argomento agostiniano

³⁷ Aristotele, *Metafisica*, Libro Γ, 1011b, 26-27

³⁸ Agostino, *De civitate Dei*, XI, 26.

non ha nulla a che vedere con il dubbio cartesiano. Agostino pronuncia il suo aforisma in regime di certezza. È certo che l'essere è. Tanto certo da affermare che sono io, povero peccatore, che fallo, predicando che l'essere, in particolare l'essere della fede, non è. Allora giustamente qualcuno mi riprende e mi rimette sulla retta via. Solo allora sono. Sono quando sono sulla retta via. Si vede la funzione del terzo? C'è un terzo che stabilisce se io sono nel giusto oppure no. Si può dire che tutta la filosofia fino a Cartesio è la storia della filosofia ontologica, basata, come dicevo prima, sull'essere che è. Essa è garantita e trasmessa dal portavoce del padrone, che stabilisce cosa c'è e come lo si deve pensare.³⁹

Con qualche voce discorde, oggi di rari analisti non scolastici, anticamente dei sofisti, tra cui il massimo, Socrate. Solo i sofisti e il loro caposcuola osavano pensare il non-essere. Purtroppo lo pensavano in alternativa all'essere. I discorsi sofisti erano i cosiddetti *dissoi logoi* (discorsi doppi). I sofisti dimostravano che si può fare lo stesso discorso sia sull'essere sia sul non essere. Ma il discorso doppio rendeva poco. Infatti, se riesco a dimostrare che posso a parlare sia dell'essere sia del non essere allo stesso modo, dimostro che parlo sempre di una cosa sola e cioè, come voleva Parmenide, dell'essere. Parmenide, ricordo, è colui che diede il la a tutta la filosofia ontologica occidentale. Diede il la imponendo che essere e pensare siano una cosa sola. Non si può pensare il non essere sul fronte occidentale. Sarebbe disfattismo o filosofia degenerata.²⁶

In tale clima intellettuale sfavorevole all'incertezza epistemologica, il caposcuola dei sofisti, Socrate, diede un assaggio di cosa potrebbe essere un altro tipo di filosofia, non ontologica: una filosofia più interessata al sapere che all'essere. Il famoso teorema di Socrate – *una cosa sola so: di non sapere* – è un teorema epistemico, rimasto a lungo un teorema aristocratico, non accompagnato da una teoria di altri teoremi, testa di ponte di un'epistemologia ancora da costruire. Nei nostri libri scolastici di geometria non c'era un solo teorema, ma tanti: sulle parallele, le trasversali, le aree. Per tanto tempo nella storia della filosofia il teorema socratico – che afferma non poca cosa, cioè che il sapere non è vuoto, ma contiene come nucleo la propria incertezza – rimase l'unico nel suo genere. La mia tesi è che fu seguito a distanza di tempo da teoremi cartesiani e ... freudiani. Il teorema cartesiano, in cui si riassume la vicenda dubitativa del *Cogito* cartesiano, è: *se non so, allora so*. È un altro teorema, di una filosofia non ontologica, una filosofia non orientata all'essere ma a chiarire le vicende spesso tormentate del sapere alle prese con il dubbio e la verità.

L'ultimo eminente epistemologo creatore di teoremi epistemici è Freud. Il suo teorema è: *non so quel che saprò*. L'enunciato freudiano è molto simile al cartesiano. Rispetto a Cartesio Freud aggiunge la dimensione del tempo epistemico. Per ora non so quel che saprò. Ma quel che non so ora di sapere lo saprò più tardi, *nachträglich*, dopo l'analisi. Per tale ragione sostengo che, se Freud sopravvivrà, sarà perché ha una radice profonda. Dove? In Cartesio. Il motto freudiano: *Wo Es war, soll Ich werden*, è inconcepibile senza Cartesio, di cui ripropone la radice epistemica della morale: *l'io deve avvenire dove l'Es sa*.

In sintesi, l'antichità classica e medievale è il tempo della ²⁷ certezza. Intendetemi bene. È il tempo della certezza soggettiva o ontologica. Il soggetto non dubita del proprio essere, perché l'essere è. Ciò non vuol dire che gli antichi romani non sperimentassero situazioni di incertezza oggettiva, riguardante cioè l'oggetto. Però, a differenza della situazione soggettiva, non avevano la teoria per controllare, per manipolare, per – come dire? – governare questo diverso tipo di incertezza. Certo, giocavano a dadi. Anche loro non sfuggivano a situazioni di incertezza. La loro strategia militare doveva fare i conti con l'incertezza non meno della nostra. Infatti, ogni volta che c'è l'altro di fronte all'io, si pongono problemi di incertezza oggettiva. Ma gli antichi non sapevano governarli o farne la teoria. L'incertezza oggettiva era per loro un mistero, che poteva essere controllato solo in modo religioso o numinoso. In situazioni di incertezza oggettiva cosa faceva l'antico romano? Interpellava l'augure. Se l'uccello volava da sinistra a destra, l'incertezza si risolveva in un certo modo; se invece volava da destra a sinistra in un altro. Teoricamente più

³⁹ Dobbiamo a Lacan, che gioca su *maître* e *m'être*, la concezione del discorso ontologico come variante del discorso del padrone. Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 33.

attrezzato del romano era il greco antico, che sin da Parmenide aveva imparato a distinguere la via della verità da quella dell'opinione e, con Aristotele, distingueva i procedimenti di verità (analisi e filosofia) da quelli di probabilità (retorica e dialettica).

È curioso notare che la teoria dell'incertezza oggettiva, che trasforma l'incertezza sull'evento esterno in certezza sulla media dei risultati, cioè il calcolo delle probabilità, comincia a formularsi solo quando, nel XVII secolo, comincia a indebolirsi la certezza ontologica soggettiva. Sembra che la transizione dall'incertezza alla certezza oggettiva segua un percorso antiparallelo rispetto a quello soggettivo. Il primo che dimostrò di saper lavorare con l'incertezza oggettiva nel caso semplicissimo del gioco dei dadi non fu un antico romano ma il gran matematico e filosofo dell'arciduca di Toscana: Galilei. A ²⁸ quale fu sottoposto un problema di gioco dei dadi, apparentemente un rompicapo. Con tre dadi si può fare 10 in sei modi: 136, 145, 226, 235, 244, 334. Anche 12 si può fare in sei modi: 156, 246, 255, 336, 345, 444. Eppure, lanciando i dadi il 10 esce più frequentemente del 12, con una differenza di quasi un punto percentuale. Perché? *En passant* si noti che Galilei trascura il discorso del perché. In ciò è moderno. La certezza antica, segnatamente aristotelica, si basava sulla conoscenza delle cause. L'antichità considerava, infatti, l'eziologia come l'unica conoscenza adeguata all'essere. La certezza dei moderni, invece, si basa sulla dimostrazione matematica.⁴⁰ In effetti, Galilei dimostrò correttamente che i modi di fare 10 e di fare 12 non sono equiprobabili. Non entro nei dettagli matematici. Noto solo che Galilei principia un'elucubrazione che familiarizza il soggetto della scienza con l'incertezza oggettiva e gli insegna a trattarla. Di fatto, il problema di Galilei anticipa in un caso di trascurabile valore pratico – il lancio di dadi – il teorema centrale del limite, su cui si fonda gran parte dell'inferenza statistica moderna. Pascal, il filosofo della famosa scommessa sull'esistenza di dio, trattò e risolse un analogo ma più difficile problema di calcolo delle probabilità, a lui posto dal cavaliere di Méré, noto biscazziere e dilettante matematico. Perché più difficile? Perché a differenza del caso dei tre dadi di Galilei, che ha solo un numero finito di possibilità, il problema risolto da Pascal era più difficile perché trattava l'infinito, almeno in forma potenziale. L'infinito era tabù prima di Pascal e Cartesio. Pascal, in corrispondenza con Fermat, risolse un problema di calcolo delle probabilità nel caso di un gioco che può durare all'infinito. Si chiedeva a Pascal come ripartire equamente la posta tra due giocatori, una volta stabilito che essa vada al giocatore che per primo totalizza n punti, quando il gioco si ²⁹ arresta prima con p punti segnati dal primo giocatore e q dal secondo ($p, q < n$). Anche in questo caso non entro nei dettagli, che non sono importanti di per sé. Oggi il problema è un esercizio di teoria delle passeggiate casuali o processi markoviani. Non vado oltre nei riferimenti storici. Segnalo solo che nel XVII secolo qualcuno si prende la briga di affrontare il problema dell'incertezza oggettiva, in particolare quella emergente dall'interazione tra finito e infinito e inaugura una pratica che dura tuttora: la scienza.

L'incertezza trattata dal calcolo delle probabilità nasce tipicamente dall'eteroriferimento. Il problema è l'incertezza del soggetto nei riguardi dell'oggetto, che ho detto prima essere esterno all'enunciato. L'oggetto è l'evento aleatorio su cui il soggetto investe del denaro: la posta del gioco finito o infinito, o la particella quantistica di cui il soggetto tenta di rilevare posizione e velocità. La teoria stabilisce le condizioni di coerenza – o certezza – dell'agire del soggetto nell'incertezza oggettiva. Compare, tra l'altro, nella modernità un nuovo oggetto, che è il padre di tutte le incertezze oggettive: l'infinito stesso. Che a partire dal XVII secolo non sarà più affrontato con strumenti teologici, ma matematici: il calcolo delle probabilità, il calcolo differenziale e integrale, l'induzione completa e transfinita, tutte pratiche che trasformano l'incertezza eteroriferita in certezza. A volte, come nel caso del calcolo infinitesimale, addirittura con procedure teoricamente incerte.⁴¹

⁴⁰ “La cagione dell'accelerazione del moto dei corpi che cadono non è parte necessaria della nostra ricerca”. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze. Terza giornata*. (1638), a cura di E. Giusti, Einaudi, Torino 1990, p. 177.

⁴¹ Saranno “certificate”, ossia rese certe, solo due secoli più tardi e il paradosso svanirà.

Il tempo dell'incertezza

Ma che ne è dell'incertezza soggettiva, o autoriferita, del soggetto a se stesso? Che è quella che più interessa l'analista.³⁰ Il quale non è un teorico del calcolo delle probabilità. Non gli interessa calcolare quante volte uscirà il doppio sei con un lancio di dadi. Gli basta sapere, come insegna Freud, che il soggetto non può dire un numero puramente a caso. Non gli interessa sapere come massimizzare le vincite o minimizzare le perdite in una situazione di conflitto, come può essere il poker o una situazione militare, seguendo gli algoritmi della teoria dei giochi di Von Neumann. Gli basta sapere che, attraverso la combinatoria dei guadagni e delle perdite, associate alle rispettive probabilità, la teoria dei giochi mette in gioco un soggetto – economico, direbbe Freud – diverso dall'intenzionale o intersoggettivo, che si illude di sapere come agirà l'altro.

L'analista non ha a che fare con l'incertezza oggettiva, eteroriferita, dicevo. L'analista ha a che fare con l'incertezza soggettiva, autoriferita. L'analista tratta l'incertezza del sapere riferito a se stesso. Ora, sul punto Cartesio ha detto qualcosa di definitivo. Leggendo l'operazione cartesiana nei termini in cui l'ha riformulata Husserl, cioè come sospensione del giudizio che attribuisce valore alla conoscenza, o *epoché*, risulta chiaro che il procedimento cartesiano consiste nel creare un'incertezza addirittura artificiale per guadagnare una certezza esistenziale, in Cartesio, o trascendentale, in Husserl. Il termine stesso di *epoché*, che Husserl mutua dallo scetticismo greco, è utilizzato come “fattore” di certezza soggettiva, quindi in modo totalmente antiscettico.

L'incertezza messa in campo da Cartesio è innaturale. In due sensi. Non è naturale come potrebbe essere l'incertezza oggettiva sulla persona che incontrerò uscendo dal portone. Ma è innaturale ancor di più perché è soggettiva. Infatti, destituisce di valore la percezione intuitiva del mondo della vita da parte del *soggetto della conoscenza*. L'atto del dubbio destituisce³¹ dal suo osservatorio il soggetto della conoscenza e istituisce un soggetto più debole e più basso, che Lacan chiama *soggetto della scienza*.⁴²

È innaturale, dicevo, e ai limiti dello scorretto mettere in dubbio se dormo o sono sveglio, se ragiono o sragiono, addirittura ipotizzando un genio maligno che mi faccia credere che ragiono quando sragiono. Non c'è nessuna causa ragionevole o ragione naturale per farlo. Eppure, davanti al camino fiammeggiante in una casa di uno sperduto paesino olandese, Cartesio si crea dal nulla la propria incertezza. La costruisce *ad hoc* in modo artificiale e quasi delirante. Si noti il movimento autoriferito. Io che filosofo mi pongo artificialmente in posizione di incertezza. Scendo all'interno di me alla ricerca della verità certa – *in interiore hominis habitat veritas*: Cartesio è agostiniano di formazione (*noli foras ire* è un altro detto agostiniano). Io filosofante sono il moderno soggetto cartesiano che entra in sé per la porta dell'incertezza. Mi creo un'incertezza artificiale, destituendo di valore percezioni, elucubrazioni logiche e matematiche, convinzioni tradizionali, per fondare la certezza non più sulla conoscenza della causa ma su se stessa, cioè sulla propria incertezza. Sono io, il futuro soggetto della scienza, che stabilisco che tutto ciò che so, non lo so, per poterlo sapere su basi più sicure.

Non so se a qualcuno di voi viene spontaneo paragonare il procedimento cartesiano con la regola analitica fondamentale freudiana. Che cos'è la proposta di associare liberamente, se non destituire di valore di certezza tutto il sapere acquisito? Che cosa dice l'analista all'analizzante sdraiato sul lettino? “Di' quel che pensi indipendentemente da ogni sistemazione logica e critica. Fingi di non sapere niente di quel che sai e di' la prima cosa che ti capita”. Ma la sospensione delle certezze è l'invenzione di Cartesio. È esattamente il lavoro fatto da³² Cartesio davanti al camino fiammeggiante. Addirittura Cartesio andò avanti nella sua destituzione delle certezze, affermando: “E se sognassi mentre dico queste cose?” Ma i sogni sono esattamente ciò di cui si parla in analisi. “E se un genio maligno mi facesse pensare che due più due fa quattro mentre fa cinque?” Quante

⁴² Segnaliamo il seguente passo dove Lacan introduce la nozione di soggetto della scienza: “Tale correlato, come momento, passa attraverso il rigetto di ogni sapere, ma proprio così pretende fondare per il soggetto un ancoraggio nell'essere, che riteniamo costitutivo del soggetto della scienza. Cfr. J. Lacan, “La scienza e la verità”, in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 856 (traduzione nostra).

analisi non arrivano a dubitare della verità dell'interpretazione fornita dall'analista? Qui, nel procedere parallelo dell'io filosofante e dell'io analizzante, si vede bene come si configuri la stessa incertezza autoreferenziale. La si può formulare così: io stesso che so, non so che so; o, detto altrimenti, mi deprivò del sapere che ho, come se non fosse mio, per farlo diventare mio. In entrambi i casi si tratta di un processo di alienazione, la massima: l'autoalienazione.

Il colpo di mano di Cartesio fu di arrestare la discesa vertiginosa nel non sapere, nell'incertezza, concludendola con un'affermazione positiva. Cartesio dimostra di saper lavorare con l'incertezza soggettiva esattamente come Pascal e Galilei dimostrarono di saper lavorare con l'oggettiva. Dopo aver attraversato il campo dell'incertezza, come in analisi l'analizzante attraversa il proprio fantasma, Cartesio conclude dicendo: "Bene, i casi sono due. *Tertium non datur*: o so o non so, ma in ogni caso sono". Diremmo noi, sono un soggetto che si interroga, sono un soggetto pensante, quindi sono un soggetto.

Questa è la mossa che sconvolge l'assetto ontologico precartesiano dell'essere che è, e non si discute. Prima di Cartesio fuori dell'essere c'è solo il non essere, quindi niente. La mossa cartesiana sposta l'essere dall'essere in sé e per sé e lo pone alle dipendenze del pensiero. L'essere soggettivo, l'esistenza del soggetto sono frutti della elucubrazione soggettiva. L'essere, se è, è perché qualcuno lo pensa. L'essere prima del pensare o non esiste o esiste poco. Con Cartesio³³ l'ontologia del soggetto della conoscenza cede il passo all'epistemologia del soggetto della scienza. La quale si propone alla modernità a venire con un teorema fondazionale. Il teorema cartesiano, dicevo prima – *se non so, allora so* – si parafrasa facilmente. Se mi metto artificialmente nella posizione di non sapere, allora, quasi automaticamente, vengo a sapere qualcosa che mi concerne. Che cosa? Che esisto.

Dalle prime tre meditazioni metafisiche di Cartesio risalta l'*escalation* del discorso scettico. Nell'era moderna lo scetticismo torna, ma non è più snobismo come in epoca classica e medievale. Oggi lo scetticismo è una strategia di pensiero che, nel caso di Cartesio, conclude positivamente con un guadagno. Altri pensatori scettici successivi, come Wittgenstein qualche secolo dopo, non saranno così fortunati come Cartesio. Wittgenstein si chiede se sia possibile dimostrare a terzi, che qualcuno, per esempio facendo un calcolo, segue una regola. Il famoso paradosso di Wittgenstein del seguire una regola non ha lo stesso successo conclusivo del dubbio iperbolico cartesiano. Non convince con la stessa forza con cui Cartesio argomenta l'esistenza del soggetto pensante. Tuttavia, la cosa non ci turba più di tanto. Oggi, dopo i teoremi limitativi sintattici e semantici di Gödel e Tarski, avventurarsi nell'incertezza non è più così pionieristico come in epoca barocca. Qualcosa dell'incertezza, i suoi limiti almeno, sappiamo meglio di allora. Non disporre di assiomatizzazioni complete (che dicano tutta e solo la verità) o di algoritmi tanto efficienti da saper decidere meccanicamente, se un enunciato è un teorema oppure no, non è tragico, è normale. Semmai, l'eccezione è imbattersi in sistemi completi e decidibili, come la logica booleana. La logica dei predicati è indecidibile già al primo livello di predicazione (che non predica sui predicati) e l'aritmetica diventa incompleta appena si introduce la moltiplicazione.³⁴ L'incertezza originaria e il suo parziale superamento connotano in modo specifico le operazioni epistemiche della modernità sia a livello oggettivo (teoria economica, fisica quantistica) sia soggettivo (fenomenologia, psicanalisi).

Il soggetto all'opera

L'operazione soggettiva cartesiana si configura come segue. Cartesio si pone in un ambito allargato di incertezza, che comprende le proprie certezze. Cartesio aveva delle certezze: il suo trattato di geometria si legge ancora oggi. Era ben sicuro delle sue scoperte scientifiche, Cartesio. E non aveva tutti i torti. La sua trattazione dell'arcobaleno è paradigmatica. All'analisi dell'arcobaleno di Cartesio gli scienziati moderni non hanno da aggiungere molto, se non estensioni quantistiche. Pur avendo solide certezze oggettive, Cartesio le sospende e si mette artificiosamente in una posizione di incertezza, per guadagnare un'altra certezza: questa volta soggettiva.

L'operazione cartesiana è: guadagnare la certezza di esistere come soggetto, sospendendo la conoscenza dell'oggetto, ottenuta per via di adeguamento dell'intelletto alla cosa. Ricapitolando, Cartesio sospende le certezze oggettive, si pone in una situazione di incertezza provvisoria (*par provision*), e guadagna una certezza alla seconda potenza, ossia la certezza soggettiva.

Allora il *trend* dell'operazione cartesiana è evidente. Primo tempo: sospensione delle certezze oggettive. Secondo tempo: passaggio attraverso l'incertezza soggettiva. Terzo tempo: guadagno della certezza soggettiva. Husserl è molto preciso nel sottolineare la singolarità di Cartesio nelle *Meditazioni cartesiane*. Cartesio, come Socrate, non fa filosofia ³⁵ *ex cathedra*. Cartesio è l'io filosofante, come lo chiama Husserl, che *fa da sé* la propria filosofia adatta a sé. Il risultato è che il pensiero cartesiano è concreto nel senso di Kierkegaard. “Che cos'è il pensare concreto?” si chiede il grande danese e risponde. “È il pensare nel quale esiste un pensante e un qualcosa di singolo, che viene pensato” (*Il pensatore astratto e il pensatore concreto*). Ma il pensiero concreto nel senso di Kierkegaard è concreto anche nel senso analitico di Freud. Infatti, l'io filosofante di Cartesio è isomorfo all'io analizzante sul lettino. Le due concretezze epistemiche, cartesiana e freudiana, più che coincidere presentano la stessa struttura in modi e a conclusione di percorsi diversi. In questo senso sono due modelli diversi della stessa struttura soggettiva: la struttura del soggetto della scienza.

Ripeto e ripropongo il parallelo fra Cartesio e Freud, che è a mio parere fondamentale per fondare la psicanalisi. Che differenza c'è tra i due filosofi? Poca e più quantitativa che qualitativa. Anche l'io analizzante sospende le proprie certezze, passa per i propri pregiudizi, per le proprie paure. Cos'è la paura di castrazione, se non un pregiudizio? E l'invidia del pene, cos'è? Sono modi, come dire, un po' ottocenteschi, per dire l'incertezza sul proprio essere. Non sarò mica un po' meno? si chiede il nevrotico. Non sarò mica castrato, o non mi mancherà qualche cosa, un pezzettino di carne che mi renderebbe finalmente completo? L'incertezza sul proprio essere, nel senso dell'incertezza sulla carne parlante, è il motore dell'analisi.

Finalmente, dopo aver continuato a fare avanti e indietro fra Cartesio e Freud, compio l'ultimo passo nell'analisi del soggetto della scienza. Cartesio dice: “Quel che percepisco con i sensi m'inganna; quel che ho costruito con la mia intelligenza mi può ingannare”. All'elenco delle incertezze Freud ³⁶ aggiunge l'ultima e definitiva. Cartesio concludeva: “Date tutte le incertezze che ho messo in elenco, posso concludere su una certezza: che penso, che sono una cosa pensante.” Freud aggiunge all'elenco delle incertezze pensate da Cartesio il pensiero stesso. Al genio maligno, che potrebbe ingannarmi quando penso che due più due fa quattro e invece fa cinque, Freud aggiunge: “E se ci fosse un pensiero che non si pensa, * che né pensa né è pensato*?; se ci fosse, cioè, un pensiero impensabile?” “E se io fossi – come aggiunge Lacan – là dove non penso?” Ebbene, allora, sarei il soggetto dell'inconscio. Io sono il mio Es, o meglio: *nel* mio Es, come preconizzava Freud.

L'operazione di Freud, vista alla luce dell'insegnamento di Lacan, non fa che estendere l'operazione di Cartesio. Freud e Lacan allargano il campo dell'incertezza per raggiungere, dopo averlo attraversato, una certezza maggiore. Alla fine di un'analisi si raggiunge una certezza soggettiva – l'analisi finisce. Nel 1937 Freud scrisse un famoso saggio, *Analisi finita e infinita*, che da noi in Italia pochi hanno letto.⁴³ La lettura cartesiana del saggio di Freud è semplice. L'analisi ha solo due esiti possibili: o si interrompe o finisce con una certezza.⁴⁴ Dopo l'analisi, il soggetto è

⁴³ In Italia circola un testo intitolato *Analisi terminabile e interminabile*, che non è di Freud ma di Colorni e Musatti. Noi italiani abbiamo ancora da affrontare il poderoso problema della traduzione di Freud. Quella ufficiale ha gravi difetti di forma e contenuto: 1) è ricalcata sulla *Standard Edition*; 2) adotta un gergo ampolloso e pseudoscientifico; 3) è orientata dalla concezione della psicanalisi come psicoterapia e non come ricerca della novità del desiderio inconscio.

⁴⁴ Purtroppo anche quando si interrompe, l'analisi può finire con una certezza, ma patologica. Lacan la chiama paranoia postanalitica. (Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, Paris 1978, p. 283). Dove l'analista rappresenta il persecutore e il delirio si infarcisce di termini tecnici psicanalitici. *A posteriori* si può dire che la maggior parte degli esiti

sicuro di poter dire: “Ero così e non lo sapevo”. Non dico niente di nuovo. È il ritornello dell’interpretazione dei sogni. Ritorna nel sogno del sognatore che si rappresenta il padre, che è morto ma non lo sapeva. Che cos’è l’essere per la morte di Heidegger se non voler sapere che si è per la morte? Il punto è proprio questo, allora. Con Cartesio si apre un territorio epistemologico nuovo. È il territorio dell’incertezza soggettiva. È un territorio più vasto della certezza, perché la comprende. Il soggetto della scienza abita qui, in questo territorio. Il suo lavoro più specifico e autentico, direbbe Heidegger, è di trasformare la propria incertezza autoriferita, l’incertezza che riguarda il proprio statuto ontologico, ³⁷ in certezza. Insomma, dopo Cartesio l’ontologia non è data *a priori*, ma è il frutto *a posteriori* di una lunga elaborazione del sapere.

Freud non fa altro che aumentare il campo di incertezza soggettiva aperto da Cartesio, aggiungendovi l’autoriferimento del pensiero a stesso. Con il risultato che la certezza guadagnata attraverso Freud, essendo partita da una base d’incertezza più ampia, è più sicura. Dopo l’operazione freudiana, il soggetto guadagna una certezza più “certa” e più ampia della cartesiana. La controprova? A differenza di Cartesio, Freud non ha bisogno di un dio che non inganna per sostenere la verità delle proprie costruzioni. La verità delle costruzioni freudiane non è l’adeguamento alla realtà esterna ma la capacità di produrre altre verità dal proprio interno (principio di fecondità). In verità, fu strano dio quello di Cartesio. Giustamente lasciò perplessi famosi teologi dell’epoca. Cartesio, infatti, non ha bisogno di dimostrarne l’esistenza, perché è l’io stesso, la cui esistenza è autoconsistente, a convocarlo sulla scena. Tuttavia, Cartesio ha bisogno di dio come garante della verità della propria esistenza. Dio è il terzo che non garantisce tanto la bontà dell’accoppiamento cosa/intelletto, ma la verità dell’esistenza del soggetto. Freud non ha bisogno di un supplemento di verità. Essendo partito da una base di incertezza più larga, può addirittura permettersi il lusso di lavorare con la menzogna, che è l’aspetto soggettivo del falso. Può interrogarsi su dio e sul padre, proponendo una serie di miti che lo riguardano, tutti falsi, come sappiamo, e uscirne indenne. Se il falso produce il vero, sia ben venuto nelle costruzioni analitiche, sostiene Freud, sostenuto da Polonio.⁴⁵

Sulla linea Freud-Cartesio si situa Lacan. Cartesio include nel campo di certezza della ragione la sragione: dal sogno alla ³⁸ follia attraverso la menzogna. Freud include il non pensiero, cioè il pensiero non pensato mentre si pensa, ma riconosciuto come pensiero solo *a posteriori*. Lacan realizza l’ulteriore estensione del campo dell’incertezza/certezza all’incertezza dell’altro. Nel noto rompicapo dei tre prigionieri, per uscire dalla prigione i tre devono argomentare logicamente il colore del disco che portano sulle spalle, sapendo solo che i dischi sono tre bianchi e due neri e potendo vedere solo i dischi dei compagni.⁴⁶ Allora, l’incertezza soggettiva incorpora anche l’incertezza dell’altro e si estende ad essa. Io vedo solo due dischi bianchi sulle schiene dei miei compagni e sono incerto sul colore del mio disco. Ma vedo che anche loro sono incerti. Vorrà dire qualcosa? Sì, che ognuno di noi vede dischi bianchi, altrimenti almeno uno di noi sarebbe arrivato a concludere sul colore del suo. Quindi, poiché tutti sono incerti, il mio disco è bianco come tutti.

L’incertezza dell’altro che, unita alla mia, genera la mia certezza è un notevole motore d’azione. Dobbiamo ricordarci di tale frangente, quando affronteremo il problema dell’etica, cioè dell’azione in regime di incertezza soggettiva. Il problema etico è rimasto aperto dopo Cartesio, perché i pensatori successivi, invece di dedicarsi a espandere il campo dell’incertezza, come Freud e Lacan, si sono limitati ad approfondire la certezza. Il loro risultato è poco raccomandabile. Quel che resta

analitici sono di tipo paranoico. Domanda: perché tanti soggetti chiedono un’analisi? Risposta: per renderla non avvenuta.

⁴⁵ “Con l’esca della menzogna prendere la carpa della verità”. Freud cita il detto di Polonio (Shakespeare, *Amleto*, Atto II, Scena 1) in *Costruzioni nell’analisi* (cap. II). Il principio di verità freudiano non è l’adeguamento dell’intelletto alla cosa, ma la fecondità. È vero ciò che produce vero. Anche il falso, come concime della verità, può essere “vero” se produce altro vero. Siamo di fronte alla concezione epistemica del falso, di marca spinoziana (cfr. B. Spinoza, *Etica*, Parte II, Prop. 35), non come antinomico al vero, ma come “vero” meno ben saputo.

⁴⁶ J. Lacan, “Il tempo logico e l’asserzione di certezza anticipata”, in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 197.

dei loro sforzi è la confezione di etiche trascendentali, fundamentalmente superegoiche e perverse, come la kantiana. Le quali non sanno assumere l'incertezza dell'Altro, ora simbolico e non solo immaginario. L'incertezza dell'altro, mio simile e compagno di prigionia, è solo una debole e preliminare immagine dell'incertezza che sta alla base della legge morale, proveniente dall'Altro. Lacan dedica all'argomento l'intera riflessione sul "non tutto". Conclude³⁹ così il percorso iniziato con la formulazione dello stadio dello specchio. L'incertezza dell'Io è l'alienazione nell'immagine speculare dell'altro. L'incertezza dell'Altro sta nell'impossibilità di essere riassunto in un bit di informazione che dica quello che è. L'Altro simbolico è radicalmente incerto sulla propria unità, nel senso che non la possiede. L'altro non è categorizzabile. In termini moderni, si dice che l'Altro è una classe propria, cioè un "unfinito" che non è elemento di altri universali.⁴⁷ Con l'Altro, che non ha il proprio Altro, che dica cos'è, il discorso della scienza raggiunge il limite estremo di rarefazione delle proprie certezze. Con quali conseguenze sull'etica?

L'etica e il soggetto dell'inconscio

Il titolo, del ciclo di conferenze tenute quest'anno alla *Scuola psicanalitica freudiana* è all'insegna dell'etica e della "strega" metapsicologia. Allora, dopo aver parlato di metapsicologia... cartesiana, mi tocca dire qualcosa che riguarda l'etica. La domanda è: in che misura il discorso sull'incertezza, che diventa certezza, riguarda l'etica? Esiste un'etica del soggetto della scienza, del soggetto cartesiano? Esiste un'etica del soggetto dell'inconscio? Esiste un'etica del soggetto che, da incerto sulla propria esistenza, guadagna la certezza sulla stessa dubitando di tutto ciò che lo riguarda? Come pensare l'etica, mettendo in dubbio anche il bene?

Se non vogliamo risalire indietro fino a Socrate, al suo sublime percorso etico attraverso l'ignoranza propria e della città, che solo al traguardo finale conduce alla propria ineluttabile cifra di morte, dobbiamo ancora tornare a Cartesio. Nel *Discorso sul metodo* Cartesio racconta come se la cavava⁴⁰ con la pratica scientifica, per ottenere la certezza eteroriferita, vale a dire oggettiva. Dedica gli ultimi capitoli alla certezza soggettiva o morale. Credo che molti lettori, come il sottoscritto, arrivati a questi capitoli, abbiano provato una sensazione di delusione. Del genere: "Ma come! prima tutto funzionava così bene. Bastava formulare il problema con chiarezza e distinzione, spezzettarlo in sottoproblemi, analizzare ogni parte in modo esaustivo, procedere per gradi verso la sintesi, per guadagnare un risultato sicuro. Adesso, invece, alla fine del discorso sul metodo, sull'argomento che più mi riguarda come soggetto della scienza, cioè sulla certezza morale, mi si dice ben poco e anche quello con poca certezza. Mi si danno poche indicazioni. Mi si consiglia di partire dalla morale tradizionale, dalla *morale par provision*,⁴⁸ accettata come morale provvisoria, senza sapere bene dove siamo diretti. Le morali sono due, forse tre, forse ogni nazione ha la sua. Nelle lettere a Elisabetta di Boemia, Cartesio si lascia andare a dire: "Il discorso sulla morale non lasciatelo ai ragazzini. È un discorso da re, perché, sono loro, i re, ad avere più responsabilità di tutti".

Tutto qui? Dove va a finire la libertà di pensiero in questo caso? Il pensiero non solo non sembra libero. Sembra addirittura infecondo. Ci troviamo una volta di più immersi nell'incertezza e in quella che più ci riguarda da vicino, l'incertezza morale. La conclusione certa sembra non scattare. Sembra di cadere in una forma di psicastenia ossessiva, capace solo di rimandare le scelte. Perché è vero che il soggetto esiste ed è certo della propria esistenza, ma sembra definitivamente e irreversibilmente incerto su cosa fare. Nel caso morale, una volta entrato nel regime dubitativo, il soggetto sembra non uscirne più. Il soggetto della scienza non guadagna la morale razionale dubitando di tutte le morali possibili. Il trucco⁴¹ di destituire di valore di certezza le proprie opinioni morali non funziona, nel senso che non produce una morale nuova. L'incertezza morale non guadagna la certezza definitiva tipica del *Cogito*, ma rimane incertezza. A livello dell'azione

⁴⁷ La terminologia lacaniana è più metaforica. In carenza di attrezzi intellettuali adatti a trattare l'infinito Lacan parla di beanza o di mancanza dell'Altro, significata da un significante particolare.

⁴⁸ Cartesio, *Discorso sul metodo* (1637), a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano 2002, p. 129.

rimaniamo in panne. Il gioco di prestigio di passare dall'incerto al certo non funziona più. In francese si dice che rimaniamo con la nostra fame (*on reste sur sa faim*). Cosa succede? Dobbiamo accontentarci di una morale di seconda scelta, solo ragionevole, invece che razionale? Una morale non fondata in senso assoluto?

Quel che avviene nello scenario presentato da Cartesio è un conflitto – mi esprimo in termini cartesiani nell'attesa di trovare i freudiani – tra intelletto finito e volontà infinita. Lungo il percorso cartesiano, si può arrivare a sostenere che tutta la vicenda dubitativa, che pur porta alla certezza dell'esistenza del soggetto, è solo una questione preliminare, in quanto intellettuale. La quale si sporge rischiosamente – cioè a rischio di un'infinita erranza – sul mare aperto della volontà, che è il vero ambito operativo del soggetto. La ratifica del giudizio di esistenza, che l'intelletto si limita a proporre, spetta cartesianamente alla volontà. Il soggetto, la cui esistenza è intellettualmente certa, esiste praticamente solo nell'ambito infinito della volontà. Ma l'infinito porta con sé l'impotenza soggettiva a concludere intellettualmente in modo categorico. Poiché la conclusione morale non può essere intellettuale e completa, deve essere pratica. La forma astratta dell'esistenza riceve sostanza morale solo dalla volontà.⁴⁹

Cartesio arriva ad affermare che la volontà porge il giudizio ultimo. Il pragmatismo moderno che ci viene da oltre Atlantico, spesso in versione violentemente anticartesiana, è poca cosa rispetto al pragmatismo di Cartesio. È la volontà che decide se un giudizio è vero oppure no. Certo può sbagliare.⁴² Addirittura, la volontà è un'infinita libertà di sbagliare, un'infinita capacità di errare. Perché? Perché la volontà è infinita, ma è guidata da un intelletto finito. Ma, allora, come si fa a fondare in termini finiti una morale sull'infinita capacità di errare? Giustamente, come propone Cartesio, la morale non si fonda, addirittura è meglio sospenderne la fondazione. La proposta cartesiana è semplice. Siamo un drappello di disperati perduti nella foresta.⁵⁰ Che fare? Andare sempre dritto. Non importa in quale direzione.⁵¹ Anche quella offerta dalla *morale par provision* va bene. *A posteriori* valuteremo i risultati. O saremo caduti nel burrone o saremo usciti dalla foresta. In entrambi i casi potremo decidere che fare: o pentirci dei nostri peccati o teorizzare l'esperienza.

Meno prudentemente di Cartesio, chi verrà dopo di lui avanzerà maggiori pretese soggettive. Kant prima, Hegel dopo, contro ogni futuro volontarismo e/o pragmatismo, tenteranno di fondare la morale su basi aprioristiche e razionali. Kant, lo sappiamo, dice: “Immagina la massima che possa valere per tutti. Questa sarà la tua massima morale”. *Non si preoccupa di fissare le condizioni alle quali la massima morale potrebbe esistere. Infatti essa è incondizionata.* Hegel è più spiccio: morale è il diritto della vita civile. Cartesio è più prudente. Dice: “Comincia con la morale provvisoria del luogo dove vivi e poi... e poi vai avanti. Se sei onesto, alla fine arriverai a contraddirti”. È un modo di ragionare per assurdo, tipico del matematico. Il matematico ragiona così. Per dimostrare una verità suppone che sia falsa e va avanti a dedurre, finché trova una contraddizione. Analogamente procede il moralista cartesiano. Solo che suppone il vero invece del falso. “Supponiamo, dice, che sia vera la morale provvisoria. Adottiamola e andiamo avanti. Se troveremo la contraddizione ci toccherà rivedere il giudizio e cambiare norma morale sulla base dei risultati”.

Nel campo dell'incertezza aperto da Cartesio c'è posto⁴³ anche per acquisire una certezza morale, ma non subito. Nel caso dell'intelletto finito il soggetto della scienza raggiunge la certezza

⁴⁹ La volontà che converte in giudizio l'enunciato esistenziale prefigura la volontà di potenza nietzscheana, in generale il primato della volontà sull'intelletto della moderna filosofia pragmatista. In quanto moralista, anche Freud si configura come filosofo pragmatista.

⁵⁰ Il curatore dell'edizione tedesca non può fare a meno a questo punto di citare l'*incipit* della *Commedia* dantesca.

⁵¹ La prescrizione morale cartesiana assomiglia molto alla regola analitica fondamentale in versione lacaniana. Un po' superegoicamente, Freud imponeva al paziente di “comunicare tutto”. Con un pizzico di “bella indifferenza” Lacan si accontentava che l'analizzante dicesse *n'importe quoi*.

esistenziale in un numero finito di passi, dopo un tempo limitato.⁵² Che ora si può chiamare epistemico. Perché finito? Perché in partenza era finito l'elenco delle alternative al pensiero, ossia i possibili inganni della mente: della percezione, del sonno, della logica, del genio maligno, del pensiero che non pensa se stesso, aggiunto dopo da Freud. Per cui, passato in rassegna l'elenco finito delle erranze intellettuali, il soggetto può decidere: "Bene, anche in questo caso, come in tutti gli altri di incertezza intellettuale, che sono in numero finito, io ci sono". Nel caso dell'incertezza morale, invece, no. Non si dà transizione automatica dall'incertezza alla certezza. Perché? Perché la volontà pratica è esposta a un numero infinito di possibilità. Per passarle in rassegna tutte, il tempo richiesto, che ora si può chiamare etico, può essere estremamente lungo, se non addirittura infinito. Prima di decidere che la mia norma è morale e che l'atto basato su di essa è etico, devo mangiarne di polenta, si dice al Nord. E allora? E allora, mi armo di pazienza e parto con la morale che ho a disposizione, rassegnato a passare in rassegna uno dopo l'altro tutti i casi che incontrerò nella vita. Solo dopo, alla fine, potrò concludere, se potrò concludere, che la morale di partenza era giusta oppure no. *A priori* la morale provvisoria è solo una morale di tolleranza. Tollera la provvisorietà della mia stessa scelta morale, molto probabilmente erronea, aspettando di correggerla.

La morale a posteriori

Dopo un certo tempo posso concludere. La morale adatta al soggetto cartesiano, quindi al soggetto in analisi, è una morale *a posteriori*. Solo *a posteriori* posso dire, come analista o come analizzante, se l'atto compiuto in quella tale analisi, mia o di altri, è analitico oppure no. Prima dell'atto non posso dire nulla, pena ridurre l'atto analitico ad applicazione di un codice di comportamento o deontologia. In analisi il criterio principe di valutazione dell'atto è *a posteriori* e autoreferenziale. L'atto è analitico se fa progredire l'analisi; non lo è se l'interrompe. Non mi resta molto di più da dire.

Concludo con un ultimo parallelo tra Cartesio e Freud. Cosa fa Freud, cosa fa fare al suo paziente sdraiato sul lettino? Lo porta fino al riconoscimento del rimosso. Gli dice: "La tua posizione morale preanalitica non teneva conto di questo rimosso. Adesso, dopo 20 anni di lavoro analitico, siamo di fronte a ciò che avevi lasciato fuori dal conto. Come valuti ora ciò che avevi rimosso 20 anni fa e che hai sempre saputo, negando di saperlo? È così spaventoso come ti sembrava? Lo puoi accettare? Lo puoi definitivamente rifiutare?" Freud porta il suo paziente a rivedere la propria posizione morale e ad assumerne una nuova. Non restaura vecchie posizioni etiche, come il medico che porta il paziente allo stato prima della malattia. In questo senso, nel senso che introduce il nuovo, la psicanalisi non è psicoterapia. Il termine tedesco che mi piace sempre citare a questo proposito è *Urteilsverwerfung*, revisione del giudizio, sostituzione del giudizio primitivo con il nuovo, frutto della riforma intellettuale promossa dall'analisi.

Visti nella cornice della temporalità *a posteriori*, o *Nachträglichkeit*, secondo Freud, l'etica del soggetto della scienza e la struttura del suo sapere inconscio assumono un singolare isomorfismo di struttura. Il sapere inconscio è un sapere che si saprà. L'atto etico del soggetto dell'inconscio è un atto che sarà etico. Nel frattempo entrambe le strutture si alimentano dell'incertezza. Non indefinita, ma neppure definita *a priori*. Prima o poi, sia l'atto sia il sapere precipiteranno nella certezza. La vera analisi è sempre finita, anche quando comincia come "compito infinito".⁵³

⁵² Nel finito le nozioni di finito e limitato coincidono. Nell'infinito si differenziano. Per primo Spinoza fece notare che, accanto a infiniti illimitati, per esempio i numeri naturali, esistono infiniti limitati, come le distanze tra due cerchi leggermente eccentrici. (Cfr. *Epistola XII* all'amico e medico curante di Spinoza).

⁵³ Sul tema dell'analisi che non cessa di cominciare cfr. M. Blanchot, "La parole analytique", in *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 343.

*Il soggetto della conoscenza e il soggetto della scienza*⁵⁴

Au fond de l'Inconnu pour trouver du Nouveau!
CH. BAUDELAIRE, *Le voyage*

Il nuovo è qualità indipendente dal valore d'uso della merce. È all'origine dell'apparenza, inalienabile all'immagine, che l'inconscio collettivo crea. È la quintessenza della falsa coscienza, la cui instancabile agente è la moda. L'apparenza del nuovo si riflette come in uno specchio nell'altro, nell'apparenza del sempre uguale. Il prodotto di tale riflesso è la fantasmagoria della *Kulturgeschichte*, in cui la borghesia deliba la propria falsa coscienza. L'arte, che comincia a dubitare del proprio compito e cessa di essere *inséparable de l'utilité* (Baudelaire), deve porre il nuovo tra i propri valori più alti.
W. BENJAMIN, *Das Passagenwerk*

Il vero è sempre nuovo.
M. JACOB

Ricordo in primo luogo l'incomparabile acume con cui Leibniz ebbe ragione di Cartesio allorché intuì che la coscienza è soltanto un *accidens* della rappresentazione, *non* un suo attributo necessario ed essenziale e che, quindi, quel che chiamiamo coscienza costituisce soltanto uno stato del nostro mondo spirituale e psichico (forse uno stato patologico) ed è *ben lontana dal coincidere con questo mondo stesso*.
F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* (Af. 357)

Il compito infinito

La spunto del mio discorso nasce da una coincidenza che mi ha sorpreso. Nel decennio più tragico del secolo che sta⁵⁰ finendo, 1930-1940 – il decennio del nazismo, della seconda guerra mondiale e del progetto della bomba atomica – tre grandi pensatori formulano lo stesso enunciato. Senza pretese di analisi storica, mi limito a costatare che si tratta di tre pensatori ebrei tedeschi, Freud, Benjamin e Husserl, che in questo tragico decennio – i primi due poco prima di morire – enunciano la stessa formula: “compito infinito”, *unendliche Aufgabe*. Cosa intendevano con la bizzarra espressione? Cosa volevano comunicare?

Freud e Husserl erano ossessionati dal problema della comunicazione delle loro idee, anche se non erano maestri in senso proprio. Per esempio, Lacan fu più maestro di Freud. Pensava per insegnare, come diceva Nietzsche.⁵⁵ In effetti, Freud non inventò slogan, semmai diede senso nuovo alle parole usate, (per esempio “inconscio”), mentre Lacan era un facitore di slogan: dall'inconscio strutturato come linguaggio all'inesistenza del rapporto sessuale. Analogamente, l'allievo Heidegger fu più maestro, nel senso di *guru*, del proprio maestro Husserl. Il primo diceva la verità, mentre il secondo promuoveva il sapere. Più che maestri, nel senso di divulgatori di verità, Freud e Husserl erano, infatti, “movimentatori” di intelligenze, creatori di *Bewegungen*. Uno fondò il “movimento analitico”, l'altro il “movimento fenomenologico”, entrambi incaricati di diffondere l'ortodossia dei rispettivi promotori. Una comune sorte segreta, scritta per entrambi tra i boschi della natia Moravia? Totalmente diverso da loro Benjamin, metropolitano di Berlino, affatto

⁵⁴ Ampliamento della conferenza tenuta a New York presso l'associazione psicanalitica *après-coup* il 24 giugno 2000 su invito di Paola Mieli.

⁵⁵ In *Umano, troppo umano*, Nietzsche mette in guardia dai maestri, che pensano solo ciò che si può insegnare, e dagli scrittori, che pensano solo ciò che si può scrivere. (Cfr. af. 200).

disinteressato al destino in estensione del proprio pensiero, al punto da suicidarsi per non farsi catturare dai nazisti, proprio mentre i suoi compagni riuscivano a espatriare in Spagna. A differenza degli altri due, Benjamin fu un intellettuale puro. Sapeva dall'interno quando un pensiero era "giusto". Non aveva bisogno ⁵¹ di consenso popolare esterno per guadagnare la certezza delle proprie elucubrazioni. Un po' come il matematico che, per sapere se un teorema è giusto, lo dimostra senza ricorrere ad alcun principio di autorità che lo giustifichi.⁵⁶

So che citare in conferenza è disastroso. Però perdonatemi se riporto tre brevi citazioni, una per ciascun autore, tanto per fissare le idee. Freud non parlava di infinito. O meglio, ne parlava metaforicamente come tutti, per esempio, per dire che i sogni erotici a occhi aperti degli uomini sono infiniti.⁵⁷ Non è questo il punto che voglio sottolineare. In tutta la sua opera spicca un *hapax legomenon*, in cui Freud usa la parola "infinito" in senso proprio, addirittura ricorrendo al termine matematico: *unendlich*. Cosa c'entra la matematica con la psicanalisi? Freud non si cura della distinzione matematica/psicanalisi. Nel cap. VII di *Analisi finita e infinita* (1937), là dove propone che "ogni analista dovrebbe sottoporsi ad analisi periodicamente, con un ritmo di circa cinque anni, senza vergognarsene", Freud conclude affermando espressamente: "Ciò significherebbe, quindi, che non soltanto l'analisi terapeutica del malato, ma anche l'analisi personale [dell'analista] da compito finito [*endliche*] diverrebbe infinito [*unendliche*]"⁵⁸. Insomma, per Freud il compito morale dell'analista laico (o non professionale) non è né interminabile [*unbeendbar*] né incompiuto [*unvollendet*] ma, se si compie, è infinito. Detto in breve: se è ben definito, il compito dell'analista è infinito. Quanti psicoterapeuti di formazione analitica ricordano la lezione freudiana? Almeno in Italia, sono quelli che hanno letto Freud in tedesco, perché la traduzione italiana riporta un arbitrario quanto inesistente *compito interminabile*.⁵⁹

Nell'ultimo suo scritto *Crisi delle scienze europee* (1954) Husserl affronta il problema della decadenza del soggetto della scienza, minacciato dal degrado cognitivo cui lo andava ⁵² progressivamente riducendo il positivismo. Raro esempio di pensatore cartesiano, Husserl non ha dubbi sul fatto che l'orizzonte del soggetto della modernità sia l'infinito. Nell'ottavo § della *Crisi* entra nel merito matematico del compito infinito e scrive: "La geometria euclidea e la vecchia matematica conoscono soltanto compiti finiti, un *a priori finito e chiuso* [o limitato]. L'antichità non arriva a riconoscere la possibilità di un compito infinito, la possibilità che per noi è ovviamente legata al concetto di spazio geometrico e al concetto di geometria in quanto scienza di questo spazio"⁶⁰. Non condivido la concezione di Husserl della geometria come idealizzazione della natura, attraverso cui la conoscenza guadagna una migliore approssimazione alla realtà. Tuttavia, la sensibilità di Husserl al problema del soggetto, come luogo di validazione della conoscenza oggettiva, apre una problematica, cui l'analista non può restare indifferente. Soprattutto se si accetta l'ipotesi lacaniana della conoscenza come attività paranoica dell'io. Infatti, la paranoia, essendo espressione del narcisismo, non fuorclude il soggetto, ma l'oggetto, quindi l'infinito. Lo mostra bene il Presidente Schreber, che rigetta l'oggetto infinito in dio, con il risultato di trovarsi esposto alla persecuzione del godimento omosessuale da parte del proprio *alter ego* finito. La scienza reintroduce l'oggetto infinito, in competizione con la paranoia che lo rimuove originariamente. La

⁵⁶ Oggi conosciamo misfatti del principio di autorità peggiori del processo istruito contro Galilei. Quando decade, passando dall'autorità che sa alla folla ignorante, genera demagogia, di cui il fascismo è la versione moderna. Oggi in Europa viviamo un fascismo strisciante, che poggia sul ricorso improprio alla sovranità popolare. Le scuole di psicanalisi non sono organizzate diversamente dai movimenti di autonomia regionale. In America non si può capire il fenomeno.

⁵⁷ S. Freud, "Personaggi psicopatici sulla scena" (1905-1942), in *Studienausgabe*, vol. X, Fischer, Frankfurt a.M. 1982, p. 161.

⁵⁸ S. Freud, "Analisi finita e infinita" (1937), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XVI, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 96.

⁵⁹ Anche *L'analisi terminabile e interminabile* della traduzione italiana non esiste, prima che nel testo tedesco di Freud, nella pratica analitica. Dove l'analisi o è finita o è interrotta.

⁶⁰ E. Husserl, *Crisi delle scienze europee*, Saggiatore, Milano 1997, p. 51.

modernità è orientata “all’adempimento sistematico di un compito scientifico infinito”.⁶¹ Nel lungo § nono della *Crisi* Husserl si interroga su “come potesse sorgere un metodo effettivamente orientato verso un fine, quello di un compito scientifico infinito, un metodo che indubbiamente continua a maturare sicuri risultati”.⁶²

Per misurare l’ampiezza del percorso intellettuale di Husserl, non bisogna dimenticare che nelle *Ricerche Logiche*,⁵³ la cui prima edizione è di trent’anni prima, due tomi di quasi mille pagine, non si parla mai di infinito. Perciò non escono dalla logica dell’*adaequatio*, che l’infinito necessariamente fa saltare, ma soggiornano nella non problematica evidenza del vissuto.⁶³

Più rigoroso, anche là dove sembra criptico, e più vicino a noi per sensibilità alla dimensione del linguaggio, è Benjamin, che con la forza della sua scrittura mi ha convinto ad affrontare la questione del compito infinito, di cui vi parlo. La sua mezza pagina sul tema del compito infinito richiederebbe a commento un corso semestrale. Essa è inserita dai curatori tra i materiali attinenti la filosofia del discorso e la critica della conoscenza, tra appunti, cito a caso, su la teoria del gioco, segreto ed enigma, riflessioni su Humboldt, tesi sul problema dell’identità, *eidos* e concetto, ecc. L’impianto cartesiano è evidente dal seguente appunto: “Nell’Essere della conoscenza (*Erkenntnis*) essere significa Conoscere (*Erkennen*)”.⁶⁴ Con una strana premessa “lacciana”: “La filosofia è l’assoluta esperienza (*Erfahrung*, nel senso di ciò che si viene a sapere in pratica) dedotta in connessione sistematicamente simbolica come linguaggio” (fr. 19).⁶⁵

Leggo l’incipit del *Compito infinito*: “Il compito infinito non è dato (come questione). Il numero infinito di tutte le possibili domande sul mondo e sull’essere non renderebbe la scienza di per sé necessaria. [...] La scienza è un compito infinito secondo la forma propria (non secondo la propria materia). Cosa significa compito infinito secondo la forma? Non significa la cui soluzione (per tempi e modi) è infinita. Infinito è il compito che non può essere dato. Ma dove sta il compito infinito, se non può essere dato? Sta nella scienza stessa, o meglio è la scienza. L’unità della scienza poggia sul non essere risposta a una questione finita”.⁶⁶ Mi fermo qui⁵⁴ perché non avrebbe senso continuare senza il respiro di un corso semestrale. Però ha senso chiedersi come interpretare tali enunciazioni, in quale cornice teorica collocarle.

L’interpretazione che propongo riguarda i due termini “compito” e “infinito”. Darò un’interpretazione di “compito” e una di “infinito”. Vi chiedo di giudicare le mie interpretazioni con gli stessi criteri che vi esporrò nell’interpretazione stessa. In pratica, vi chiedo di accettarle o respingerle a seconda che vi suggeriscano oppure no nuove interpretazioni.

In via preliminare affermo che il compito in questione è epistemico. L’invito dei tre autori è di passare da un compito epistemico passivo ed esecutivo a uno attivo e creativo. In campi diversi Husserl, Benjamin e Freud invitano a passare dalla conoscenza, intesa come registrazione di quel che c’è, alla scienza, concepita come costruzione di quel che non c’è, ma non è nulla. In questo senso affermo che si tratta di compito più epistemico che ontologico, intendendo che la qualità epistemica della scienza, come creazione di quel che non c’è, è superiore a quella della conoscenza come riproduzione di quel che c’è. È la differenza che passa tra autore del fatto e testimone o, volendo, tra creazione artistica e riproduzione mimetica. Giustificherò l’affermazione passando in rassegna cosa cambia e cosa resta uguale nella transizione epistemica dalla conoscenza alla scienza, ossia dall’attività epistemica millenaria tradizionale alla moderna, che ha solo pochi secoli di vita, essendo iniziata “solo” nel XVII secolo, e di cui tuttora ci sfugge in gran parte la portata innovativa.

⁶¹ Ivi, p. 81.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ “L’evidenza è il vissuto dell’accordo tra l’intenzione e ciò che è presente in se stesso, che essa intende, tra il senso attuale dell’enunciato e lo stato di cose dato in se stesso, e l’idea di questo accordo è la verità”. E. Husserl, *Ricerche logiche*, a c. G. Piana, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 196.

⁶⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a c. R. Tiedemann e G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, vol. VI, p. 38.

⁶⁵ Ivi, p. 37.

⁶⁶ Ivi, p. 51.

In effetti, nella lista delle proprietà caratteristiche dei due processi, cognitivo e scientifico, quel che non varia è molto meno di quel che varia. E tra quel che varia c'è proprio la nozione di infinito, il cui emergere dà valore a tutta l'operazione epistemica moderna. Senza infinito niente compito scientifico, è la premessa ⁵⁵ all'intera questione dei due soggetti della conoscenza e della scienza.⁶⁷ Ma di quale infinito si tratta? Già, perché la mia questione è tutta qui: di infinità, al contrario della mamma, non ce n'è una sola.

I programmi di scienza e conoscenza

Comincio dai programmi. Perché il programma scientifico è diverso da quello cognitivo? Risposta facile: perché sono simmetrici, cioè riguardano la stessa struttura – il rapporto tra soggetto e oggetto – ma articolandola diversamente. Il programma cognitivo è un programma di scoperta dell'oggetto. In effetti, la famosa logica della scoperta scientifica di Popper è la logica della scoperta cognitiva. Per contro il programma scientifico è un programma di invenzione. La differenza epistemica riflette l'ontologica. Infatti, la conoscenza è realistica: progetta di scoprire quel che c'è, il referente. La scienza, invece, è artificiale, per non dire artistica: si propone di inventare quel che non c'è, facendolo esistere nel testo della teoria scientifica che va man mano producendosi. Con Lacan si può affermare che la conoscenza della realtà si adegua a un tessuto tramato di immaginario e ordito di simbolico, mentre la scienza del reale si confronta con l'impossibile che non sta in alcun codice aprioristico o in qualunque immaginario collettivo.

Dai programmi la simmetria tra essere e non essere oggettuale si estende ai metodi, alle logiche e ai criteri adottati. La conoscenza adotta il metodo cognitivo, consolidato da millenni. Il quale si incentra sul criterio di verità come adeguamento dell'intelletto alla cosa esistente. Per la conoscenza non c'è verità senza ontologia. *Veritas supra ens fundatur*, predicava l'Aquinate. Simmetricamente il metodo scientifico, operando ⁵⁶ creativamente *ex nihilo*, non ha bisogno di sostegno ontologico e opera con il criterio veritativo opposto: adeguare la cosa all'intelletto, forzandola o addirittura creandola *ex novo*. Le tracce scritte di tale "forzatura", evento raro tanto quanto prezioso, si trovano nei testi poetici, prima che in quelli scientifici.⁶⁸

Esempi "normali" di attività non cognitiva sono le psicanalisi che si compiono sul divano. Basta pensare all'analisi del fantasma, per ritrovarsi dal *côté* dell'invenzione scientifica di quel che non c'è (o c'è poco). Per evitare i resoconti clinici,⁶⁹ do un esempio meno compromesso con la pratica analitica. Nella nostra felice civiltà scientifica-tecnologica l'esempio paradigmatico dell'operatore che tenta di adeguare la cosa all'intelletto, tanto quanto l'analizzante sul lettino, è il programmatore di *computer*. Il quale quotidianamente si applica al suo tavolo da lavoro per adeguare la cosa all'intelletto. È lui che forza la cosa, sotto forma di *hardware*, cioè di macchina fisicamente calcolante, ad adeguarsi all'idea di calcolo astratto che ha in mente, sotto forma di *software*. L'esempio ha solo la funzione di mostrare in modo intuitivo (senza ricorrere all'epistemologia di teorie scientifiche non familiari a tutti, come la meccanica quantistica o la biologia darwiniana) che la distinzione scienza/conoscenza non è vuota. Esistono operatori scientifici che non sono necessariamente cognitivi.

⁶⁷ Il mio approccio sarà dualistico ma non binaristico.

⁶⁸ Sulla differenza tra arte e scienza sto dalla parte di Baudelaire – il lavoro artistico è singolare, quello scientifico collettivo – e di Weber – nella produzione artistica non c'è confronto né superamento rispetto alle *performance* precedenti, nella scienza, invece, c'è progresso.

⁶⁹ I cosiddetti casi clinici sono sempre poco probanti, perché costruiti per confermare l'ortodossia psicanalitica appresa nella propria scuola durante il *training*. Servono a dimostrare l'appartenenza ideologica dell'analista alla propria scuola più che il desiderio inconscio dell'analizzante. In generale, il concetto stesso di clinica, poco usato da Freud ma molto da Lacan, è pericoloso per la psicanalisi, perché introduce surrettiziamente una concezione medica della cura come ripristino di uno stato anteriore. Mentre la psicanalisi, se riesce, è l'invenzione di uno stato soggettivo nuovo. Un esito che la medicina ignora (vuole ignorare).

*

Possiamo, allora, passare dalle differenze programmatiche e di fondo alle differenze particolari: di metodo, di logica, di produttività tra le due pratiche, cognitiva e scientifica, sapendo che si inquadrano in due modelli di pensiero contrapposti. È come se da una parte vigesse la certezza ontologica mentre dall'altra funzionasse l'incertezza epistemologica. Per la conoscenza⁵⁷ certa, poiché c'è una logica, c'è un'ontologia che la fonda; poiché c'è un'ontologia, c'è l'Uno che stabilisce cosa c'è e cosa non c'è e comanda le cose da fare. In teoria, l'*escalation* è lineare: non c'è intelletto senza verità; non c'è verità senza realtà; non c'è realtà senza padrone; non c'è padrone che non sia unico. In pratica, nel programma cognitivo si soddisfa la volontà dell'unico padrone, portando a conoscenza l'essere che il padrone stabilisce. La conoscenza, poi, è finalizzata al lavoro produttivo, che genera altre cose che esistono e che si immettono sul mercato per remunerare il capitale e chiudere il circolo essere-conoscere-essere. In ultim'analisi la conoscenza di quel che c'è produce ed è il prodotto tautologico di quel che c'è. Nella postfazione all'XI Seminario Lacan conia un neologismo, che si attaglia bene alla situazione cognitiva: *ontotautologia*.⁷⁰ La conoscenza dell'essere che c'è è tautologica.

Per contro il programma scientifico è un meno finalistico e la sua organizzazione meno gerarchica. Fondamentalmente si tratta di transitare dall'incertezza sistematica alla certezza provvisoria. Nasce con Cartesio e scorre lungo binari a scartamento ridotto, non essendo un programma di massa, ma una pratica del dubbio. Infatti, il suo parlare non si riduce allo schematismo binario del "sì/no". La decisione operativa è rimandata al vaglio esaustivo di tutte le possibilità, che sono più di quelle amletico-parmenidee: essere o non essere. Infatti la logica scientifica, pur generalizzante, come ogni buona logica, prevede la possibilità di molteplicità che non sono elementi unitari di altre molteplicità. Per loro l'essere va stabilito con metodi diversi dai classici (la non contraddizione) o moderni (l'appartenenza). Sto parlando delle classi "non tutte" di Lacan o "proprie" di Von Neumann, come il femminile e il gioco, come il paterno e il linguaggio, che nessuna volontà unitaria può unificare.⁵⁸

Di massa e destinato al consumo massificato è, invece, il programma tecnologico, da intendere ora come regressione cognitiva della scienza. La tecnologia si addobba con le penne di pavone della scienza, ma in realtà è gestita con criteri di ragion sufficiente dai colonnelli del padrone, i tecnocrati. Essa testimonia la precarietà del soggetto della scienza. Che avviene ma non dura a lungo, quasi fosse l'attimo di un godimento, presto sostituito dal soggetto tecnologico. Lacan parla in proposito di *afanisi* del soggetto dell'inconscio. La cui dissolvenza riproduce in piccolo la dissoluzione in grande della psicanalisi stessa e in gran parte anche della scienza. Passata la moda degli anni Settanta, per sopravvivere, o meglio per far sopravvivere i suoi operatori, la psicanalisi si è adeguata a quel che c'è, diventando psicoterapia. Il consuntivo: trent'anni fa c'era poca domanda d'analisi, soffocata dalla domanda di psicoterapia; oggi psicoterapia e psicanalisi si sono separate e hanno preso strade divergenti. Con sorpresa si costata che il viottolo della psicanalisi è percorso da un gettito di domande scarso sì, ma costante, in pratica sostenuto dalle sole domande dell'isteria, oggi come ieri. Se la psicanalisi sopravviverà, non sappiamo. Sappiamo solo che sopravviverà, se sopravviverà il soggetto della scienza nella forma assunta dall'isteria quando si distende sul lettino. Per quanto riguarda la sopravvivenza della scienza, invece, non osiamo formulare prognosi.

La logica della conoscenza vs quella della scienza

La logica della conoscenza è deduttiva. Mi rendo conto che l'affermazione può sembrare enorme nel paese dell'empirismo induttivo, dove alligna una scienza di stampo baconiano,⁵⁹ classificatoria e cumulativa, formalmente diversa dalla galileiana. La quale è tanto formale e astratta da prescindere nello studio della caduta dei gravi addirittura dalla causa della gravità, in quanto

⁷⁰ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 254.

inessenziale per la nuova scienza.⁷¹ Ma se riesco a sviluppare per intero il mio argomento, nel contesto della dicotomia dei due soggetti della scienza e della conoscenza l'affermazione sembrerà meno paradossale. Intendo “deduttivo” nel senso di passaggio dal noto all'ignoto. La deduzione estende il noto, conquistando l'ignoto, allo stesso modo in cui in logica si guadagnano nuovi teoremi dagli assiomi, dati in partenza. Insomma, deducendo si passa dal vecchio al nuovo, conservando il vecchio. Addirittura, in termini politici, il programma si potrebbe definire di centro destra: acquisire il nuovo conservando il vecchio.

Il principio logico della conoscenza deduttiva si chiama tradizionalmente *modus ponendo ponens* o semplicemente *modus ponens*. Si può scrivere così: *Se il vecchio implica il nuovo e se il vecchio è vero, allora il nuovo è vero*. Tale principio è indiscutibile e di vasta utilizzazione. Fonda la logica sillogistica e ricorre in ogni attività cognitiva: dall'astrologia alla scienza vera e propria. La sua validità generale dipende dal fatto di essere un teorema di logica minimale, la logica più debole che si conosca, perché non prende partito sulla delicata questione della negazione. Del *modus ponens* esiste una formulazione equivalente negativa, detta *modus tollendo tollens* o semplicemente *modus tollens*, che recita: *Se il vecchio implica il nuovo e se il nuovo è falso, allora anche il vecchio è falso*. Le due formule servono a estendere il vecchio patrimonio di conoscenze. La prima permette di aggiungere il vero, la seconda vieta di aggiungere il falso. La prima è una regola inclusiva, la seconda esclusiva. Popper ha creduto di identificare nella seconda formulazione il principio regolatore⁶⁰ della scoperta scientifica. Vedremo più avanti che le cose non stanno esattamente come prevede il falsificazionismo popperiano.

La logica scientifica propriamente detta, invece, è una logica più estesa della cognitiva. Al modo deduttivo, utilizzato per trattare i rompicapi di tutti i giorni, affianca il modo congetturale per valutare i grandi paradigmi. Per trattare il vero acquisito, essa applica un modo inferenziale di tipo congetturale, che chiamerei *modus supponens*. Sulla logica congetturale, se ci fosse più tempo, avrei da intrattenermi a lungo. Qui mi limito a citare quanto rispose Lacan alla mia domanda – ingenua – sull'interpretazione e la formalizzazione in psicanalisi. Avendogli fatto osservare che non c'è spazio per la congettura nella logica a due valori, Lacan mi rispondeva: *Je considère que cette façon de manipuler la vérité comme valeur c'est le propre même de la conjecture; c'est transposer la vérité sur le plan de la conjecture*.⁷² Ecco allora il guadagno teorico, precisamente epistemico, che si ottiene sostituendo a congettura verità: il sapere che implica la verità è una verità. Naturalmente, congetturale. Al matematico e all'analista la logica congetturale interessa per motivi teorici e pratici tra loro complementari. Al matematico offre una procedura per creare congetture e valutarle empiricamente, come se fossero dati di realtà. La matematica non è solo “prova” di teoremi, ma anche invenzione di teorie. Se sul versante della prova la logica deduttiva è indispensabile, su quello dell'invenzione la logica induttiva ha molto da dire.

Il modo di procedere congetturale offre all'analista un esempio di logica dell'incertezza, nel senso di transizione dall'incertezza soggettiva alla certezza. Tale logica incorpora il procedimento dubitativo del *Cogito* cartesiano, grazie alla procedura che “sospende” e “destabilizza” la verità del vecchio⁶¹ per confronto con quella del nuovo. Essa non afferma la verità assoluta, ma la verità congetturale, che è poi la vera verità che si incontra in analisi. Ne scrivo il principio in modo simmetrico rispetto al *modus ponens*: *Se il vecchio implica il nuovo e se il nuovo è vero, allora il vecchio è quasi vero*. Il “quasi” si può quantizzare. In logica booleana l'intera implicazione del

⁷¹ Cfr. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, cit. p. 177. Galilei procede da matematico, cioè semplificando. Per la costruzione del suo modello di moto uniformemente accelerato non ha bisogno di ricorrere alla nozione di causa del moto. Perciò elimina ogni riferimento eziologico e così sospende buona parte della gnoseologia aristotelica. Nell'operazione antiaristotelica è aiutato dalla matematica che è un discorso essenzialmente aeziologico. In geometria non si dice – farebbe ridere – che l'ortogonalità del rettangolo causa l'equivalenza tra la somma dei quadrati costruiti sui cateti e il quadrato costruito sull'ipotenusa.

⁷² 30 marzo 1974 in un incontro al Centro Culturale Francese di Milano. Cfr. *Lacan in Italia (1953-1978)*, a cura di G. Contri, La Salamandra, Milano 1978, p. 130.

modus supponens corrisponde alla probabilità del 75%. Ciò giustifica il carattere di verosimiglianza e congetturalità del modo della supposizione. Noto *en passant* che il falsificazionista Popper, il quale tiene in tanto conto le congetture, come punti potenzialmente falsificabili delle teorie scientifiche (meglio, cognitive), non avanza nessuna procedura logica in grado di generare le congetture stesse. Segno che la sua epistemologia non riguarda la scienza ma la cognizione. Riguarda in pratica un soggetto che applica alla realtà schematismi dati, senza saper valutare quanto di “reale” gli schematismi stessi incorporano.

A differenza del *modus ponens*, che è univoco e categorico – presuppone, infatti, una nozione di verità univoca e categorica, come unico e categorico è l’adeguamento della mente al referente – il *modus supponens* fa parte di una classe di modi congetturali simili. La loro pluralità corrisponde alla molteplicità degli adattamenti possibili della cosa all’intelletto. Do subito il presupposto teorico della modalità logica congetturale. Se la cosa è infinita e l’intelletto finito, esistono tanti modi di far rientrare, forzandolo parzialmente ma necessariamente, l’infinito nel finito. Ma su ciò ritorneremo. Ne cito solo due, giusto per mostrare che la logica congetturale non è vuota. La usano menti insigni come Freud e i pragmatisti americani: da Peirce a James. Il modo logico freudiano ricorre in *Costruzioni in analisi*.⁷³ Freud considera vera un’interpretazione, non tanto se si adegua alla realtà, ma se produce nuovo ⁶² materiale inconscio, cioè se fa affiorare – direi quasi: scrivere – nuova testualità soggettiva a partenza dal fantasma originario. L’interpretazione è vera se produce altro vero, non necessariamente omologabile a quel che c’è. Il principio di fecondità si estende dal singolo atto analitico, l’interpretazione, all’analisi “terminata”, considerata nel suo complesso. La quale è da considerare interrotta, di solito come paranoia postanalitica, se non produce nuova teoria analitica, mentre diventa “infinita” se, pur essendo terminata e non incontrandosi più all’interno del *setting*, analizzante e analista si ritrovano virtualmente insieme nel far progredire la metapsicologia. Il criterio è molto severo. Esclude molte “fini di analisi”, ivi compresi i casi in cui è l’analista stesso, ben prima dell’analizzante, a cessare di far teoria, cioè a recedere dal “compito infinito”.

L’omologazione, invece, è compito dell’ermeneutica, che interpreta quel che c’è dietro le apparenze. Freud inizia con un atteggiamento ermeneutico nell’interpretazione dei sogni, proponendo una tecnica per passare dal contenuto onirico manifesto a quello latente. Ma dopo l’invenzione della pulsione di morte – silenziosa, cioè che parla d’altro – vira verso una concezione pragmatista della verità. In tale concezione l’interpretazione è vera anche quando è falsa, purché produca del nuovo. Il principio è ben formulato da Polonio nell’*Amleto: catturare la carpa della verità con l’esca della menzogna*.⁷⁴

Dopo Shakespeare e prima di Freud, William James si attesta su concezioni della verità non adattative. Leggo nelle prime righe di *The meaning of truth* di William James: *The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events*.⁷⁵ È come dichiarare che la verità è vera *a posteriori*, se gli ⁶³ eventi la verificano.⁷⁶ È chiaro che i criteri di verità come fecondità non sono dogmatici o predefiniti e si aprono alla progressione infinita della verità. Husserl, che pure non distingue come noi tra scienza e conoscenza, ponendo la prima al vertice della seconda, come adeguamento ideale del soggetto all’oggetto, usa un’espressione felice quando parla di “verificazione infinita”. Nel § IX (sezione e) scrive: “L’idea galileiana è un’ipotesi di un genere sorprendente. Sorprendente perché, nonostante la verificazione, l’ipotesi rimane tale per sempre; l’unica possibile verificazione è un seguito infinito di verificazioni”.⁷⁷

⁷³ S. Freud, “Costruzioni nell’analisi” (1937), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XVI, Fisher, Frankfurt a.M. 1999, p. 43.

⁷⁴ La menzogna non è il falso materialmente considerato, ma è il falso ripreso in chiave soggettiva, “vissuto” e ricordato.

⁷⁵ W. James, *Pragmatism and The meaning of truth* (1885), Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1998, p. 169.

⁷⁶ Il vichiano *verum et factum convertuntur*.

⁷⁷ E. Husserl, *Crisi*, cit. p. 71.

Ma, di là dai singoli autori, la storia della matematica pullula di esempi del modo di funzionare della verità congetturale in base al principio della fecondità. Recentemente (1995) è stata dimostrata l'ultima congettura di Fermat in teoria dei numeri. Formulata ai tempi di Cartesio, essa esclude la generalizzazione del teorema di Pitagora a potenze superiori alla seconda. Tutti i matematici da più di tre secoli a oggi sapevano che la congettura era vera, anche senza conoscere la dimostrazione rigorosa. Da dove proveniva la loro certezza? Semplicemente dal principio di fecondità. Infatti, i pur infruttuosi tentativi di dimostrare la congettura producevano sempre nuova matematica. Si è fatta più matematica tentando di dimostrare invano la congettura di Fermat che riuscendo a dimostrare il teorema stesso. Il quale ha di per sé poca utilità, trovandosi su un punto terminale della teoria delle curve ellittiche. Gauss lo sapeva bene. Un magnate dell'industria, dilettante di matematica, aveva fissato un premio di 100.000 marchi per chi avrebbe dimostrato (o falsificato) la congettura di Fermat. Gli amici sollecitavano Gauss: "Perché non provi? Tu sei l'unico che potrebbe." "Non mi interessa", rispondeva il principe dei matematici. "Non ti interessano 100.000 marchi?".⁶⁴ "No, non mi interessa il teorema di Fermat". E aggiungeva che di congetture analoghe poteva inventarne 100.000 su un piede solo. È vero. Giocherellando con i numeri primi si trovano più congetture che teoremi. In matematica c'è più verità (congetturale) che sapere (dimostrato).

A suo modo anche Husserl riconosce la potenza del principio di fecondità nel § citato, dove esplicitamente accosta l'infinito all'induttività: "Nell'idea di una matematica pura [...] si nasconde un *in infinitum* che costituisce la forma costante di una peculiare induttività, che per la prima volta è stata introdotta nel mondo storico dalla geometria".⁷⁸ L'errore *romantico* da evitare, in cui inconsapevolmente Husserl scivola, è di idealizzare l'infinito stesso. L'errore è figlio della concezione della verità come adeguamento, che allora diventa adeguamento infinitamente perfezionabile. L'analisi, ponendo l'infinito dal lato dell'oggetto causa del desiderio – la merda, per esempio – sa bene come evitare simili errori idealistici.

*

Ci sarebbe molto da dire sulle differenze pratiche e teoriche tra i due principi antiparalleli di accrescimento del sapere, cognitivo e scientifico, uno procedente dal vecchio al nuovo, l'altro dal nuovo al vecchio. Indico in breve alcune possibili linee di sviluppo del discorso. Il principio di adeguamento ontologico è un principio *a priori* e progressivo, nel senso che procede dal già noto verso l'ignoto che gli si adegua, mentre il principio di fecondità epistemica è un principio *a posteriori* e regressivo, nel senso che usa il noto in via di acquisizione come elemento che modifica la probabilità della verità già parzialmente acquisita. Aggiungerei che è anche un principio fondamentalmente indeterminista. Senza entrare nei dettagli,⁶⁵ cito solo il teorema di Bayes, che consente di calcolare a ritroso la probabilità delle cause, noti gli effetti, conoscendo la probabilità che certe cause producano certi effetti.⁷⁹

Inoltre il principio di adeguamento non dà spazio all'incertezza e al dubbio, che il principio di fecondità ammette in piena libertà. Infine il principio di adeguamento è alla base della conoscenza deterministica, come assoggettamento alla legalità assoluta che regge il mondo della vita, mentre il principio di fecondità è naturalmente indeterminista, per non dire largamente indeterminato. Le differenze sono da ricondurre alla madre di tutte le differenze di cui stiamo parlando: quella tra realtà e reale,⁸⁰ la prima assegnata al soggetto della conoscenza, il secondo al soggetto della scienza,

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Tale probabilità si chiama "verosimiglianza" e traduce, quantificandolo, il *modus supponens*.

⁸⁰ Sulla scia di Freud, che distingue tra *Wirklichkeit* e *Realität*, riservando il secondo termine alla realtà psichica (cfr. J. Lacan «Des nos antécédents», in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 68), Lacan distingue tra realtà e reale. Ai tempi dello stadio dello specchio la realtà diventa in Lacan un'entità psichica prevalentemente illusoria, frutto della funzione di misconoscimento dell'Io (cfr. J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique», in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 99 ssg.). Messa a punto la tripartizione dei registri soggettivi – Reale, Simbolico e Immaginario – nel *Discorso di Roma* del 1953 (J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 237), nel seminario III sulle psicosi la differenza tra realtà e

la prima possibile, il secondo impossibile, la prima che “cessa di scriversi”, perché finita, il secondo che “non cessa di non scriversi”, perché infinito. Non stupisce che la decisione di verità sia coatta nel caso dell’adeguamento alla realtà, mentre lasci spazio alla libertà del soggetto, che decide che nel reale le cose stanno così, perché dovevano già da prima stare così, anche se si viene a saperlo solo dopo. Si configura qui la necessità trascendentale dell’etica. Il principio di adeguamento non ha bisogno né consente alcuna morale, mentre il principio di fecondità apre alla classe di etiche *a posteriori*, inaugurate da Cartesio con la morale *par provision* ed estese da Nietzsche con la messa in dubbio del valore dei valori morali nella *Genealogia della morale*. In questa ottica la conoscenza stessa diventa atto morale, appena decide come devono stare le cose “là fuori”, non molto diversamente dall’atto che stabilisce quali sono i valori per il soggetto “qua dentro”.

Lascio alla discussione un punto di duplice *impasse*: l’etica come *impasse* dell’ontologia e l’ontologia come *impasse* dell’etica. L’argomento è ben noto e si configura come ⁶⁶ divisione soggettiva tra essere e dover essere, ricomposta in vari modi dai vari autori. A noi non interessano le soluzioni, quanto averne individuato i presupposti epistemici nei due principi veritativi: il principio di adeguamento salva l’ontologia a detrimento dell’etica, il principio di fecondità salva la possibilità dell’etica, indebolendo necessariamente l’ontologia. Il primo si fonda sul presupposto ontologico che l’essere sia, in particolare sia conoscibile, il secondo si candida come architetto di una scienza senza presupposti, la cui sensatezza ci annuncia meglio Weber che Husserl. Infatti, meglio in Weber che in Husserl troviamo esposte le vicissitudini della “scienza come professione” in assenza di presupposti trascendentali, che tuttavia sono presenti nella propria stessa assenza e si sviluppano, quasi autopartorendosi, in un processo infinito di chiarificazione.⁸¹

Non occorre dire che l’analisi del fantasma è più vicina alla scienza senza presupposti che alla conoscenza di quel che c’è. L’inconscio si coglie al meglio nell’esperienza di revisione dei presupposti: “Credevi che il tuo discorso partisse da certe certezze, invece l’analisi ti dimostra che parte da altre”. Il fantasma originario giace nella mancanza di origine presupponibile. Là, nell’assenza di presupposti, alla fonte inattingibile della scienza, svanisce anche la pseudodistinzione tra scienze naturali e umane, che fonda ogni falso umanismo come scienza a servizio del padrone.⁸²

reale diventa quella tra un tessuto di Simbolico e Immaginario, oggetto della conoscenza paranoica, e il Reale come residuo non simbolizzabile (cfr. Schema R in J. Lacan «D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 553). Per la nozione di reale come incontro sempre mancato cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris 1973, p. 58 ssg. In seguito, il reale rientra per Lacan nella categoria logica dell’impossibile, concepito nel seminario XX del 1972-73 come *ciò che non cessa di non scriversi* (J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX, Encore* (1972-73), Seuil, Paris 1975, p. 132). L’antitesi tra reale e realtà diventa sempre più netta nei seminari successivi e giustifica il ricorso ai matemi per trattarla. *La mathématisation seule atteint à un réel – et c’est en quoi elle est compatible avec notre discours, le discours analytique – un réel qui n’a rien à faire avec ce que la connaissance traditionnelle a supporté, et qui n’est pas ce qu’elle croit, réalité, mais bien fantasme* (J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX, Encore*, Seuil, Paris 1975, p. 118). A questo punto Lacan sembra prendere le distanze da certe sue affermazioni precedenti, secondo le quali in matematica, a differenza che in analisi, il significante significherebbe se stesso. (Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L’envers de la psychanalyse* (1969-70), Seuil, Paris 1991, p. 103).

⁸¹ Il testo weberiano che meglio espone la problematica morale della vocazione scientifica, priva punti di partenza trascendentali, che, come i gravi galileiani, si muove senza motore verso un destino di infinita chiarificazione autoreferenziale, è ovviamente *Wissenschaft als Beruf* del 1919.

⁸² La psicanalisi nasce incontestabilmente dal ceppo scientifico. Per sottrarla alle scienze umane, il solerte ingenuo usa impropriamente argomenti freudiani per dimostrare che la psicanalisi è una *Naturwissenschaft*. Il tipo ignora che la scienza naturale dell’uomo esiste, si chiama etologia, fu fondata da Lorenz e non ha nulla a che spartire con la psicanalisi. (Cfr. K. Lorenz, *La scienza naturale dell’uomo. Il manoscritto russo*, tr. M. Sampaolo, Mondadori, Milano 1993).

La politica della conoscenza vs quella della scienza

La politica del soggetto della conoscenza è conservativa o conservatrice della realtà esistente. Conserva il vecchio aggiungendo il nuovo, in modo che il nuovo non sia mai veramente ⁶⁷ nuovo, ma sia sempre filiazione del vecchio (principio di autorità). Come si realizza la *performance* conservatrice? Impedendo che il nuovo metta in discussione il vecchio, ma si limiti ad aggiornarlo. Il soggetto della conoscenza ha un'unica virtù politica: la conservazione. Tratta il nuovo come emanazione del vecchio. Non stupisce che il potere preferisca l'attività epistemica del soggetto della conoscenza a quella della scienza e, attraverso le riforme universitarie e i corsi di aggiornamento, promuova nelle sue Accademie più la prima della seconda. I programmi "scientifici" finanziati dal CNR sono regolarmente di due tipi: o programmi di previsione o programmi che promuovono specializzazioni e/o interdisciplinarietà. Perché? Perché previsione, specializzazione e interdisciplinarietà non mettono in discussione il paradigma cognitivo vigente, sono utili alle applicazioni industriali e, *last but not least*, conservano l'Uno, sotto forma di deposito immutabile e aprioristico di sapere da cui "emana" il nuovo sapere sempre adeguato a se stesso e alla realtà. Attraverso l'Uno, il soggetto della conoscenza conserva ed espande il Tutto, facendo dell'Uno un'Unitotalità. L'Uno prende il potere sul Tutto, che diventa Uno. La crescita del vecchio Uno avviene a spese del nuovo e promuove il totalitarismo gerontocratico. Dante, che è uomo vecchio, ossia medievale, dipinge l'ideale del soggetto della conoscenza in Ulisse, che promuove "virtute e conoscenza", in navigazione verso l'oggetto. Cavalcanti gli oppone l'ideale moderno di oggetto senza conoscenza. Dante è a favore di un sistema politico totalitario, basato sul principio di autorità e certezze date in modo aprioristico. Cavalcanti dell'asistematicità del "ragionare", in poesia come in politica, senza certezze precostituite.

Del tutto diversa è la politica "culturale" del soggetto della scienza, che tende al reale che non esiste, cioè all'impossibile. ⁶⁸ È una politica laica, che non mira ad applicare codici morali, imposti dall'alto, o deontologie professionali, stabilite in modo corporativo. Attraverso il nuovo destabilizza l'autorità del vecchio, che non risulta mai del tutto fondato e acquisito. Il suo modo di procedere è cartesiano. Paradossalmente il dubbio cartesiano sorge nel momento in cui il soggetto della scienza realizza le sue prime – pur grandiose – acquisizioni: l'eliocentrismo, la legge quadratica della caduta dei gravi, la nuova geometria algebrica. Sembra che i recenti successi lo spaventino. Allora, il soggetto della scienza ragiona così: "Ho il nuovo sapere. Quindi, il vecchio potrebbe essere vero: precisamente, potrebbe essere vero oppure no". Al 75%, precisa il *modus supponens*. Il dubbio è all'origine dell'episteme moderna, che lo incorpora e non lo espunge mai da sé. Dal dubbio epistemico deriva tutta la modernità, che, a differenza dell'antichità, non è fondamentalista e potenzialmente è senza presupposti. Anche se, di fatto, per procedere deve ammettere qualche presupposto, da superare in seguito. Il teorema di Bayes sopra citato consente di calcolare la probabilità *a posteriori* della causa, in presenza di certi effetti, partendo dalla probabilità *a priori*, in assenza di effetti. Ma non elimina il dubbio che costituisce il suo presupposto operativo, stavo per dire: il suo fondamento.

L'episteme moderna, inoltre, differisce dall'antica perché riguarda più il soggetto dell'oggetto. Il soggetto perde un po' di ontologia per acquisire più epistemologia. La ricaduta pratica della nuova epistemologia (tra l'altro, meno eziologica dell'antica) sul legame sociale instaurato dal soggetto della scienza è la politica revisionista. Il popolo di sinistra deve abituarsi a quest'idea, che solo apparentemente non è rivoluzionaria. Deve prendere coraggio per rivedere i vecchi dogmi: il principio di causalità, lo sviluppo necessario della storia, la lotta di classe. ⁶⁹

Il lavoro di revisione ha un criterio semplice per essere condotto e valutato. Il programma revisionista deve vegliare che i dogmi provvisoriamente accettati non diventino troppo coerenti. Il revisionismo scientifico si preoccupa che i conti non tornino troppo facilmente, a danno della devianza, della follia, in ultima analisi della creatività e della soggettività. Insomma, la politica culturale revisionista è contro il totalitarismo dell'Uno e a favore del pluralismo delle

interpretazioni. In ultima analisi la scienza è a favore della democrazia.⁸³ Vedremo subito, parlando dell'oggetto, che il nome moderno di plurale è addirittura infinito, da intendere nel senso di sempre nuovo e irriducibile al vecchio.⁸⁴

La produzione della conoscenza vs quella della scienza

Dalle differenze di politica derivano le differenze di produzione tipiche dei due soggetti. Coerentemente con la logica binaria dell'inclusione/esclusione, il prodotto principe del soggetto della conoscenza è l'enciclopedia. L'enciclopedia è il luogo unitario del sapere ufficiale. È gestita dall'accademia, che include il sapere ortodosso ed esclude l'eterodosso. All'interno del sapere ortodosso l'enciclopedia privilegia il sapere tecnologico, legato alla produzione industriale, sempre con il beneplacito di qualche istituzione scientifica. L'evoluzione del prodotto enciclopedico, dall'Illuminismo in poi, è facilmente leggibile nel *trend* editoriale seguito dal maggior giornale di divulgazione scientifica mondiale: *Scientific American*. Il quale è sempre meno scientifico e sempre più cognitivo, riflettendo in questo la natura della vera attività degli scienziati, che sono sempre meno scienziati e sempre più tecnocrati. Oggi è praticamente illeggibile da chi non abbia ⁷⁰ infarinatura ingegneristica e per tanto tempo ha comprato la rivista solo per seguire i giochi matematici di Martin Gardner. Enciclopedia vuol dire sapere concluso, *non condendo* ma *condito*, pronto a essere applicato, per esempio brevettato in qualche marchio commerciale, in base a precise regole effettuali, che governano la concatenazione delle cause e degli effetti.

La produzione epistemica tipica del soggetto della scienza è, invece, l'archivio. Il quale è una struttura aperta. Può essere aperta a interrogazioni molteplici e percorsi diversi e imprevedibili. Lo stesso archivio non è Uno. L'esempio freudiano di archivio non unitario, "definito" da una rimozione originaria non ulteriormente definibile, è l'Es. Nel suo capolavoro di divulgazione, *La questione dell'analisi laica*, Freud descrive l'Es come luogo *zerfahren*,⁸⁵ cioè segnato dalle rotaie del passaggio di diversi carri. Lo stesso aggettivo indica la persona "poco concentrata", come deve essere l'analista nell'ascolto analitico, disponibile a imboccare strade mai tentate prima. In *Inibizione sintomo e angoscia* (Cap. 3).⁸⁶ Freud si lascia andare a dire di più: l'Es non possiede organizzazione, a differenza dell'Io, che è organizzato. Uno è strutturato, l'altro destrutturato. Non seguiamo questa impostazione freudiana, che ci sembra troppo rigidamente binaria. Tra i due

⁸³ Oggi si resiste alla scienza come ai tempi di Freud. La resistenza alla scienza si manifesta politicamente come resistenza alla democrazia. In Italia la cosa è particolarmente evidente. La grande tradizione umanista non ce la fa a controllare le esuberanze antidemocratiche di chi sta al potere.

⁸⁴ L'autore che sentiamo più vicino alla nostra concezione della verità come novità epistemica è Ludwick Fleck, autore di una "teoria [sociologica] della conoscenza come scienza dello stile di pensiero, della sua storia e del suo sviluppo sociologico [la quale] tratta *la verità come tappa attuale del cambiamento dello stile di pensiero*". Cfr. Ludwick Fleck, "Il problema di una teoria della conoscenza", in *Erfahrung und Tatsache*, a cura di Lothar Schäfer e Thomas Schnelle, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1983, 125 (traduzione nostra). Tale teoria è contemporaneamente una teoria del legame sociale tra operatori dell'episteme. Da questo punto di vista la correzione di Ludwick Fleck a Cartesio è semplice ma decisiva. Non esiste il pensiero da solo, ma esiste lo stile di pensiero del collettivo di pensiero. Tanto basta a introdurre la *res socialis*, accanto alla *cogitans* e alla *extensa*, perché lo stile di pensiero è un portato delle interazioni sociali. Ispirandomi a Fleck ho scritto un saggio sul legame sociale tra psicanalisti, intitolato "Pensiamo, dunque sono", in *Il legame sociale tra psicanalisti*, a cura di M.V. Lodovichi e A. Sciacchitano, ETS, Pisa 2003.

⁸⁵ "L'Io è un'organizzazione contraddistinta dalla notevole tendenza all'unificazione. Tale carattere manca all'Es, che – per così dire – è solcato in tutti i sensi (*zerfahren*). Le sue uniche tendenze sono di seguire le proprie intenzionalità, indipendentemente le une dalle altre e senza considerazione reciproca". S. Freud, "La questione dell'analisi profana" (1926), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XIV, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 223. In italiano, forse per influenze kleiniane, *zerfahren* è tradotto "scisso". Cfr. OSF, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, p. 364.

⁸⁶ "L'Io è un'organizzazione, l'Es no. L'io è la parte organizzata dell'Es". S. Freud, "Inibizione, sintomo e angoscia" (1925), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XIV, Fischer, Frankfurt a. M. 1999, p. 124.

estremi dell'organizzazione sistematica, cioè l'enciclopedia, e il caos completo ci sta un elemento terzo: la nozione di archivio, che richiede una sia pur debole organizzazione del sapere sedimentato al suo interno.

L'archivio, infatti, è più di una metafora. È innanzi tutto una condizione logica: quella della classe propria, in cui si può entrare, per esempio con una domanda di analisi, ma da cui non si può uscire, portandosi con sé tutto il contenuto. Non tutta l'analisi può diventare possesso di un solo analista o di una sola scuola di psicanalisi. La quale ⁷¹ può essere conquistata sempre in modo parziale lungo un percorso mai finito di scavo. Il compito infinito della psicanalisi è anche questo.

L'esempio di archivio davanti agli occhi di tutti è il *Web*, contro il quale gli intellettuali europei spesso si esercitano in sterili geremiadi. È vero, nel *World Wide Web* c'è molta paccottiglia. Come nell'inconscio. Ma è compito dell'intellettuale separare il grano dal loglio. Io navigo poco, ma quando lo faccio, estraggo dalla rete informazioni interessanti. Probabilmente la mancanza di fondamenti ontologici e di una teleologia ben definita – la cosiddetta globalizzazione – rende inquieta la mente del soggetto della conoscenza, che teme di perdere la propria fittizia unità o identità. Paradossalmente il *Web*, che implementa nei propri programmi i risultati più nuovi della tecnologia delle telecomunicazioni, rilancia, forse involontariamente, il soggetto della scienza, per esempio come attore della *New Economy*. Ancora una volta ritroviamo il soggetto della scienza dove si sperimenta il nuovo e si mette all'aria il vecchio. La scienza galileiana nasce come sperimentale. L'esperimento può avere conseguenze soggettive, persino dolorose. Infatti, portò Galilei in tribunale davanti ai geronti della Curia romana.

*

A proposito di identità/unità in rapporto alla divisione enciclopedia/archivio, occorre qui dire qualcosa del – falso – problema mente/corpo, almeno contestualizzandolo. La nozione stessa di mente è più cognitiva che scientifica, essendo la contropartita soggettiva dell'organizzazione enciclopedica del sapere. In realtà la mente è un artefatto dell'Uno. La mente è l'incarnazione dell'Uno che regola la conoscenza, introducendo nel soggetto una capacità di sintesi e di unificazione. ⁷² Si tratta dell'unità che garantisce il funzionamento cognitivo del soggetto in armonia con il principio di adeguamento alla realtà, stabilito dal padrone. La mente è il pilota cibernetico del soggetto, il quale possiede un sapere fondamentalmente eziologico e lo applica in base a un semplice principio deontologico: “Se fai così, produci quest'effetto, consentito dal sistema; se fai così, produci quest'altro effetto sgradito al sistema”. Quindi: “Regolati”, ti ordina l'imperativo categorico di Kant, che a suo modo tenta in morale di superare i limiti della conoscenza che si adegua alla Cosa. L'approdo garantito è alla pratica di conformazione al Super-Io.⁸⁷

La conoscenza attraverso le cause è il modello di ogni conoscenza antica e moderna. Anche la conoscenza platonica, intesa come ricordo, è eziologica, essendo le idee contemplate dalle anime nell'Iperuranio la causa del ricordo.⁸⁸ La morale che si basa sulla conoscenza, per esempio la morale aristotelica del giusto mezzo, non pone altri problemi che di adeguamento al modello conservatore. Oggi, la conoscenza eziologica è appannaggio del cognitivismo, sviluppatosi in opposizione a Cartesio, soprattutto per merito degli empiristi inglesi, con particolari meriti di John Locke. Per il soggetto della scienza, invece, non esiste mente, se non come luogo della divisione soggettiva, prima tra *res cogitans* ed *extensa*, poi tra conscio e inconscio, secondo Freud, o tra

⁸⁷ Allo schema della mente come principio di adattamento all'ambiente si applicano i consueti schemi spenceriani (non dico darwiniani!). Sopravvivono le menti migliori, cioè quelle che si adattano meglio all'ambiente governato dal padrone. Cfr. E. Bellone, *I corpi e le cose. Un modello naturalistico di conoscenza*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

⁸⁸ In termini moderni, le idee sono la struttura, appunto ideale, di cui le cose sono modelli. Platone, tuttavia, presuppone tacitamente che le strutture siano categoriche, cioè che ogni modello della struttura sia equivalente a ogni altro, in quanto la struttura li unifica tutti. Platone non concepisce strutture non categoriche, come l'infinito, della quale si possono dare modelli non equivalenti tra loro (infinito numerabile, infinito continuo, infinito delle funzioni ecc.).

sapere e verità, secondo Lacan. Ma sarebbe contraddizione in termini parlare di mente inconscia come luogo di un soggetto unitario e trascendentale, perché l'inconscio è una classe propria, non dotata di unità. L'unità e la trascendentalità sono requisiti della gnoseologia, innanzi tutto kantiana, che opera con insiemi (dotati di unità) e ignora le classi proprie.⁸⁹ Il soggetto della scienza parla di mente in termini pragmatici “come se” esistesse (ma poco!) qualcosa al di là dell'hardware biologico e del software psicologico. Si confronti questo nostro discorso con la proposta di Penrose di identificare le prestazioni della mente come capacità di trattare – in modo necessariamente asistemico e parziale – ciò che non è computabile.⁹⁰

I soggetti della conoscenza e della scienza

Sull'estensione del soggetto entrambi gli approcci, cognitivo e scientifico, arrivano per vie diverse a concordare. Sia il soggetto della conoscenza, sia il soggetto della scienza sono finiti. È questa l'unica concordanza accettata da tutti: idealisti, pragmatisti, materialisti e loro derivati, psicanalisti e psicoterapeuti. Ma la concordanza assume diverso senso nelle due liste di attributi. Il soggetto della conoscenza è finito perché limitato. È limitato dal mondo della vita in cui è immerso e dall'oggetto stesso della propria conoscenza, che lo delimita dall'esterno. La topologia ingenua qui operante presuppone che, se qualcosa è esterno a me, non posso essere infinito, perché sono limitato. L'ingenuità consiste nel non distinguere le due nozioni di finitezza e limitatezza, la prima qualitativa, la seconda quantitativa. Infatti, c'è spazio per riconoscere, come in epoca moderna per primo fece Spinoza, l'esistenza di infiniti limitati, per esempio l'infinito continuo del segmento, limitato da due estremi a distanza finita. In effetti, la confusione produce effetti patologici. In carenza di più fine topologia, il soggetto del romanticismo inclina a concepirsi come infinito assoluto (per esempio, nella mistica della singolarità, nelle teorie dell'individuazione, e in tutte le forme di umanesimo che concepiscono l'uomo come “secondo dio” alla Nicola Cusano).⁷⁴

Per contro la finitezza del soggetto della scienza è caratteristica propria del soggetto. Non è un attributo della limitatezza. Dopo Spinoza e Riemann si conoscono infiniti limitati, per esempio l'infinità dei punti di un segmento. Ciò permette di dissociare le due nozioni di infinitezza e illimitatezza e lascia alla finitezza la propria autonomia concettuale. La finitezza soggettiva è una proprietà qualitativa del soggetto, basata su uno specifico tratto della genesi del soggetto cartesiano. Il quale è soggetto del dubbio. Il dubbio epistemico, o concernente il pensiero, si esprime in forma ben nota alla logica aristotelica: o penso o non penso, cioè in forma di terzo escluso. A questo punto dell'analisi è decisivo l'apporto di Brouwer.⁹¹ Brouwer ha dimostrato che il terzo escluso è legge logica valida solo in universi finiti. Quindi l'ontologia del soggetto del dubbio, poiché si basa sul terzo escluso, è validamente fondata solo nel caso dell'essere finito. O penso o non penso, quindi esisto come soggetto finito. L'esperienza analitica conferma il risultato teorico. Il soggetto dell'inconscio è l'effetto di un numero finito di significanti, che formano una catena linguistica inconscia (il cosiddetto discorso dell'altro). Poiché la catena inconscia è finita, il soggetto dell'inconscio è finito.

Il discorso cambia passando all'oggetto.

Gli oggetti della scienza e della conoscenza

⁸⁹ La recente *renaissance* ontologica, soprattutto nell'ambito della filosofia analitica, si basa sull'amputazione teorica delle classi proprie dal discorso. Per salvare l'essere lo si ancora all'Uno, dimenticando che non tutto è unificabile. Cfr. A. Sciacchitano, *Il genio della verità*, “aut aut”, 313-314, 2003, p. 151.

⁹⁰ In pratica, affidando alla mente compiti (o computi) metaalgoritmici, Penrose ne indebolisce molto il grado di esistenza (o “esistenza”), quasi lo azzera. (Cfr. R. Penrose, *Le ombre della mente*, Rizzoli, Milano 1996). Quasi come Freud con l'inconscio.

⁹¹ Il punto è discusso nel terzo capitolo del libro.

Per non incorrere nella critica di Kant a Fichte, il cui “discorso non verte su un oggetto giudicato, ma sul soggetto giudicante” (*Dichiarazione del 7 agosto 1799*) – e tanto bastava a indurre il filosofo di Koenigsberg ad abbandonare tale filosofia – passo a considerare l’oggetto, anzi gli oggetti, delle ⁷⁵ due pratiche: cognitiva e scientifica, avvertendo che quello della conoscenza differisce radicalmente da quello della scienza. Nell’oggetto, infatti, cade la differenza maggiore tra scienza e conoscenza. È la differenza che colloca i due soggetti in territori opposti. Dal punto di vista logico la differenza è semplice da cogliere. Nella conoscenza l’oggetto è presente nel campo percettivo del soggetto e il soggetto deve solo riconoscerlo a partire dall’influenza che esso esercita su di lui. Nella scienza l’oggetto non è assente ma – come dice Freud a proposito dell’oggetto nel transfert – è presente *in absentia*. Il soggetto non può conoscerlo, ma solo costruirlo *ex novo* o inventarlo. In altri termini, l’oggetto della conoscenza si iscrive nel registro dell’influenza, mentre l’oggetto della scienza si colloca sul versante della costruzione (creazione) epistemica. Il nome psicanalitico di influenza è paranoia. Lacan insegnava che c’è solo conoscenza paranoica, in quanto attività immaginaria dell’Io alienato.⁹² Infatti, l’oggetto gnoseologico ha solo due possibilità: o è ciò che il soggetto non può influenzare, ma cui si può rivolgere in intenzione, classicamente nell’idea (conoscenza idealistica), o è ciò da cui il soggetto è influenzato (conoscenza empirica). L’influenzamento opera prevalentemente dall’interno del soggetto nell’idealismo e dall’esterno nell’empirismo. In entrambi i casi l’influenzamento porge la verità dell’adeguamento del soggetto all’oggetto. La verità come adeguamento è l’assoggettamento del servo alla verità del padrone, rappresentato dall’idea nell’idealismo e dal fatto nell’empirismo. In precario equilibrio tra i due influenzamenti, attivo e passivo, da dentro e da fuori, sta la conoscenza kantiana, che avviene come prova in tribunale. Dove lo schematismo gioca come codice trascendentale interno, e l’empiria come condizione vincolante esterna. Kant resta il punto di transizione tra vecchia e ⁷⁶ nuova epistemologia. Da un lato concepisce aristotelicamente la conoscenza empirica come connessione necessaria di cause ed effetti, registrati dalla percezione. Dall’altro unifica il sapere scientifico nello schematismo temporale,⁹³ che è una vera e propria epistemologia della fisica newtoniana, fondata sul tempo assoluto.

Con la logica dell’adeguamento cognitivo del soggetto all’oggetto la scienza la fa finita. La scienza non è riproduzione mimetica dell’oggetto che è là fuori. Non è psicologia della percezione e non è neppure fenomenologia. La scienza non trova i propri oggetti nella realtà, riproducendoli, ma li costruisce dal nulla. Non si adegua alla verità esterna, ma opera solo all’interno della propria cogitazione. Funziona come nel delirio o come nella finzione? Non come nella finzione, perché, come si è già detto, c’è un reale coinvolto nella costruzione scientifica infinita: il reale *a posteriori* dell’impossibile, di cui si trova qualche accenno, oltre che in Lacan, nel filosofo di Harvard, Hilary Putnam.⁹⁴ Invece, è come nel delirio, sì, ma con una non piccola differenza. Il delirio è sterile. La verità del delirio esiste. Non è finzione il delirio. Ma, presto trovata, la verità delirante si fissa, rimane *figé*, in forma narcisistica: “Io sono bravo, l’altro è cattivo”. Il narcisismo non produce altro. La scienza, invece, è feconda. Partorisce sempre nuove verità in continuo superamento e innovazione. Lo sapeva molto bene Freud, che non era uomo di corsia ma di laboratorio. Quando il

⁹² Quello della conoscenza paranoica è un tema ricorrente, che il primo Lacan sviluppa a partire dallo stadio dello specchio almeno fino al 1956. Cfr. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 94, 111, 180, 184, 796. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-55), Seuil, Paris 1978, p. 209, 305. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre III. Les Psychoses* (1955-56), Seuil, Paris 1981, p. 50, 200.

⁹³ Lo schema della sostanza è il permanere temporale, della causalità il succedersi temporale, dell’interazione la simultaneità, della realtà l’esistere in un determinato tempo, della necessità l’esistere in ogni tempo. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, vol. I, Laterza, Bari 1977, pp. 163 sg.

⁹⁴ C’è un’aporia intrinseca alla ragione: la possibilità di trascendere tutto unita all’impossibilità di arrestarsi nella definizione “definitiva”. Cfr. H. Putnam, *Representation and reality*, MIT Press, Cambridge Mass. 1996, p. 119.

6 ottobre 1910 scriveva a Ferenczi di essere riuscito là dove il paranoico fallisce, testimoniava di inclinare più alla scienza che alla paranoia.⁹⁵

A questo punto, se il discorso finora sviluppato è corretto, si dovrebbe poter individuare la principale differenza logica tra i due oggetti: della conoscenza e della scienza. Infatti, il presupposto è che il soggetto sia comunque finito. Quindi, se ⁷⁷ il soggetto della conoscenza opera in regime di adeguamento all'oggetto, questi non può avere statuto molto diverso dal finito. Infatti, se l'oggetto fosse infinito, l'intelletto del soggetto non potrebbe in alcun caso adeguarvisi. Non potrebbe, cioè, né recepirlo interamente dentro di sé né espandersi fino a ricoprirne l'estensione. In realtà, il cognitivismo sfugge alla banale riduzione dell'oggetto alla finitezza con un *escamotage* ben noto già alla fisica ingenua (ma mica tanto) di Aristotele. Non occorre, infatti, ammettere che l'oggetto sia finito nel senso di avere una grandezza predefinita. Basta che sia infinito indefinito o potenziale. Cosa significa? Significa che l'oggetto rimane sempre finito, in modo da poter consentire al soggetto di adeguarvisi, ma al tempo stesso può "accrescersi" a piacere oltre ogni limite prefissato. L'oggetto, cioè, non ha limiti propri. Come dicevano i greci antichi, è *apeiron* (da *peras*, limite). Al soggetto non resta altro da fare che continuare a adeguarsi all'oggetto... all'infinito. Il paradigma del continuo adeguamento del soggetto all'oggetto è l'Ulisse dantesco, la cui virtù è seguire la conoscenza. La conoscenza è localmente sempre adeguata, anche se l'oggetto nella sua totalità rimane globalmente inconoscibile. Segnalo il punto per due ragioni. Da una parte, perché è la possibile faglia attraverso cui si infiltra nel discorso la fallacia dell'infinito come totalità (cavallo di battaglia di ogni impostazione teologica della gnoseologia, recentemente riproposta da Levinas⁹⁶). Dall'altra parte, perché il luogo comune del progresso scientifico contrabbanda in realtà l'ideologia dell'infinita progressione cognitiva. I due infiniti sono strutturalmente diversi. Il progresso scientifico procede infinitamente verso la levata di ogni presupposto. Quello cognitivo procede infinitamente ad affermare quel che c'è ed è imposto dal padrone come presupposto. ⁷⁸

Propriamente parlando, il soggetto della scienza non conosce alcunché, perché il soggetto è finito e l'oggetto è attualmente infinito, quindi tale che l'intelletto finito non può mai adeguarvisi. Cos'altro può fare, allora? Trattare l'oggetto in qualche modo che non sia cognitivo. Prima di precisare in che senso vada intesa l'infinitezza dell'oggetto, ricordo la precondizione logica che genera l'infinitezza: il *modus supponens*, contestualizzato nell'ambito del principio di fecondità. Il principio di fecondità genera sempre nuova verità, che rimaneggia la vecchia, aprendola a nuove conferme. Il *modus supponens* presuppone l'infinito "ragionare" intorno a un oggetto proteiforme che sfugge alla presa della mente – anche quella dell'io trascendentale, fondata sullo schematismo kantiano – perché si ripropone in forma sempre nuova. Il sempre nuovo è l'infinito in forma chiara, anche se non distinta, luminosa anche se poco contrastata, come si direbbe in linguaggio televisivo. Riservandomi di rendere in seconda battuta l'idea distinta, mi soffermo sulla natura dell'infinito con cui interagisce il soggetto della scienza. D'ora in avanti il modello epistemologico non è più l'Ulisse dell'Alighieri ma la "strutta mente" del Cavalcanti, presa nell'autoriferimento infinito e problematico: "Come può la strutta mente ragionare?". Nel congedo della ballata xxxv, detta impropriamente dell'esilio, il poeta configura un'invocazione singolarmente autoriferita alla voce:

*Tu, voce sbigottita e deboletta
ch'esci piangendo de lo cor dolente,
coll'anima e con questa ballatetta
va' ragionando della strutta mente.*

⁹⁵ Sul punto, da sviluppare, si innesta la differenza di approccio alla psicanalisi tra Lacan e Freud.

⁹⁶ Nel *Cogito* Levinas coglie il ritorno infinito dell'affermazione dell'evidenza dietro la sua negazione. Ma si tratta di un infinito che è già tutto nell'Altro. "Possedere l'idea dell'infinito significa già avere accolto Altri". E. Levinas, *Totalità e infinito* Sez. I, Cap. 3C, trad. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 92.

La conoscenza è sostituita dall'azione morale nei confronti della donna, qui trasparente metafora dell'insistenza dell'infinito (*starle davanti ognora*). Qualche secolo dopo, nel Seminario XI, Lacan sosterrà che l'inconscio (*alias* la “strutta mente”) non ha statuto ontico ma etico.⁹⁷

*Voi troverete una donna piacente,
di sì dolce intelletto
che vi sarà diletto
starle davanti ognora.
Anim', e tu l'adora
sempre, nel su' valore.*

Procedendo per eliminazione, sostengo che l'infinito scientifico non può essere definito né troppo né troppo poco, non può essere né indefinito né definitivamente definito, per esempio come uno o come tutto. Non può essere indefinito, in primo luogo, perché la non definizione non pone alcunché e, in secondo luogo, perché l'infinito indefinito è di fatto, come abbiamo visto, sempre finito. D'altra parte l'infinito scientifico non può essere l'assoluto religioso, che è addirittura troppo definito, essendo l'uno che più grande non si può pensare, in pratica il tutto. Al discorso scientifico non resta altra scelta che operare con infiniti (plurali?) parzialmente definiti. Vedremo che la parziale definibilità della nozione di infinito riserva una sorpresa. La stessa nozione di infinito parzialmente definito è, infatti, infinita, nel senso che esistono diversi infiniti: il numerabile, il continuo, e oltre, lungo la scala infinita dei cosiddetti numeri transfiniti di Cantor. Sono infiniti non confrontabili. Per noi il fatto logicamente importante è che nessuno di essi ha a che fare con dio, il tutto o l'assoluto.

Aggiungo da ultimo, per chi non avesse sperimentato direttamente nella propria analisi l'interazione tra finitezza del soggetto e infinitezza dell'oggetto, una modalità tipicamente moderna di tale interazione, quella del calcolo automatico. È ⁸⁰ una modalità che toglie ogni dubbio a chi, sentendoci parlare di infinito, volesse attribuirci velleità romantiche o religiose, e a chi non crede che si possa operare “laicamente” con l'infinito con mezzi finiti.⁹⁸

Negli anni Trenta Turing mise a punto la sua macchina teorica di calcolo, che prende il nome da lui, proprio per formalizzare l'interazione finito/infinito. La macchina di Turing consiste di due dispositivi, uno centrale, l'altro periferico: un centro operativo decisionale, con un numero finito di stati, e un nastro periferico potenzialmente infinito. Il dispositivo centrale è un sistema di lettura/scrittura: legge simboli scritti sul nastro e, in funzione di essi, prende delle decisioni, in pratica tre: sostituire il simbolo scritto con un altro, spostare il nastro a destra o a sinistra. La macchina esegue il calcolo partendo da uno stato di memoria (la tabella di marcia, che specifica il programma che la macchina deve eseguire) e da una configurazione iniziale del nastro. Se il problema ha soluzione, la macchina arriva a una configurazione finale con il risultato del calcolo scritto sul nastro.

La teoria delle macchine di Turing è affascinante. Ogni calcolo ipotizzabile è realizzabile da una macchina di Turing. Addirittura esiste la macchina di Turing universale, che legge la descrizione di una macchina di Turing particolare e simula i calcoli di quest'ultima. Centrale in tale teoria è il problema del tempo, che ora è tempo epistemico. Il “tempo per comprendere” trova il suo modello nel tempo di calcolo, che si conclude nel “tempo per concludere”, quando la macchina decide di

⁹⁷ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, p. 34.

⁹⁸ La capacità di operare con l'infinito con mezzi finiti è la conquista del rinascimento italiano. Esponente di spicco di questo umanesimo matematico è Francesco Maurolico, inventore del metodo di induzione matematica, un metodo che dimostra la verità di un'affermazione su tutti i numeri interi in due passi: a) dimostrandola per lo zero e b) dimostrando che se è vera per n è vera anche per $n+1$. La contropartita del saperci fare con l'infinito è la follia, che non ci sa fare con l'oggetto della modernità: l'infinito.

fermarsi.⁹⁹ Il teorema di Turing stabilisce un limite alla potenza di calcolo delle proprie macchine. Infatti, non esiste la macchina di Turing che, messa di fronte alla descrizione di un'altra macchina, preveda con certezza se tale macchina si fermerà oppure no dopo un numero finito di passi, in 81 pratica dica se il problema, per risolvere il quale la macchina è stata progettata, è risolubile oppure no. Ogni volta il “compito infinito” richiede una soluzione *ad hoc*.

Un po' di infinito per il soggetto

La seconda parte della mia conferenza preciserà la natura dell'infinito praticato dal soggetto della scienza. In merito, ognuno di noi ha le proprie idee, per lo più vaghe, tinte di misticismo o di ossessività, derivanti da informazioni degeneri sulla pratica scientifica oggettiva, da Galilei a Einstein. Siamo in generale poco disposti a credere che l'infinito riguardi anche la pratica analitica della soggettività. L'analista diffida dell'infinito per buone ragioni. Infatti, ne conosce la versione ossessiva del dubbio inconcludente, per non parlare della versione religiosa del sentimento oceanico. Rispettando le doverose diffidenze nei confronti degli pseudoconcetti, procedo nell'analisi, che mi porterà a costruire il concetto di infinito. Infatti, la costruzione – nel senso freudiano – costituisce il *pendant* della conoscenza. Con in più un tratto pulsionale caratterizzante tutta la costruzione, che solo la psicanalisi isola chiaramente. Si tratta della sublimazione, intesa come creazione (o montaggio dell'oggetto pulsionale) *ex nihilo*. L'infinito definito è la tipica creazione *ex nihilo* del soggetto della scienza. Essa porta con sé quel tratto di soggettività, ignoto ai classici e ai medievali, che Freud chiamerà desiderio inconscio.

L'infinito è una nozione chiara. È intuitivamente evidente a ciascuno, anche a chi non è poeta come Baudelaire. Insomma, all'intuizione temporale del soggetto della scienza è chiaro che l'infinito è il “sempre” diverso, il “sempre” nuovo, 82 il “sempre” altro e, aggiungo, il “sempre” parzialmente definito. Tradizionalmente dovrei aggiungere che l'infinito è il “sempre” più grande. Così Kant definisce l'infinito nella *Prima critica*: “Il vero (trascendentale) concetto dell'infinità è che la sintesi successiva dell'unità nella misurazione di un *quantum* non può mai essere compiuta. Esso contiene un numero (di unità data) che è maggiore di ogni numero”.¹⁰⁰ Non insisto sull'aspetto quantitativo dell'infinito per due ragioni. Innanzi tutto, perché l'analisi non usa topologie metriche ma qualitative, e, in secondo luogo, perché il riferimento quantitativo allo smisuratamente grande veicola connotazioni religiose di immensità (“il sentimento oceanico”), già stigmatizzate da Freud in *Il disagio della civiltà*, rispondendo a Romain Rolland.¹⁰¹

Chi, invece, non ha l'intuizione elementare dell'infinito come sempre nuovo? Il soggetto della filosofia, per il quale l'infinito è l'eterno ritorno dell'uguale, addirittura dell'identico. Il soggetto della filosofia ha poche speranze di cogliere la novità del soggetto della scienza. Anche quando si dedica appassionatamente a difendere la psicanalisi dal falso revisionismo di destra, come Adorno e

⁹⁹ Utilizziamo la terminologia proposta da Lacan nel *Tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata* (J. Lacan, *Ecrits*, cit.). Il “tempo per vedere” corrisponde all'inizializzazione del nastro, il “tempo per comprendere” al tempo effettivo di calcolo e il “tempo per concludere”, o tempo della certezza, al tempo di arresto della macchina. Meno di dieci anni separano la proposta di Turing (1937) di meccanizzare il calcolo dall'analisi di Lacan. Nel 1936 Lacan proponeva il suo stadio dello specchio al XIV congresso internazionale psicanalitico di Marienbad.

¹⁰⁰ I. Kant, *Critica della Ragion pura* (1781), trad. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1977, p. 358.

¹⁰¹ S. Freud, “Il disagio nella civiltà” (1929), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XIV, Fischer, Frankfurt a.M 1999, p. 421-422. Ciò che strutturalmente “è a disagio” nel sistema concettuale della civiltà è proprio la nozione di infinito, inteso come sempre nuovo e sempre diverso. L'infinito non è conservativo e potenzialmente destabilizza l'ordine civile. È un oggetto che crea disagio. Di fronte all'oggetto infinito la pulsione deve rinunciare alla soddisfazione finita e immediata e rimandare la propria *Befriedigung sine die*. La teoria freudiana del disagio nella civiltà, dovuto alla rinuncia (*Verzicht*) pulsionale, consegue allo statuto di infinità dell'oggetto.

Marcuse contro il revisionismo psicanalitico di Fromm and Co. condotto in nome della scientificità, il soggetto trascendentale della filosofia non può afferrare il nocciolo dell'esperienza analitica. Che è l'esperienza del desiderio indotto nel soggetto da un oggetto che si ripresenta in modo "sempre" nuovo e diverso. Non saprei indicare al soggetto della filosofia altra cura preliminare, prima di iniziare un'analisi, che leggere la *Ripresa*, dove Kierkegaard illustra la contraddizione della nozione filosofica di ripetizione dell'identico che, se si ripete, non è più identico a se stesso.

L'infinito è l'alterità stessa, direbbe Lacan. Che non ha ⁸³ mai messo esplicitamente a tema la nozione di infinito, se non in modo improprio attraverso considerazioni pseudomatematiche sulle frazioni continue¹⁰² o certe scritture di infinite parentesi incassate le une nelle altre.¹⁰³ Tuttavia, le mie considerazioni sull'oggetto infinito derivano direttamente dalla concezione lacaniana dell'oggetto causa del desiderio come plusgodere. Godimento in più, godere sempre di più, *jouissance* sempre più grande, come quella sostitutiva dell'inibizione, del sintomo o dell'angoscia, ecco dove in Lacan gioca l'infinito nella forma tradizionale greca del sempre più grande o dell'indefinitamente prolungabile al di là di ogni termine prefissato.¹⁰⁴

Più precisamente affermo che in psicanalisi si danno almeno due classi di infiniti. Da una parte ci sono gli infiniti attuali, come l'infinito dei numeri interi, definito attraverso l'operatore "più uno", che a partire da zero costruisce numeri sempre diversi ("sempre nuovi"), o l'infinito dei punti di un segmento, disegnato con un tratto di penna. Sono gli infiniti "oggettuali". Essi possono essere considerati modelli dell'oggetto del desiderio: seno, feci, voce, sguardo, niente, analista. Dall'altra parte esistono gli infiniti non definibili, perché la loro definizione porta a contraddizione. Sono gli infiniti "grandi". Essi formano l'universo simbolico del soggetto, là dove si configurano, almeno provvisoriamente la legge, la verità, il sapere del soggetto. Esempi di tali infiniti sono l'inconscio stesso, il linguaggio, l'alterità come dissimilarità, o Grande Altro, contrapposta alla similarità narcisistica, il femminile, il gioco, il paterno. In linguaggio matematico tali infiniti corrispondono alle classi proprie di Von Neumann, che non appartengono ad altre classi e, quindi, non si possono ridurre a unità elementari, appartenenti a classi già date. Sono gli infiniti "non tutti" di Lacan, che sarebbe più appropriato ⁸⁴ chiamare "non uni", se non disponessimo già di una terminologia migliore ("classi proprie").

Il passaggio da una classe di infiniti all'altra comporta un indebolimento esistenziale, analogo a quello necessario per passare dal finito all'infinito. Le molteplicità finite esistono "di più" delle infinite attuali, perché le finite si possono dare effettivamente per enumerazione, per esempio contandole sulle dita o facendo l'appello di ogni individuo elementare. Invece, le molteplicità infinite si possono definire implicitamente mediante assiomi o proprietà che devono essere soddisfatte dagli individui elementari. Per loro il giudizio di esistenza dipende dal giudizio di qualità, direbbe Freud nel saggio sulla *Negazione*. Esistono se il giudizio di qualità risulta soddisfatto. In questo senso la loro esistenza possiede un livello di certezza ed evidenza "minore". A loro volta le infinità proprie esistono ancora meno delle attuali, perché si possono definire solo contraddittoriamente. Dalla logica aristotelica si sa che contraddizione equivale a inesistenza. Le classi proprie esistono pochissimo, proprio perché appena definite da una qualità, svaniscono nella contraddizione. In questo senso Lacan può dire che *La donna non esiste*. Non esiste come non esiste l'insieme di tutti gli insiemi, la cui esistenza implica una contraddizione. L'oggetto causa del desiderio è un infinito che esiste "leggermente", poco di più dell'inconscio che lo ospita.

¹⁰² Cfr. J. Lacan, *L'identificazione* (seminario inedito) e J. Lacan, *L'inverso della psicanalisi* (1969-70), Seuil, Paris 1991, p. 182 ssg., dove Lacan sviluppa come frazione continua infinita la soluzione dell'equazione $a(a+1)=1$, interpretata impropriamente come relazione dove l'oggetto a "più uno" diventa "uno".

¹⁰³ $1+(1+(1+(1+(\dots))))$ in J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, Paris 1973, p. 205. $S_1(S_1(S_1(S_1 \rightarrow S_2)))$ in J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX, Encore* (1972-73), Seuil, Paris 1975, p. 130.

¹⁰⁴ Cfr. il secondo assioma degli *Elementi* di Euclide: "Una retta terminata si può prolungare continuamente in linea retta".

Più del contenuto mi importa che non vi sfugga l'aspetto formale del discorso. L'infinito definito, insomma, non è definito *a priori* una volta per sempre. Dopo il lavoro di Cantor sui numeri transfiniti – al plurale – cioè sui numeri al di là dei numeri interi, o finiti, sappiamo che l'infinito non si può definire come uno né lo si può porre su qualche altare come oggetto di contemplazione religiosa. L'infinito è una nozione ⁸⁵ mobile, *in fieri*, che si può cogliere sempre e solo parzialmente. Come il sempre nuovo, che non può essere già dato tutto, perché allora non ci sarebbero più novità da aspettarsi da lui, anche l'infinito è sempre solo parzialmente dato in intensione, anche quando in estensione non manca di nessun elemento. Vorrei che non vi lasciaste sfuggire la dipendenza della nozione di infinito dal *modus supponens*. Tale *modus* opera retroattivamente. Giustifica il vecchio per aggiunta continua del nuovo. Il nuovo non conferma il vecchio al cento per cento. Lo rende solo più probabile, al di là o al di qua della soglia di incertezza massima (50% vero, 50% falso). Poiché c'è del nuovo, il vecchio viene accettato e usato come ipotesi di lavoro che può produrre altre novità ancora differenti dall'attuale. Il principio freudiano di fecondità pone la verità del vecchio nella possibilità del suo uso congetturale per generare il nuovo. A questo punto basta porre al posto di "vecchio" "infinito" per ottenere una "definizione" sempre parziale e sempre incompleta – come deve essere per non essere contraddittoria – della nozione di infinito.¹⁰⁵

Distinguere gli infiniti. Pars destruens

La nozione di infinito come sempre nuovo o sempre più grande (come analista preferisco la prima versione alla seconda), è chiara ma non distinta. Il compito di renderla distinta non è facile. Il lavoro della distinzione – *distingue frequenter et numquam errabis*, dicevano i medievali errando – è il lavoro che si richiede ai professori. I quali, nel caso, devono accuratamente distinguere l'infinito da parecchie cose. Cominciando dal tutto. Il professor Leibniz non ammette confusioni in merito. Nel cap. XVII dei *Nuovi saggi sull'intelletto* ⁸⁶ umano, premesso che "l'origine dell'idea di infinito è la stessa di quella delle verità necessarie"¹⁰⁶ e come tale si trova nel soggetto prima di ogni conoscenza, Leibniz precisa che "un infinito non potrebbe costituire un vero tutto",¹⁰⁷ giustamente perché dell'infinito è disponibile solo una nozione parziale, come ormai ripetutamente affermato. Gli antichi greci disponevano solo del tratto iniziale finito dell'infinito, i moderni solo di assiomatizzazioni incomplete, seppure coerenti. Inoltre, Leibniz mette in guardia dall'errore, in cui cadrebbero secondo lui più facilmente i matematici, "di figurarsi uno spazio assoluto, che sia cioè un tutto infinito, composto di parti: un tale spazio è inesistente; è una nozione implicante contraddizione; e tutti questi infiniti, e i loro opposti infinitesimi, non hanno corso se non nei calcoli dei geometri, come in algebra le radici immaginarie". Per la verità la mentalità giuridico-religiosa lo porta a concepire che "l'infinito vero non è già una modificazione, sibbene è l'assoluto, laddove, proprio quando si passa alle modificazioni, si pongono limiti e si dà luogo al finito. [...] L'infinito vero e proprio non è se non nell'assoluto, che è anteriore a ogni composizione, e non è formato dall'addizione delle parti".¹⁰⁸

Ma il soggetto della scienza taglia corto con le *Schwärmereien*. L'infinito moderno non è l'assoluto, come vorrebbero farci credere i teologi e i filosofi a loro asserviti. Non lo è perché non è assoluta la sua ricostruzione epistemica. Dell'infinito possediamo sempre e solo un modello tra i

¹⁰⁵ La concezione dell'infinito come "vecchio" (o meglio "sempre più vecchio reso tale dall'emergere del sempre più nuovo") è antropomorfa. Tuttavia è un'interpretazione analitica convincente dell'orrore dell'infinito che attanaglia tutte le culture. L'infinito sarebbe una metafora della morte.

¹⁰⁶ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (1705 postumi), trad. E. Cecchi, Laterza, Bari 1988, p. 133. L'identificazione leibniziana dell'infinito con il necessario è il necessario indebolimento per passare dall'infinito medievale, uno e singolare, agli infiniti moderni, plurali. Infatti, oggi si conoscono diversi sistemi assiomatici con differenti operatori modali "necessario" come si conoscono diversi modelli di infinito.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Ivi, p. 131.

tanti possibili, ossia una presentazione parziale, che non coincide mai con la struttura stessa. La tesi dell'ultimo Lacan “c'è un sapere nel reale”¹⁰⁹ – prima che pensatore Lacan era maestro e privilegiava slogan facilmente trasmissibili nell'insegnamento – vuol dire, tra l'altro, che il sapere è immerso nel reale e non lo può contenere alcun libro, né sacro né profano⁸⁷ o enciclopedico. La struttura, in particolare la struttura dell'oggetto infinito, non può essere “concepita” (da *cum capio*, prendo con), neppure “rappresentata” da un concetto o da un'idea pensata o scritta, ma solo “presentata” da modelli parziali, ossia da modelli che conservano e presentano allo sguardo della mente alcune relazioni vere nella struttura, ma non tutte.

Dopo il tutto e l'assoluto, l'infinito va distinto dall'uno. Tutto lo sforzo del pensiero monoteistico medievale fu di definire l'infinito classico, che era *apeiron*, cioè non definito, entro limiti concettuali prefissati. L'operazione medievale fu drastica. Determinò l'infinito nella misura massima possibile, coartandolo nell'uno. L'infinito dei secoli bui era l'uno di Anselmo: “ciò di cui non si può pensare il più grande”. Certo, il dio ontologico di Anselmo è un elemento massimale: se c'è qualcosa più grande di lui, coincide con lui. Ma nulla garantisce che, se esiste, l'elemento massimale sia unico. I punti della circonferenza sono a distanza massimale rispetto al centro del cerchio, ma non formano una classe di un solo elemento. Prima di morire, Gödel dimostrò la non categoricità dell'elemento massimale anselmino, che si distribuisce in classi piuttosto ampie di elementi in funzione delle topologie delle proprietà prese in considerazione.¹¹⁰ Dio, se esiste, è una legione. Per di più si tratta di moltitudine che esiste poco, perché non si può numerare né definire con una proprietà “semplice”. È chiaro che, se l'infinito non è uno, se addirittura è infinito, e se l'infinito non è in qualche modo unificabile concettualmente, il progetto di conoscerlo per adeguamento dell'intelletto finito si rivela impraticabile già in partenza. Meno arduo il programma più modesto di costruirne modelli parziali.

Aggiungo, perché interessa l'analista freudiano, l'ultima⁸⁸ distinzione. L'infinito non è neanche l'infinita ripetizione del finito o dell'identico. 1,2,3; 1,2,3; ... il ritmo musicale del valzer, in genere qualunque ritmo musicale indefinitamente ripetuto, non è l'infinito, ma solo un suo suggestivo modello. Perché suggestivo? Perché il soggetto, essendo finito, è “condannato” a sperimentare soggettivamente (*erleben*) l'infinito come ripetizione dell'uguale, in musica come in analisi. Ho già affermato che l'infinito non è l'eterno ritorno dell'uguale. La teoria degli insiemi, che nasce come strumento matematico per trattare l'infinito, non ammette ripetizioni. L'infinita ripetizione 1, 2, 3, 1, 2, 3, ... corrisponde semplicemente all'insieme finito {1,2,3}.

Ma allora perché Freud parla di *Wiederholungszwang*, coazione a ripetere? Sono in grado solo di fare congetture esegetiche. Come già detto, Freud non fa uso proprio della nozione di infinito, eccetto la volta citata del “compito infinito”. La ragione verosimile è che Freud non disponeva degli strumenti necessari per trattare la nozione di infinito in modo pertinente (ossia non classico e non teologico). Tuttavia, come analista, aveva esperienza dell'oggetto del desiderio. Sapeva che la pulsione è solo saldata ad esso e si sposta da un oggetto all'altro, combinando un oggetto con l'altro. Sapeva che esistono gli oggetti dell'odio e dell'amore. Sapeva che l'oggetto non si può definire. In altri termini sapeva che l'oggetto è infinito, ossia che in un certo senso l'oggetto è mortale per il soggetto, il quale nella sua infinitezza “naufraga”, come canta il poeta.

*Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
E questa siepe, che da tanta parte
Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interinati⁸⁹
Spazi di là da quella, e sovrumani
Silenzi, e profondissima quiete*

¹⁰⁹ J. Lacan, “Note italiane” (1974), in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 308. Cfr. Anche *Seminario RSI* (non pubblicato), seduta del 18 febbraio 1975.

¹¹⁰ Per una presentazione elementare della prova di Gödel cfr. P. Odifreddi, *Il Vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino 1999, p. 144.

*Io nel pensier mi fingo; ove per poco
 Il cor non si spaura. E come il vento
 Odo stormir tra queste piante, io quello
 Infinito silenzio a questa voce
 Vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
 E le morte stagioni, e la presente
 E viva, e il suon di lei. Così tra questa
 Immensità s'annega il pensier mio:
 E il naufragar m'è dolce in questo mare.*¹¹¹

Leopardi spiega Freud? No, il poeta e l'analista sanno, senza sapere bene, qualcosa della soggettività, di cui l'inafferrabilità dell'oggetto è un tratto costitutivo. Dire che l'oggetto è infinito è solo un modo meno antropomorfo per dire la stessa esperienza di inadeguatezza del soggetto rispetto all'oggetto, senza cadere nel sentimento oceanico e senza ricorrere all'eterna ripetizione dell'identico. Se posso correggere Freud – e come freudiano devo correggere Freud, pena essere suo ripetitore sterile – aggiungo che la ripetizione dell'identico è la forma patologica dell'infinito, così intesa dal soggetto prima dell'analisi. Dopo l'analisi si instaura la forma “sana” di infinito, inteso come sempre nuovo e non più ripetitivo. La piccola correzione da apportare a Freud è che l'analisi è la cura dell'infinito, non una psicoterapia del finito. Detto in termini metapsicologici: l'analisi costruisce l'infinito dell'oggetto del desiderio. Reintroduce il sempre diverso al posto della fissazione al sempre uguale.

In termini matematici la spiegazione è semplice. L'eterna ripetizione dell'identico non è l'infinito. $0.142857142857\dots$, dove il periodo (142857) si ripete indefinitamente, è un numero pseudoinfinito. Infatti, lo si può esprimere in forma razionale ⁹⁰ come $1/7$, che è ben una rappresentazione finita. Invece, $3.1415926535897932384626433832795028841972\dots$ è un numero infinito, più propriamente detto reale (noto come π greco), che non presenta ripetizioni regolari prevedibili (almeno nei primi miliardi di cifre dell'espansione decimale, calcolate con il metodo di Ramanujan). Allora come si spiega l'invenzione freudo-nietzscheana dell'eterna ripetizione dell'identico? Facile. Il soggetto è finito. L'oggetto del desiderio è infinito. Dell'oggetto il soggetto sperimenta solo una parte finita, quella che può contenere nella propria finitezza. Questa, in gara con l'infinito, non può che ripetersi all'infinito sempre uguale a se stessa;¹¹² l'altra, il resto infinito, rimane inconscio, addirittura protorimosso, destinato a non affiorare mai alla coscienza.

*Distinguere gli infiniti. Pars construens*¹¹³

Fin qui si è trattato di un lavoro negativo, limitato ad affermare quel che l'infinito non è. Il lavoro epistemico positivo, mirante ad affermare, seppure parzialmente, quel che l'infinito è, è lungo e faticoso. La lettura di questa sezione può essere omessa in prima battuta, essendo più tecnica delle precedenti.

È inevitabile un *trip* attraverso la teoria degli insiemi, per cogliere nel passaggio dalla teoria ingenua ⁹¹ degli insiemi all'assiomatica l'essenziale della costruzione moderna dell'infinito. Si

¹¹¹ L'uomo antico pensava con la propria anima, l'uomo moderno pensa con il proprio oggetto, fa acutamente osservare Lacan nel Seminario XI (seduta del 12 febbraio 1964). Se l'oggetto è l'infinito, i pensieri producono afanisi della soggettività.

¹¹² La ripetizione è una cattiva imitazione dell'infinito. È un suo modello “basso”. Il finito simula o presenta la struttura dell'infinito, ripetendosi sempre uguale, ma in realtà lasciandosi sfuggire il meglio dell'infinito, cioè il sempre diverso. La coazione a ripetere degrada l'infinità dell'oggetto del desiderio alla finitezza. Per esempio, la ripetizione degli stessi gesti dell'ossessivo “abbassa” lo sguardo dell'altro a quello del capoufficio (il Super-Io), che controlla la conformità del gesto all'ideale. La ripetizione dell'uguale è una negazione dell'infinito.

¹¹³ Aggiunta dopo la conferenza.

capirà perché oggi, in epoca scientifica, l'ingenuità non sia più consentita. Soprattutto l'ingenuità somma: credere che esista la conoscenza oggettiva di quel che c'è. Magari la conoscenza aristotelica, cioè attraverso le cause.¹¹⁴

I principi fondamentali su cui si basa la teoria ingenua degli insiemi sono due: il principio di estensione e il principio di comprensione. Il primo, risalente a Leibniz, stabilisce che un insieme è completamente determinato dai propri elementi. Da qui il corollario dell'eguaglianza estensionale di due insiemi, che risultano uguali se gli elementi dell'uno sono anche elementi dell'altro, cioè se hanno gli stessi elementi. Il principio mette in evidenza la difficoltà logica di operare con l'infinito. Per determinare un insieme infinito bisogna porre un numero infinito di condizioni, una per ciascun elemento. Come è possibile, se ogni scrittura termina dopo un numero finito di passi e ogni testo è finito? La risposta dell'antichità è nota. È una risposta rinunciataria: è impossibile definire l'infinito, che rimane indefinito. Anche la risposta medievale è messa agli atti. È una risposta riduttiva: l'infinito medievale si definisce da sé come l'uno assoluto, che precede il tutto. La risposta moderna è intermedia tra lo zero e l'uno, cioè tra il tutto e il nulla. Infatti, è una risposta parziale. Per analizzarla bisogna passare attraverso il secondo principio: quello di comprensione, e le sue infelici conseguenze.

Il principio di comprensione è di stampo idealista. Esso stabilisce che in corrispondenza di ogni proprietà esiste un unico insieme, costituito da tutti e soli gli oggetti che soddisfano la data proprietà. In filigrana si legge la tesi fondamentale dell'hegelismo: il reale è razionale, il razionale è reale. In realtà, quello di comprensione è una petizione di principio. Infatti, cosa garantisce che per ogni proprietà esista uno e un solo insieme? Potrebbe esserne più di uno o non esserne nessuno. Le cose potrebbero andare come per l'assioma della parallela per un punto a una retta data, che può essere unica, nella geometria euclidea, molteplice, nella geometria iperbolica, o non esistere, nella geometria ellittica. La petizione di principio ha prodotto una serie di antinomie. Si va dalle antinomie⁹² cardinali (della classe totale) a quelle ordinali (dell'ordinamento di tutti gli ordini), dalle logiche (della definibilità di tutti i reali) alle semantiche (dell'autoriferimento). Non entreremo nella loro analisi perché tutte, poco o tanto, ripropongono la stessa fallacia, che confonde l'infinito con il tutto e il tutto con l'uno.

La reazione di evitamento delle antinomie si chiama metodo assiomatico. È il metodo, con cui Euclide organizzò l'enciclopedia matematica dell'antichità. Tale metodo fu investito di poteri fondazionali da Frege, che attorno ad esso imbastì la sua ideografia – una formalizzazione della sintassi logica – primo passo per la ricostruzione logica di tutta la matematica. Hilbert perfezionò Euclide e propose la fondazione assiomatica di tutta la matematica. Il programma di Hilbert aveva ascendenze leibniziane. Per quanto riguarda la teoria degli insiemi, esso tentava di limitare il principio di comprensione mediante assiomi opportuni, catturando i teoremi buoni ed evitando i cattivi, le antinomie. Delle tante soluzioni assiomatiche ci piace ricordare la più semplice, perché finitaria, quella di von Neumann, che distingue tra classi proprie, che *non* sono elementi di classi, e gli insiemi che sono elementi di classi. Le prime sono “non une” o “non tutte”, i secondi sono “uni” e “universali”. Per le classi proprie non vale il principio di comprensione, nel senso che non esiste la proprietà di cui sono l'estensione; per gli insiemi, invece, vale tale principio nel senso che ogni insieme è “unificato” dalla propria proprietà caratteristica. Le classi proprie, perciò, sono molteplicità molto grandi, non riassumibili nell'uno, in modo che ciascuna di loro diventi un elemento di altre classi. Si dice anche le classi proprie non sono argomenti di predicati o che sono imprevedibili (*argumentunfähig*, secondo von Neumann¹¹⁵). Per le classi proprie vale il detto laciano che *non esiste*⁹³ *l'Altro dell'Altro*, cioè non esiste la metaclasse che sia la classe di

¹¹⁴ Quotidianamente osserviamo che l'ingenuità cognitiva è difficile da dismettere. Infatti, la tecnologia, che è la conoscenza pratica attraverso le cause, apparentemente scientifica, realmente a servizio del padrone, carpisce la buona fede dell'ingenuo attraverso le specializzazioni ideologiche, che sono la *longa manus* del potere sull'intelletto umano. Prime fra tutte: diritto, medicina, ingegneria.

¹¹⁵ Per una traduzione parziale della proposta di Von Neumann cfr. J. von Neumann, *Un'assiomatizzazione della teoria degli insiemi*, “aut aut”, 280-281, 1997, 107.

appartenenza. Per contro gli insiemi sono totalità, nel senso kantiano del termine, in quanto possono essere considerate come elementi, dotati di una loro specifica unità, di altre classi. La distinzione è recepita da Bourbaki,¹¹⁶ il quale distingue tra relazioni collettivizzanti, come “essere un numero intero”, che definiscono insiemi (di elementi che godono della data proprietà), e relazioni non collettivizzanti, come “essere un insieme”, che non definiscono un insieme.

Per quanto riguarda lo statuto dell’infinito la lezione delle antinomie, che porta alla destituzione del principio di comprensione come principio di validità generale, è semplice. Poiché la comprensione non vale sempre e comunque, l’infinito non può essere definito in modo aprioristico e comprensivo. L’infinito può solo essere costruito *a posteriori*, partendo da assiomi *ad hoc* che garantiscano l’esistenza di un infinito di base, da cui per operazioni successive, per esempio passando dall’insieme all’insieme delle parti, si costruiscono infiniti di ordine superiore. Fuori portata resta l’infinito “troppo grande” delle classi proprie che risulta definitivamente non definibile, ma non indefinito. Le classi proprie sono più grandi dell’indefinito classico e più impensabili dell’assoluto medievale. Con il loro avvento si può ben dire che “Dio è morto”.

Gita nel Bourbakistan

Dovendo entrare in maggior dettaglio, il riferimento che ci sembra più vicino all’analisi è l’assiomatizzazione della teoria degli insiemi proposta da Bourbaki. Il quale parte da quattro assiomi. Preciso che tali assiomi, lungi dall’essere i presupposti inanalizzati del discorso, tanto meno i suoi fondamenti assoluti, funzionano da bandierine che su una carta geografica⁹⁴ segnalano territori “pericolosi” o “minati”. Il pericolo è di conferire loro un’estensione semantica tanto ampia da essere contraddittoria. La rana – raccontava Esopo – non può gonfiarsi fino a diventare grande come il bue. Scoppia prima. L’assiomatizzazione consente di fare teoria, lasciando in sospeso o mettendo tra parentesi il problema del senso. La pratica, inaugurata dal dubbio cartesiano, ripresa da Husserl con la sua *epoché* (*Einklammerung*, messa tra parentesi, o *Ausschaltung*, messa in folle), trova nel metodo assiomatico di Euclide-Frege-Hilbert l’applicazione più fertile. Il metodo assiomatico è sintattico. Sospende la semantica. Dubita del senso. Si affida solo a regole di scrittura e a presupposti esplicitamente formulati. In regime di incertezza, esplorando territori nuovi, offre massime garanzie di attendibilità e trasmissibilità dei risultati. L’assioma, allora, lungi dall’essere il fondamento, è il preciso punto di ignoranza su cui il sapere fa leva per produrre teoria.

Il primo assioma è di estensionalità. Dopo Cartesio, che ha introdotto la *res extensa*, non si può fare a meno di un’assioma che indichi alla *res cogitans* come orientarsi nell’*extensa*. L’assioma di estensionalità consente di giudicare se due porzioni di *res extensa* sono uguali o diverse. Dal punto di vista estensionale due classi sono equivalenti (o equiestese) se ogni elemento dell’una è anche elemento dell’altra. In generale, la classe A è inclusa nella classe B, se ogni elemento di A è anche elemento di B. Come si vede, nel giudizio estensionale non si fa riferimento alle proprietà caratteristiche delle classi, cioè non si fa ricorso a considerazioni intensionali. Oggi, si fa anche una teoria degli insiemi non estensionale, o intensionale. Lacan sembrava privilegiare l’intensione sull’estensione, in quanto più vicina al registro soggettivo. Non seguirò il maestro su una strada, che mi sembra ancora avvolta nelle⁹⁵ nebbie dell’ideologia idealistica. Storicamente l’approccio intensionale è più antico di quello estensionale. La differenza tra i due approcci – intensionale ed estensionale – risale al capovolgimento di senso del verbo “appartenere”. Per Aristotele una proprietà “appartiene” a un concetto, nel senso che gli “è pertinente” (*uparchein*). Nella moderna teoria degli insiemi un individuo o un elemento “appartengono” a una proprietà caratteristica o la estendono, nel senso che sono un elemento tra i tanti che godono di quella proprietà. La disputa medievale sull’esistenza degli universali, che non affronterò in questa sede, ebbe una non piccola parte nel promuovere la transizione dal modo di pensare intensionale (prescientifico) a quello estensionale (scientifico). Di seguito, mi limito a utilizzare la distinzione intensione/estensione, che

¹¹⁶ N. Bourbaki, *Elements des mathématiques. Théorie des ensembles*, Hermann, Paris 1970, II.4.

risale a Galilei e fu ripresa da Kant, per precisare la deficienza intensionale, o concettuale, delle varie assiomatizzazioni dell'infinito, anche quando risultino estensionalmente complete.

Il secondo assioma riguarda la coppia. L'analista sa bene che il due, per esempio nel rapporto sessuale, è un numero problematico. Il matematico evita gran parte dei problemi, ponendo assiomaticamente che, "se x e y sono oggetti della teoria, allora esiste un insieme i cui soli elementi sono x e y ". Dall'assioma della coppia, ponendo due oggetti uguali ($x=y$), si deduce l'esistenza dell'insieme di un solo elemento o singoletto. L'assioma della coppia si estende ad altri assiomi di rilevanza pratica, come gli schemi di riunione e selezione. Già così si può costruire una teoria degli insiemi che prevede l'insieme vuoto (o insieme senza elementi, che risulta unico in base all'estensionalità) e l'insieme complementare di un insieme, formato dagli elementi che non appartengono all'insieme.

Dal due all'infinito il passo è breve. In linea con gran parte della tradizione di pensiero occidentale Bourbaki definisce ⁹⁶ nominalmente un insieme infinito come non finito. Per garantirsi che la definizione non sia vuota ricorre all'assioma dell'infinito, che garantisce l'esistenza di almeno un insieme infinito. Con un pizzico di ironia, tipica del matematico, Bourbaki riferisce che tuttora non si sa con certezza se l'assioma dell'infinito si possa dedurre dagli altri, anche se è ragionevole supporre (*presumer*, ancora *modus supponens*) che sia indipendente.

La questione dell'infinito è regolata in modo analogo, seppure meno spiccio, da altre assiomatizzazioni. Zermelo e Fraenkel sono molto prudenti e costruiscono l'insieme infinito per ricorrenza. Partono dall'insieme vuoto, che esiste ed è unico, come già si sa, e costruiscono passo passo l'insieme infinito, aggiungendo di volta in volta all'insieme già costruito un nuovo elemento: l'insieme stesso considerato come singoletto. Il risultato è un insieme formato dai seguenti elementi: \emptyset , $\{\emptyset\}$, $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$,... Le parentesi terminali destre "contano" i numeri naturali.

Più intuitivamente Von Neumann introduce l'infinito attraverso considerazioni ordinali. Egli definisce l'ordinamento degli insiemi per inclusione: x è strettamente incluso in y , se tutti gli elementi di x sono elementi di y , ma non viceversa. Insomma, y presenta elementi "nuovi" rispetto a x . L'assioma dell'infinito di Von Neumann ammette l'esistenza di un insieme di insiemi tale che, se un insieme appartiene ad esso, allora esiste un sovrainsieme pure appartenente ad esso, che lo contiene strettamente. Intuitivamente, l'assioma di Von Neumann formalizza la nozione classica di insieme infinito come "sempre più grande" o al di là di ogni limite (*peras*). Nell'insieme di insiemi di Von Neumann, comunque si scelga un insieme, esiste un insieme "più grande" che lo contiene. Un esempio di insieme soddisfacente a tale assioma è quello ⁹⁷ degli insiemi finiti di numeri interi, di cui ce n'è di sempre di più grandi e, quindi, di sempre diversi. Dal nostro punto di vista l'assioma di Von Neumann formalizza, rendendola distinta dalle altre vicine, la nozione già chiara di "sempre nuovo". Il pregio di questo assioma è di essere "minimale". Definisce sì un insieme infinito, ma non tanto grande da essere onniinclusivo e, quindi, contraddittorio. Garantisce l'esistenza di un infinito "piccolo", pur essendo abbastanza grande da ospitare "il sempre nuovo".

In alternativa alla definizione assiomatica di Von Neumann ricordiamo la distinzione di Dedekind, perché è alla radice di tutte le diffidenze, come di tutti i ragionamenti paradossali intorno all'infinito, da Galilei in poi. Per Dedekind un insieme è infinito se può essere messo in corrispondenza uno a uno con una sua parte propria. È finito se ogni sua parte è inferiore al tutto.¹¹⁷ L'insieme dei quadrati è in corrispondenza biunivoca con l'insieme degli interi, come sapeva già Galilei. Perciò l'insieme degli interi è infinito. Invece, l'insieme dei primi dieci numeri è finito perché non può essere messo in corrispondenza biunivoca con un suo sottoinsieme con un numero inferiore di elementi.

Con l'insieme degli insiemi si arriva all'ultimo assioma bourbakista, o dell'insieme potenza. Grazie ad esso, dato un insieme, l'insieme dei suoi sottoinsiemi esiste. L'assioma della potenza serve a costruire infiniti sempre più grandi, partendo da un infinito dato, per esempio l'infinito dei

¹¹⁷ Chi invoca questo "principio" logico, in realtà presuppone la finitezza dell'universo del discorso.

numeri interi. Nel caso, tutti i sottoinsiemi dei numeri interi formano un infinito più che numerabile: l'infinito del continuo, o dei numeri reali, corrispondente all'insieme dei punti della retta.

Ce n'è abbastanza da rendere distinta la nozione di infinito? Mi sembra di sì. L'ultima osservazione che mi preme fare in proposito è che gli stessi argomenti che rendono la nozione ⁹⁸ di infinito distinta la rendono anche plurale. Il risultato può sembrare paradossale ai cultori delle scienze umane. In matematica, come in analisi, non esiste un solo oggetto infinito, ma esiste una pluralità infinita di oggetti tanto estesa che tuttora non si sa come ordinare. La pluralità dell'infinito ha due ordini di conseguenze. Conseguenze teoriche: la scienza dell'infinito non ha fondamenti o, come dice Weber, è una scienza senza presupposti.¹¹⁸ Non esiste un principio di ragion sufficiente, così potente da regolare la conoscenza dell'infinito. Se esistesse, sarebbe autocontraddittorio. L'infinito è destinato a rimanere una creazione dal nulla del soggetto della scienza. Freud direbbe che l'infinito è una sublimazione. Il che non toglie che conservi un carattere pulsionale. Conseguenze pratiche: non essendo uno, non c'è scuola che possa insegnare il vero infinito, quello ortodosso. L'infinito non ha maestri e noi gioiamo di tale mancanza. Chi si propone come maestro di infinito (o di inconscio) è sicuramente un cattivo maestro.

“Ogni limite ha la sua pazienza”

Concludo il già lungo *détour* con due considerazioni limitative, avvertendo che la consapevolezza dell'esistenza di limiti insuperabili dal *logos* (a differenza dei limiti sempre superabili della classicità) è il tratto caratteristico del modo di teorizzare della modernità, in particolare di matematizzare. Esempi tipici sono i teoremi limitativi sintattico e semantico, rispettivamente di Gödel e Tarski, per teorie matematiche che riescono a esprimere la nozione di infinito in modo da ricostruire al loro interno almeno l'aritmetica della moltiplicazione.¹¹⁹ Arrivato a questo punto il filosofo ci chiede cosa c'entra la logica con l'aritmetica, ⁹⁹ il verbo con il numero. Il filosofo fa fatica a dimenticare Aristotele: la prevalenza della causa finale nella scienza della natura e la prevalenza della logica nella scienza dell'essere. Oggi le cose stanno diversamente. Il *logos* conosce la propria portata. Dimostra logicamente che nel numero c'è molto di più di quel che il *logos* “immagina” attraverso assiomi e deduzioni. Ci sono dei limiti al di là dei quali il *logos* non arriva. Al di là di quei limiti opera l'aritmetica. I Classici non conoscevano questi limiti, perché avevano dell'infinito una concezione indeterminata, cioè senza limiti o “grandiosa”. A partire da una concezione più “moderata” dell'infinito, i moderni scoprono la funzione logica del limite nella scienza. In sostanza i teoremi limitativi ci ricordano che, in presenza dell'infinito, optando per la coerenza, si incorre nella perdita di un po' di verità: innanzi tutto, sfugge alla presa del sapere la verità sulla verità dell'infinito. Nella teoria matematica vale come nella vita: *o la borsa o la vita*. Non puoi tenere insieme coerenza e completezza. Se vuoi vivere coerentemente l'infinito, devi accettare l'incompletezza della morale con cui l'affronti. In termini soggettivi il risultato si legge nel senso che l'etica dell'infinito non può essere *a priori*. Un discorso inconfutabile *a priori* può essere solo di logica o di contenuto ancora più scarso. Ad esso sfugge tutto ciò che attiene alla matematica o, a maggior ragione, all'etica.¹²⁰

I limiti epistemici – i limiti del sapere logico intorno al reale del numero – sono concettualmente cartesiani: c'è un limite alla chiarezza e uno alla distinzione. Per affrontarli cartesianamente, cioè con chiarezza e distinzione, non si dimentichi che essi sono effetti diretti, ma scoperti molto tardi,

¹¹⁸ M. Weber, *La scienza come professione/Wissenschaft als Beruf*, trad. P. Volonté, Rusconi, Milano 1997, p. 99.

¹¹⁹ In logica non valgono teoremi limitativi. La logica è completa (ogni affermazione vera è dimostrabile e solo le affermazioni vere sono dimostrabili), mentre l'aritmetica è incompleta (in ogni assiomatizzazione finita esistono affermazioni che sono vere ma non dimostrabili). Tanto basta a definire la struttura aritmetica come impossibile. A differenza del soggetto cartesiano, non è possibile fondarla in modo finito.

¹²⁰ Detto in altri termini, la logica si può fondare, la matematica e l'etica no.

dell'introduzione nel discorso della nozione moderna di infinito, che perciò per tanto tempo è rimasta ambigua. Il limite alla distinzione della nozione di infinito come “sempre nuovo” è dato dall'impossibilità di definire troppo strettamente (comprensivamente) ⁹⁹ l'infinito o come tutto o come uno. L'infinito può essere definito sempre e solo mediante sistemi o modelli parziali. La conseguenza della parzialità è sotto i nostri occhi. La nozione di infinito si pluralizza in una serie di infiniti diversi e non congruenti. A sua volta la serie non si unifica in un'unità superiore, essendo a sua volta essa stessa senza limiti. L'assenza di limiti all'infinito è testimoniata, in direzione delle classi, dalle classi proprie di Von Neumann e, in direzione degli insiemi, dagli insiemi inaccessibili di Grothendieck.

Il limite alla distinzione si chiama non categoricità. Con categoricità si intende una proprietà caratteristica delle strutture. Ci sono strutture categoriche e strutture non categoriche. Le categoriche sono strutture che possono essere presentate in un solo modo. Anche quando, eventualmente, le presentazioni differiscono, si tratta di differenze inessenziali che non toccano l'unicità essenziale della presentazione. Tutti i modelli della struttura categorica sono equivalenti o isomorfi.¹²¹ La categoricità implica che il *logos* cattura completamente la struttura, senza lasciarsi sfuggire nulla. Per contro, la non categoricità riguarda strutture che non possono essere rappresentate in un solo modo. Delle strutture non categoriche si danno presentazioni diverse in modo essenziale. Si tratta di presentazioni o modelli che non possono essere dimostrati equivalenti. In altri termini, nel caso della non categoricità, il *logos* non riesce a cogliere tutta la struttura e si limita a prospettarla in modi parziali e non sovrapponibili. In sostanza, il *logos* si dimostra più povero della struttura, se questa è non categorica.

La caratteristica della categoricità distingue nettamente, direi quasi traumaticamente, l'antichità dalla modernità. La matematica antica è categorica. Sostanzialmente la geometria euclidea, grazie all'assioma di continuità (formulato dopo ¹⁰¹ Euclide), è unica. Tutte le formulazioni che se ne possono dare sono equivalenti. Ciò significa che si riesce sempre e comunque a distinguere la matematica da altri discorsi. Invece, la matematica moderna, a cominciare dalla teoria degli insiemi, non è categorica. Significa che la matematica infinitaria contiene strutture delle quali si possono concepire modelli non equivalenti. “Una struttura, più presentazioni” è il motto della matematica moderna. Ogni presentazione della struttura, in particolare dell'infinito, non è specifica di essa. Infatti, esistono altre presentazioni che trattano altri aspetti della struttura, senza esaurirla completamente. Secondo Von Neumann la non categoricità dell'infinito è un argomento a favore dell'intuizionismo, cioè della matematica che, sospendendo il principio del terzo escluso, favorisce un approccio costruttivistico all'infinito.¹²² Chi viene da esperienze di analisi può concepire l'incompletezza e la non categoricità delle teorie infinitarie come equivalenti semantici delle proprietà della struttura inconscia, designate da Freud rispettivamente spostamento e condensazione. Grazie all'incompletezza la verità della teoria si trova spostata sempre fuori della teoria. Grazie alla non categoricità il sapere della teoria si ottiene per sovrapposizione di saperi parziali distinti. Il primo fenomeno si realizza nel prolungamento delle catene significanti (momento metonimico). Il secondo per sovrapposizione delle stesse (momento metaforico). Tanto basta a inquadrare la struttura inconscia in una prospettiva infinitaria.

¹²¹ La nozione di categoricità fu introdotta da Edward Huntington nel 1902 e ripresa da Oswald Veblen nel 1904, su suggerimento di John Dewey. (Cfr. P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra. La logica da Aristotele a Gödel*, Einaudi 2003, p. 268). In sostanza una teoria categorica descrive una sola realtà.

¹²² Ricordiamo in nota alcuni dettagli tecnici che corroborano l'amicizia tra intuizionismo e infinito, su cui sorvoliamo nel testo. La semantica adatta alla logica intuizionista è la semantica a infiniti stati epistemic (riflessiva e transitiva) proposta da Kripke nel 1965. La necessità della condizione fu già provata da Gödel nel 1933. Nel 1936 Jaskowski dimostrò che esiste un'algebra di Heyting a infiniti valori caratteristica della logica intuizionista. Tuttavia, Brouwer, come già Kronecker, non era amico personale degli infiniti superiori al numerabile. Per ulteriori dettagli cfr. P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra*, cit., p. 111-112.

Poca esistenza

Prima di arrivare alla conclusione pratica del discorso, riassumo il cammino teorico fatto. La mossa iniziale ci ha ¹⁰² riportata a Cartesio. Il ritorno a Cartesio consiste nello spostare l'accento della riflessione teorica dall'ontologia all'epistemologia, dall'essere al sapere. Il "transfert" teorico – non molto diverso dal transfert che si incontra nella clinica analitica – porta ad alcuni mutamenti del paesaggio culturale in cui si muove la modernità. La quale è più interessata alla scienza che alla conoscenza, più affascinata dall'oggetto che non c'è – ed è da costruire e da inventare *ex novo* nei modi della congettura – che dall'oggetto che c'è – ed è da riconoscere e omologare. La modernità è più appassionata al reale che alla realtà, si direbbe in termini lacaniani.

In quanto precede ho descritto la conseguenza teorica maggiore del viraggio alla forma di pensiero epistemologica: la capacità di pensare un oggetto nuovo, ignoto ai Classici e ai medievali, l'infinito. Di tale oggetto abbiamo messo in luce un tratto particolarmente interessante per l'analista. Di esso si riesce a fare solo una scienza parziale. Infatti, i modelli dell'infinito sono tanti: c'è quello numerabile, c'è quello continuo, ce ne sono addirittura infiniti, ma nessuno è categorico. Il *logos* non lo afferra tutto, l'infinito. Esso rimane in gran parte inconscio, direbbe l'analista, benché non sia ineffabile. E come oggetto inconscio produce nel soggetto un richiamo non del tutto decifrabile, che l'analista chiama desiderio.

C'è un tratto dell'oggetto infinito, che è opportuno mettere in luce prima di concludere sulla pratica soggettiva di tale oggetto, cioè l'etica. L'infinito esiste poco. Cosa significa quantizzare l'esistenza, parlando di gradi di esistenza maggiore o minore? Significa, innanzitutto uscire dal binarismo della logica classica. Nella logica classica l'esistenza è fortemente binaria. È tanto binaria quanto la contraddizione. Ciò che è contraddittorio tassativamente non esiste. Ciò che non è contraddittorio esiste, almeno in teoria. La logica epistemica è più sfumata. ¹⁰³ Ammette metà del discorso precedente: la contraddizione non esiste, ma la non contraddizione è sospesa. A partire dalla sospensione è, tuttavia, concepibile pensare una serie di gradi di esistenza. Si parte dall'esistenza minima, quella delle classi proprie, che diventano contraddittorie appena le si definisce. Si passa per l'esistenza intermedia degli insiemi infiniti, che possono essere definiti da una proprietà caratteristica. Si arriva all'esistenza massima degli insiemi finiti, che si possono contare sulle dita di una mano, magari con tante dita. Un po' sul serio e un po' per scherzo si può parlare di "esistenza" per designare il grado di esistenza.

La serietà della proposta è morale. Il soggetto della scienza, dovendo trattare il desiderio di un oggetto infinito, non può utilizzare un'etica categorica e tassativa, perché categorico e tassativo *non* è l'infinito. L'etica del soggetto della scienza sarà, allora debole: con tanta responsabilità e poca virtù. Sarà un'etica non deontologica o, come proponiamo nel prossimo e ultimo capitolo, consequenzialista o *a posteriori*.

L'etica della scienza

Per fissare le idee chiamo a darmi una mano due pensatori paradigmatici, uno per il soggetto della conoscenza, l'altro per il soggetto della scienza. Per il primo c'è solo l'imbarazzo della scelta. Tommaso andrebbe bene tanto quanto Kant (oltre alla forma giuridica del loro argomentare davanti al tribunale della ragione hanno molto di sostanziale in comune). Ne scelgo uno vicino a noi, il primo Wittgenstein, solo perché è un filosofo più epistemico che ontologico. La sua ossessione del problema della certezza ne fa un secondo Cartesio. Ciò non toglie che cominci a filosofare dal lato della conoscenza. Il ¹⁰⁴ suo *Trattato* esordisce proprio così, alzando il sipario sul mondo: "Il mondo è tutto ciò di cui è il caso" (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*). La recita che va in scena è l'adeguamento al mondo. Solo il secondo Wittgenstein cambierà gioco, abbandonando il cognitivismo e passando alla nozione di gioco linguistico (non definibile, essendo una classe propria).

Più ristretta la scelta dal lato del soggetto della scienza. Lasciando momentaneamente cadere la scelta forzata – Cartesio – rimandando la scelta nichilista – Nietzsche – resta... Freud. Con la sua metapsicologia orientata all'analisi del fantasma, alle lucciole prese per lanterne, Freud non produce conoscenza e adeguamento. Produce il *bla bla* analitico, spesso malcongegnato, al punto tale da potersi spacciare per psicoterapia. Mentre è pura e semplice filosofia, o meglio filosofia pura, vero amore per l'episteme. Freud non sapeva di essere filosofo. Poco male. Neanche i filosofi, neppure quelli che predicano la fine della filosofia, sanno che la psicanalisi è filosofia. La filosofia del finito ha esaurito le sue possibilità, che erano finite (Lacoue-Labarthe). Oggi siamo nella filosofia dell'infinito, che si chiama psicanalisi. Concludo con la tesi principale, cui è asservita tutta l'argomentazione precedente sull'infinito. La psicanalisi è filosofia pratica. È l'etica per il soggetto della modernità, cioè per il soggetto della scienza.

*

Per lo gnoseologo, in generale per l'ontologo, è chiaro. “È chiaro che l'etica è impronunciabile”.¹²³ È chiaro anche per noi soggetti della scienza: l'etica non può formularsi *a priori*. L'abbiamo affermato a proposito dei teoremi limitativi delle ¹⁰⁵ teorie sull'infinito. La precomprensione universale del tutto non esiste, perché il tutto è una classe propria. Chi non lo sapeva ancora, Kant, ha provato a mettere in piedi un'etica *a priori*. Lacan ha dimostrato che l'operazione kantiana produce l'etica della perversione o del Super-Io. Pur partendo con le migliori intenzioni. Ma non tutto del grande illuminista è da buttare. L'*Introduzione alla metafisica dei costumi* esordisce con un *incipit* altamente autoreferenziale, da porre in esergo alla nuova metapsicologia dell'infinito: “La facoltà di desiderare è il potere di essere causa degli oggetti delle proprie rappresentazioni per mezzo di queste rappresentazioni stesse”.¹²⁴ L'*impasse* ontologica sull'etica dipende interamente dal non voler ammettere che le “rappresentazioni” non sono necessariamente cognitive. Il falso dualismo tra essere e dover essere è un artefatto dell'ontologia. Indeboliamo l'ontologia, rafforziamo l'epistemologia e ci troveremo nel territorio dell'etica senza presupposti, cioè l'etica *a posteriori*, l'unica laica e perciò adatta al soggetto della scienza, anch'essa, come la scienza, potenzialmente senza presupposti.¹²⁵

Il mio programma di indebolimento ontologico non è astratto e futuribile. L'ho realizzato in parte convocando l'infinito. L'infinito è un oggetto che esiste poco. Addirittura, contrariamente a quanto pensava Anselmo del suo *aliquid quo maius cogitari nequit*, l'infinito sembra esistere tanto meno, quanto più grande è. L'etica ha il compito di farlo esistere. Come? Non si sa *a priori*. Si prova a farlo esistere e si vedono i risultati. Il “compito infinito” della psicanalisi è il compito laico di far esistere l'oggetto infinito, che aristotelicamente Lacan chiama oggetto “causa” del desiderio. Alla psicanalisi non interessa l'oggetto della conoscenza, ma del desiderio. Non è un oggetto già dato, ma in divenire.¹²⁶ Il soggetto della scienza costruisce in analisi l'oggetto infinito del proprio desiderio, ¹⁰⁶ ciascuno il suo, lavorando con il proprio inconscio, cioè con la propria mancanza di presupposti. Chi prevalentemente sul versante dell'insoddisfazione, l'isteria, chi prevalentemente sul versante dell'impossibilità, l'ossessione. La psicanalisi e il soggetto che la pratica, il soggetto della scienza, lavorano per far esistere l'etica e il suo oggetto, l'infinito. Il “compito infinito” della modernità è di produrre un po' di sapere sull'infinito. Non importa se l'infinito esiste poco. Basta fare esistere quel poco. Non importa se il sapere non è del tutto adeguato. Basta l'adeguamento parziale. La pratica di un'etica senza presupposti, come quella che la psicanalisi offre alla scienza,

¹²³ *Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.* L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1922) 6.421.

¹²⁴ I. Kant, “Principi metafisici della dottrina del diritto”, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, trad. G. Vidari, Utet Torino 1956, p. 385.

¹²⁵ I presupposti – qualunque essi siano: non importa se di fede o di ragione – fondano l'etica *a priori*, che per ciò stesso nasce superegoica, in forma confessionale o ideologica.

¹²⁶ La stessa distinzione tra essere e divenire, tra le dottrine di Parmenide ed Eraclito, può essere intesa come il modo antico, filosofico e prescientifico, di pensare la divisione, rispettivamente, tra finito e infinito.

non ha bisogno di molte garanzie o di solidi fondamenti. Basta solo un po' di volontà di fare. Per esempio cominciare un'analisi.

Sul punto la psicanalisi ha la sua da dire. Quando finisce bene, la psicanalisi porta il soggetto a saperci fare con l'infinito definito, porta il soggetto all'etica dell'infinito sotto forma di oggetto del desiderio. Il riconoscimento dell'oggetto del desiderio è il termine naturale dell'analisi.

Riconoscimento non è conoscenza. È l'assunzione di responsabilità di fronte alla "cosa" infinita, che nessun principio di ragion sufficiente può razionalizzare a sufficienza. L'operazione ha un che di paradossale, perché si tratta di arrivare in un tempo finito a riconoscere un oggetto infinito.

L'analisi personale finisce lì. Ma Freud non si accontenta. All'analizzante, cioè al soggetto della scienza, Freud affida il compito infinito di rimodellare la psicanalisi alla luce dell'esperienza fatta dell'infinito. Il compito specificatamente analitico è di produrre nuovo sapere su quel particolare infinito che è l'oggetto del desiderio. "Nuovo" rispetto a quello che ha imparato dalla sua analisi, ma "nuovo" soprattutto rispetto a quello appreso nella propria scuola psicanalitica. Sulla concezione revisionista del compito analitico concludo il mio discorso e resto in attesa di questioni.

Cartesio e l'indebolimento binario

Che sia folle o no, *Cogito, sum.*
J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*

Per la scienza, il *Cogito* segna la rottura con ogni sicurezza condizionata dall'intuizione.
J. LACAN, *Posizione dell'inconscio*

Siamo giusti con la follia

Ora posso affermare di non avere mai letto la prima meditazione filosofica di Cartesio. Perché ignoravo la magistrale ricostruzione fatta, direi, per amore di Foucault, da Derrida.¹²⁷ Naturalmente, l'avevo letta altre volte. Ma sempre fuori della sua verità. Che ho cercato di fissare nella prima citazione in esergo.

Scrivendo "*Cogito*" e storia della follia, l'allievo corregge amorevolmente il maestro. Gli fa intendere che la ragione cartesiana non opera *extensive*, ma *intensive*, per usare i termini di Galilei alla fine della prima giornata del *Dialogo dei massimi sistemi*.¹²⁸ Poiché la ragione non è *res extensa*,¹²⁹ non ha senso porre la questione in termini estensionali, per esempio chiedendosi cosa sta dentro e cosa sta fuori, la follia per esempio. Cartesio non pretende "fuorcludere", come direbbe Lacan, la follia dalla ragione. Cartesio non prepara l'esclusione pratica dei folli dalla civiltà, come conseguenza della rescissione teorica della follia dal pensiero. Semmai, la follia si annida all'ombelico della ragione. La costituisce, istituendone il limite interno, una sorta di *enclave* topologica. Ma questo è il discorso di Derrida.¹³⁰ Cartesio si interessa alla follia solo come spunto

¹²⁷ J. Derrida, "Cogito e storia della follia" (1963), in J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, p. 39.

¹²⁸ G. Galilei, "Dialogo dei massimi sistemi" (1632), in *Opere di Galileo Galilei*, a cura di F. Flora, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. 461. Citiamo il passo perché istituisce la nuova "divinità" del soggetto della scienza. "... l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive*, o vero *extensive*: e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perché mille rispetto all'infinità è come zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanta se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore." La distinzione tra *intensione* ed *estensione* sarà ripresa dai grammatici di Port Royal (*Logica*, I, 6) e da Leibniz (*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, IV, 17, § 9).

¹²⁹ Che la ragione non sia estesa non comporta che non sia materiale. La materia della ragione è il sapere. Si tratta di una materia tanto inerte quanto la materia fisica. Il sapere resiste al cambiamento e all'innovazione tanto quanto la materia "inerziale" resiste al cambiamento di traiettoria. La specifica resistenza del sapere è diretta contro la verità. Viceversa, quando si registra un'accelerazione verso il cambiamento, significa che sul soggetto sta agendo la verità. Alla fine dell'analisi del sofisma dei tre prigionieri, Lacan afferma: "L'accelerazione, la precipitazione nell'atto, si rivela coerente con la manifestazione della verità". Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, Paris 1978, p. 334 (traduzione nostra).

¹³⁰ Per la nozione di *enclave* topologica, intesa meno come *enclave* etnica e più come motore della decostruzione concettuale di confini dati in estensione, cfr. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997, p. 146. Il punto è ripreso anche da P.A. Rovatti, in *Quale linea*, "aut aut", 280-281, 1997, p. 4. Il

retorico ¹¹⁸ della propria argomentazione scettica. «Come so che sono? Come so dell'essere?» si chiede, incurante d'apparire lui stesso un po' folle, il brillante allievo dei Gesuiti. In verità, non si cura della follia, e tanto meno dei folli, ma di guadagnare il sapere, che da qualche parte deve pur esistere, se proprio al culmine della propria carriera scientifica, paradossalmente lo tormenta il dubbio.

La questione non impegnava solo Cartesio. Faceva perdere il sonno anche a Montaigne che, si dice, lo perdeva volentieri, stendendosi su panche dure, per il piacere di riaddormentarsi ogni volta che si svegliava. E lo farà perdere a qualcun altro dei pensatori successivi. Wittgenstein, per esempio, traduce la questione cartesiana «unde autem scio» con la sua domanda «*Woher weiß ich?*». Senza i pudori cartesiani Wittgenstein sgancia definitivamente l'epistemologia dall'ontologia. Da dove so, se non so dall'essere, ***perché è l'essere che discende dal sapere***?

«Ma», qualcuno potrebbe ragionevolmente chiedersi, «si dà un sapere senza essere? Preontico, magari?» Sappiamo che Lacan forza Freud a rispondere di sì. Lacan presenta l'inconscio freudiano come sapere immediatamente senza soggetto, quindi senza essere. Il sapere inconscio avrà un soggetto, cioè sarà saputo da qualcuno, solo *dopo* (*nachträglich*) essere stato riconosciuto. Ma anche allora sarà un sapere che non si dà in forma concettuale. Infatti, da quel che il soggetto avrà saputo del proprio inconscio, proprio allora, la verità si sarà già ritirata altrove. L'inconscio sfugge sempre alla presa confinante della coscienza. In un certo senso, l'inconscio è caduco, *vergänglich*, direbbe Freud.

Pochi accenni a siffatte questioni servono solo a ricordare che l'argomento della follia richiede di essere affrontato con prudenza. Un buon passo in avanti è la proposta di Foucault di concepire la follia come *assenza d'opera*.¹³¹ Ma in che senso? L'assenza d'opera adeguata al conformismo vigente va bene, ma non basta. Il non adeguamento alla realtà ufficiale è solo un aspetto negativo della follia. Cosa si può dire in positivo? Che il soggetto della follia è poco operativo? E questo sarebbe un male? In posizione d'agente, di solito, l'analista trova il soggetto isterico. E la guarigione analitica consiste proprio nel portarlo, se mai ci arriva, a riconoscere la falsa posizione. Perché il soggetto è opera sì, ma dell'Altro. Propriamente il soggetto del desiderio è soggetto all'Altro, che prima ancora di essere la culla delle nostre proiezioni narcisistiche è il luogo delle *nostre* parole. In altri termini, il soggetto non è in posizione attiva, ma passiva rispetto alla lingua che parla, anzi da cui è parlato.¹³² Ma è questo che Foucault intende quando parla d'*assenza d'opera*?

Sì e no. Ecco il nostro primo indebolimento binario. Sì, perché la follia esclude l'opera del linguaggio.¹³³ Rende il linguaggio incapace di operare con l'oggetto della modernità: l'infinito.¹³⁴ E no, perché il soggetto dell'inconscio è già “normalmente” folle, in quanto si manifesta attraverso le scuciture linguistiche dell'intenzionalità o del riferimento: il lapsus, il sogno, l'umorismo, meglio se involontario, per non parlare della particolare follia erotica che è l'innamoramento, così come la si sperimenta quasi automaticamente nel transfert. L'opera del soggetto con l'oggetto infinito del desiderio è sempre inadeguata, cioè folle. Va letteralmente a vuoto (lat. *follis*).

tema del confine che non confina è sviluppato in rapporto allo statuto dell'Europa da A. Sciacchitano in “aut aut”, 299-300, 2000, p. 80.

¹³¹ In appendice a M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1996, p. 475.

¹³² Tutta l'opera di de Saussure confuta la tesi che le lingue naturali siano contratti o convenzioni tra parlanti. «La lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente» (F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, tr. T. de Mauro, Laterza, Bari 1967, p. 23). Si ha l'impressione che con la sua nozione d'*assenza d'opera*, come tratto caratteristico della follia, Foucault voglia interpretare il binomio follia/ragione come passività/attività. Sarebbe un errore clinico.

¹³³ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 480.

¹³⁴ Per lo sviluppo del tema della follia come impotenza di fronte all'infinito cfr. A. Sciacchitano, *Essere giusti con la follia*, “aut aut”, 285-286, 1988, p. 15.

Non ce ne voglia Schopenhauer se torniamo, dunque, a nutrirci del pane di Cartesio, spezzato per noi da Derrida. Come psicanalisti sentiamo, e non siamo i primi ad avvertirlo, che bisogna partire da lì: dalla prima divisione soggettiva della modernità tra sì e no, tra attivo e passivo, tra dentro e fuori, tra libertà e responsabilità, tra sapere ed essere: ¹²⁰ una divisione che la follia esistenzialmente incarna.¹³⁵ E ci proviamo non tanto per amore del paradosso o per il gusto di mettere in dubbio il dubbio,¹³⁶ ma, per amore di Freud. Ognuno ha i suoi amori. Anche Derrida ne ebbe ...¹³⁷

Una deduzione «logica»

Il nocciolo dell'argomento cartesiano, così come Derrida insegna a leggerlo, consiste nel dedurre l'esistenza del soggetto del *Cogito* da un principio più generale, la legge del terzo escluso. L'operazione non è nuova. Nella cultura filosofica scolastica un posto d'onore spetta alle ultime pagine del VI libro della *Repubblica*. Le strade sono due, insegna Platone: verso il basso o verso l'alto. Dato un principio, si può porlo come postulato da cui dedurre, verso il basso, il corpo di teoremi (è quanto fa tuttora il matematico), oppure si può utilizzarlo come trampolino per saltare, verso l'alto, a principi più generali, immuni da ipotesi o presupposti non analizzati, fino al principio del tutto (è quanto fa o faceva il filosofo). Tuttavia, non essendo né matematici né filosofi ma analisti, preferiamo una terza via. Non andremo né verso l'alto né verso il basso, accontentandoci di rimanere in superficie, a galla. Fuor di metafora, risaliremo verso l'alto, cioè verso il principio del terzo escluso, ma per ridurne la portata e precisamente per ammetterlo nel caso finito e sospenderlo nel caso infinito.¹³⁸

Da filosofo, Derrida segue la strada *nach oben*. E attraverso un'analisi che non sarebbe stata particolarmente gradita a Cartesio, il quale non amava tradurre il suo *Cogito* in sillogismo, dimostra che sopra al *Cogito* sta il principio del terzo escluso, il fondamento della logica ontologica di Aristotele. ¹²¹ «Che io sia folle o no, *Cogito, sum*».¹³⁹ Detto meno in fretta, se non sono folle, è evidente che *mentre* penso sono (pensante). Ma anche se fossi tanto folle da pensare che due più due fa cinque o addirittura, qui sta l'iperbole, se pensassi che due più due fa quattro sbagliando, perché così mi fa pensare il Demone Maligno, ebbene anche allora, nei miei falsi pensieri, sono (*si fallor sum*, Agostino). Ciò mi autorizza a concludere che, in ogni caso, sia che pensi il vero o il falso, sia che pensi da essere ragionevole o folle, se penso, allora sono. Ammessa l'alternativa: follia o non follia, discende l'essere del soggetto.¹⁴⁰

¹³⁵ Già da questi pochi accenni si intende che qui non si parla della follia come uno psichiatra parlerebbe della psicosi. Quello di «psicosi» è un artefatto del discorso del padrone, un concetto servile. Serve a implementare il controllo della devianza sociale e a incrementare la produzione di farmaci.

¹³⁶ Il metadubbio è la tragicommedia dell'ossessivo. «Che ambascia non essere sicuri dei propri dubbi e domandarsi: sono veramente dubbi?» E.M. Cioran, *Sillogismi dell'amarezza*, tr. C. Rognoni, Adelphi, Milano 1993, p. 72. Discutendo il sofisma dei tre prigionieri, Lacan dimostra che il dubbio sulla certezza acquisita attraverso il dubbio fa perdere l'acquisizione. Cfr. J. Lacan, «Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata», in *Ecrits*, cit. p. 210-211. Nel Seminario II sull'Io Lacan è più esplicito: «Il soggetto deve dire a se stesso: 'Se non mi affretto a concludere, cado non solo nell'ambiguità ma nell'errore, date le premesse. Se mi lascio superare, è la prova che sono nero'» (invece che bianco, come ho già deciso in base all'indecisione degli altri). Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre II*, cit. p. 333.

¹³⁷ J. Derrida, «Pour amour de Lacan», in *Lacan avec les philosophes*, a cura di J. Dor, Albin Michel, Paris 1992, tr. G. Scibilia, J. Derrida, *Per l'amore di Lacan*, «aut aut», 260-261, 1994, 150-172.

¹³⁸ Il principio del terzo escluso (*o A o non A*), insieme al principio di identità (*se A, allora A*) e al principio di non contraddizione (*non (A e non A)*), è un cardine della logica ontologica, dove l'essere è e il non essere non è. Sospendolo si rende l'ontologia meno compatta e si indebolisce il binarismo della logica che ne enuncia la verità. La sospensione del terzo escluso nel caso infinito genera l'indebolimento ontologico. Se c'è infinito, allora c'è meno ontologia.

¹³⁹ J. Derrida, «*Cogito* e storia della follia», cit. p. 70.

¹⁴⁰ La nostra elaborazione dell'argomento cartesiano, a partire dal terzo escluso, differisce da quella accademica, esposta, per esempio, in P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra*, cit. L'autore si rifà alla

Aggredendolo con gli strumenti della logica matematica, il ragionamento può essere schematizzato in modo da analizzarlo meglio. Proviamo ad applicare al punto di partenza, riportato in esergo – Che sia folle o no, *Cogito, sum* – la sintassi deduttiva, costruendo passo passo l'albero delle trascrizioni successive, consentite dalle regole sintattiche. La radice dell'albero si può riscrivere, in maniera chiara e distinta, ma un po' pedante, così: «Da se sono folle, allora penso, e da se non sono folle, allora penso, segue che sono una cosa pensante».

Il matematico si chiede se l'enunciato sia un teorema, cioè se la sua affermazione sia sempre vera o non porti in qualche caso a contraddizione. Per verificare che l'enunciato non porta mai a contraddizione procede per assurdo.¹⁴¹ Se, dopo averlo supposto falso, in pratica avendolo negato, arriva a qualche contraddizione, può stare ragionevolmente sicuro che le eventuali contraddizioni non emergeranno mai dal lato della supposizione della verità dell'enunciato, ma della sua negazione. L'enunciato originale può allora essere considerato un teorema.¹⁴² Il punto di partenza del nostro albero deduttivo è, allora, la falsa posizione: «È falso che da se sono folle, allora penso, e da se non sono folle, allora penso, segue che sono 122 una cosa pensante». Tentiamo di falsificare la falsificazione per guadagnare la verità.¹⁴³

Come si procede nel caso in esame, dove si tratta di falsificare delle implicazioni? Risalendo a Filone lo Stoico, nella sua *Ideografia* (1879)¹⁴⁴ Frege ammette che l'implicazione sia materialmente falsa in un solo caso: quando l'antecedente è vero e il conseguente falso. Nel nostro caso possiamo, allora, affermare: «È vero che, se sono folle, penso e che, se non sono folle, penso; ma è falso che sia una cosa pensante».

Applicando la legge logica secondo cui la congiunzione (*et*) è vera se e solo se entrambi i congiunti sono veri, si può successivamente sminuzzare l'enunciato scrivendo: «È vero che, se sono folle, allora penso; inoltre è vero che, se non sono folle, allora penso; ma è falso che sia una cosa pensante».

Per guadagnare un altro gradino nella deduzione occorre sapere quando l'implicazione materiale è vera. In realtà lo sappiamo già. Banalmente, l'implicazione materiale è vera in tutti i casi in cui non è falsa. I casi sono due: antecedente falso o conseguente vero. La verità dell'implicazione richiede, allora, due mondi o due stati epistemici per essere scritta. Perciò, ogni volta che compare la verità dell'implicazione, la deduzione si spezza in due rami, formando un vero e proprio albero: in uno l'antecedente è falso, nell'altro il conseguente è vero.

Applichiamo questa logica alla verità di «Se sono folle, allora penso». Nel ramo che ammette la verità dell'“io penso” incontriamo la contraddizione: uno scontro tra verità e falsità della stessa affermazione “sono una cosa pensante”. A questo punto il ramo si dimostra un ramo morto. Non si

consequentia mirabilis, applicata all'enunciato “ogni affermazione è dubitabile”. “Se infatti fosse vero che ‘ogni affermazione è dubitabile’ questo sarebbe un esempio di affermazione indubitabile” (ivi, p. 70). Il *Cogito, ergo sum*, sarebbe un esempio di affermazione indubitabile. “Anche questo esempio è basato sulla *consequentia mirabilis*, perché si può dubitare di tutto ma non di stare pensando: infatti, ‘dubito di pensare’ è un pensiero. Ne segue che anche nel dubbio siamo sicuri di pensare, il che significa che siamo esseri pensanti” (*ibidem*). Il ricorso alla *consequentia mirabilis* non è errato, ma è una richiesta troppo forte. Dedurre p da $non p$ implica p richiede una logica binaria forte. Preferiamo l'approccio debole che passa attraverso la sospensione del terzo escluso come legge logica universale.

¹⁴¹ Anche l'analista tiene in gran conto l'assurdo. I sogni assurdi sono una forma di contestazione della falsità dell'altro. Cfr. S. Freud, “L'interpretazione dei sogni” (1899), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. II/III, cap. VI G, Fischer, Frankfurt a.M., 1999, p. 428.

¹⁴² Osservazione importante. Il metodo dimostrativo della riduzione all'assurdo appartiene alla logica che si ottiene indebolendo la classica attraverso la sospensione del principio del terzo escluso. Se p implica q e contemporaneamente p implica $non q$, allora nella logica intuizionista di Brouwer si può dedurre $non p$.

¹⁴³ In termini tecnici, “invece di verificare che la formula è sempre vera, si prova a vedere se è a volte falsa, cercando direttamente un controesempio”. P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra*, cit. p. 85.

¹⁴⁴ È interessante il sottotitolo: *Un linguaggio in formule del pensiero puro a imitazione di quello aritmetico*. Frege tentò di uscire dalla presa millenaria del *logos* (l'effetto di tale cattura è il discorso ontologico), rivolgendosi all'*arithmos*. Il suo tentativo fallirà. Ma i fallimenti dei grandi servono a noi piccoli.

può procedere oltre la contraddizione. Cosa succede nell'altro ramo? Nell'altro ramo, insieme alla doppia falsità della follia e del ¹²³ pensare compare ancora la verità dell'implicazione: «È vero che, se non sono folle, allora penso». Di nuovo occorre spezzare in due la dimostrazione. In un ramo reincontriamo la contraddizione tra verità e falsità dell'“io penso”. Un altro ramo morto. Nel ramo superstiti incontriamo solo falsità: «è falso che sia folle», «è falso che non sia folle», «è falso che pensi». È chiaro finalmente dove sta la contraddizione: nella falsità dell'essere folle e nella falsità del non esserlo.¹⁴⁵ Ma in questo caso si tratta di una contraddizione debole. La contrapposizione tra falsità dell'essere e falsità del non essere non è netta come tra verità e falsità dell'essere. È più sfumata, ponendosi nell'intervallo logico compreso tra falsità dell'affermazione e falsità della negazione. La contraddizione non discende automaticamente. Se discende, è perché vale il presupposto su cui Aristotele prima e Boole dopo fondano il loro binarismo logico forte. Si ammette, cioè, che la falsificazione della negazione di un enunciato equivalga *sempre* e comunque all'affermazione dell'enunciato stesso. E se tale presupposto non valesse sempre? Se, per esempio, non valesse proprio nel caso della follia? In tal caso, il nostro *Cogito* non sarebbe un teorema, perché partendo dalla sua falsificazione abbiamo scoperto almeno un caso non contraddittorio. Ciò significa che in certi casi il *Cogito* stesso potrebbe essere contraddittorio. Tutto perduto allora? Il *Cogito* non risulterebbe fondato oltre ogni ragionevole dubbio?

Il punto è proprio questo. A monte del *Cogito* sta un principio più fondamentale che, se crolla, lascia in sospeso anche il *Cogito*. Si tratta dello stesso principio che giustifica Aristotele e Boole nel loro dedurre sempre e comunque dalla falsità della negazione la verità dell'affermazione. Intendiamo il principio del terzo escluso: *A vel non A*. Si chiama “terzo escluso” perché non ammette terze possibilità oltre l'affermazione ¹²⁴ e la negazione. Nella logica binaria forte tale principio è sempre vero. Vale sempre e comunque, indipendentemente dal fatto che si sappia la verità di almeno una delle due alternative: o *A* o *non A*.¹⁴⁶ La conseguenza immediata di tale principio restrittivo è che la negazione della negazione, non potendo essere automaticamente una negazione, è un'affermazione (principio della doppia negazione forte). Ci sono logiche, dove il principio del terzo escluso vale sempre, e ci sono logiche, più deboli dell'aristotelica, come la logica intuizionista di Brouwer, dove tale principio non vale sempre. Nelle prime il *Cogito* cartesiano risulta fondato una volta per tutte, nelle altre no.

Il fatto interessante è che le logiche dove il principio del terzo escluso vale incontestabilmente sono quelle a semantica finita. Un esempio? Consideriamo un'urna con un numero finito di palline bianche o nere. Estraiamo una pallina. Di che colore sarà? *A priori*, prima di averla vista, sappiamo che o sarà bianca o sarà nera. La banalità ci rassicura. Siamo sicuri che il soggetto del *Cogito*, basato sul principio del terzo escluso, risulta fondato oltre ogni ragionevole dubbio almeno quando l'universo del discorso è finito.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Per maggior chiarezza riportiamo la deduzione in forma schematica con qualche abbreviazione: *p* sta per “io penso”, *f* per “io sono folle”, *V* per “è vero che”, *F* per “è falso che” e *seq* per “implica”.

F((*f seq p*) et (*non f seq p*)) *seq p*);

V((*f seq p*) et (*non f seq p*)), **Fp**;

V(*f seq p*), **V**(*non f seq p*), **Fp**;

Vp, **V**(*non f seq p*), **Fp** | **Ff**, **V**(*non f seq p*), **Fp**;

... | **Ff**, **Vp**, **Fp** | **Ff**, **Fnon f**, **Fp**;

... | ... | **Ff**, **Fnon f**, **Fp**.

Chi voglia saperne di più su questo algoritmo può consultare M.C. Fitting, *Intuitionistic Logic. Model Theory and Forcing*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1969, che propone una modifica delle tavole di Beth suggerita da Smullyan.

¹⁴⁶ È ovvio che il terzo escluso consenta di dedurre la verità dell'affermazione dalla falsità della negazione. Che valore di verità deve avere la falsità di *non A*? Per il terzo escluso può essere solo o la verità di *A* o la verità di *non A*. Poiché la seconda eventualità contraddice la premessa, resta la prima.

¹⁴⁷ La sospensione del principio del terzo escluso e la sua restrizione al finito è per noi una questione puramente logica. È evidente che una dimostrazione “debole”, basata su un numero minore di assunti, è più

In ultima analisi, Cartesio inventò (o costruì) il soggetto finito della certezza.¹⁴⁸ La cui esistenza presuppone necessariamente la finitezza. Ammesso che sia finita, l'esistenza del soggetto è certa. Nell'infinito il soggetto non è certo di esistere. Detto altrimenti, *se io cogito nella finitezza, allora esisto*. L'esistenza è la conclusione certa della rassegna dei dubbi cartesiani. Una lista, notiamolo, che in alternativa al pensiero mette solo un numero finito di possibilità di non pensiero: l'allucinazione sensoriale, il sogno, la follia, il genio maligno ingannatore.

Domanda: sempre conservando la finitezza, la lista si può allungare? Il nostro assunto è che si possa allungare, rimanendo ¹²⁵ finito. L'analisi freudiana è finita. Dopo aver passato in rassegna un numero finito di stati epistemici (il sogno, la follia, l'allucinazione, l'errore), conclude che il soggetto c'è ed è finito, mentre l'oggetto del suo pensiero, se c'è, è infinito.¹⁴⁹ Non a caso abbiamo sviluppato l'argomento cartesiano in un solo caso, quello in cui il soggetto della certezza si interroga – incerto – sulla propria follia, trascurando le altre fonti di incertezza che Cartesio enumera: allucinazioni, sogni e menzogne dell'altro. Il nostro assunto è che la follia sia prossima, nel senso topologico di aderente, all'infinito, che presentifica al soggetto finito. Il quale a volte riesce a operare con esso, a volte no (e allora cade nella follia propriamente detta).¹⁵⁰

Affrontiamo, allora, il caso lasciato in sospeso: quello degli universi infiniti. Il soggetto moderno, che è finito, sa che l'infinito esiste. Lo sa, per così dire, in modo indiretto. Sa che nell'infinito la propria esistenza risulterebbe problematica, non essendo garantita *a priori* da nulla.¹⁵¹ Il suo problema è, allora, come affrontare l'infinito con strumenti finiti, sapendo che a trattare l'infinito è una pratica a rischio: ne va della propria esistenza.¹⁵²

Una soluzione solo apparentemente paradossale è quella di Brouwer, che inventa la logica intuizionista (ma sarebbe meglio dire “effettiva”) con un'operazione “a levare” rispetto alla logica classica. Con la sua mossa Brouwer dimostra che, per trattare l'infinito, non occorre aggiungere strumenti nuovi alla logica classica. Basta toglierne di vecchi, che in un certo senso la rendono troppo rigida per trattare argomenti delicati come l'infinito. Brouwer realizza il suo programma di indebolimento binario sospendendo il principio del terzo escluso. Con quali conseguenze?

Una l'abbiamo appena vista ed è negativa: l'impossibilità di dimostrare l'esistenza del soggetto del *Cogito* nel caso infinito. ¹²⁶ E le conseguenze positive? Già ci aspettiamo una migliore

generale. Non facciamo nostre considerazioni relative al determinismo eziologico che sarebbe implicato da tale principio. L'esempio aristotelico “domani ci sarà una battaglia, oppure non ci sarà” implica, alla luce di tale principio, che il domani sia già determinato. In epoca moderna l'eziologia subisce un indebolimento parallelo al binarismo logico. Praticamente l'eziologia sopravvive nel discorso medico.

¹⁴⁸ Nella lettera al Liceti del 1639 Galilei sviluppa un argomento parallelo al nostro, per l'esattezza duale, dal lato dell'oggetto. “Se sono incerto relativamente alla questione finito-infinito, allora è probabile che l'universo sia infinito, perché, se fosse finito, non vivrei questa indecisione e questa incertezza”. Cfr. P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Bari 1997, p. 173.

¹⁴⁹ Nel 1937 Freud scriveva *Die endliche und die unendliche Analyse*. Letto in termini cartesiani il messaggio freudiano è semplice. Passato in rassegna un numero finito di alternative epistemiche, il soggetto del desiderio si costituisce come finito. Ma il suo desiderio è causato da un oggetto, che è un residuo infinito, eccedente la cogitazione soggettiva (inconscio, dice Freud).

¹⁵⁰ Il greco antico non si poneva il problema dell'infinito, che considerava sempre finito, ma indefinitamente prolungabile. Il medievale risolveva il problema senza porsi, relegando l'infinito nell'uno monoteistico. Il problema di operare con l'infinito è proprio del soggetto della modernità. Il quale è costretto a lavorare con una struttura, che si può definire (perché l'infinito non è indefinito), ma solo parzialmente (perché l'infinito non è singolare ma plurale). Il fallimento dell'opera infinitaria è la moderna follia.

¹⁵¹ La nostra giustificazione del *Cogito* e del suo modo di esporsi sull'infinito è puramente logica. A differenza di Cartesio non abbiamo bisogno di ricorrere all'ipotesi della perfezione di dio. Il merito è della logica matematica che, essendo formale e astratta, non si trascina dietro scorie ontologiche e può parlare dell'infinito senza sostantificarlo. L'esperienza dell'infinito è dal soggetto fatta nell'angoscia, sentimento che non mente, dice Lacan. Infatti, è il momento in cui il soggetto finito si trova davanti all'oggetto infinito, che sperimenta come possibilità di dissoluzione soggettiva (castrazione).

¹⁵² La logica giustifica così l'antico *horror infiniti*.

accoglienza della “cosa infinita”. Ma in quali termini? Brouwer porta l’esempio delle proprietà *sfuggenti* che non si possono dimostrare come vere o confutare come false *qui e ora*. È sfuggente, per esempio l’esistenza della successione di dieci zeri nell’espansione decimale di π greco. Se esiste, alla fine la si scova, ma, se non esiste, si può andare avanti a cercarla all’infinito, cifra dopo cifra, perché nessuno può vedere dall’alto – dal punto di vista di dio – *tutta* l’espansione infinita di π greco, di cui si riesce a masticare solo un piccolo – finito – numero di cifre per volta.

In un certo senso, le proprietà sfuggenti sono “tipiche” dell’infinito o della follia. Sono proprietà non concettuali. Per loro la dicotomia dentro/fuori o vero/falso è, come dire? una semidicotomia. Vale a metà. Se sono folle lo posso riconoscere immediatamente. Se non lo sono, non lo posso affermare *subito*. Non posso tracciare subito il cerchio della concettualizzazione che separa la ragione dalla follia. Ho bisogno di tempo. Perché? Perché devo passare in rassegna ogni caso, caso per caso.¹⁵³ Perché il sapere sull’essenza dell’essere, a parte il caso della finitezza, non sta né dentro né fuori dal recinto del concetto. Perché il recinto non è dato *a priori*. La frontiera tra dentro e fuori funziona da terzo solo metaforicamente. Come si apprende dal discorso analitico, il terzo non è un elemento che si conta dopo il primo e il secondo, come dopo il vero e il falso. Il terzo è una dimensione, che qui assumiamo temporale. Dopo Cartesio si tratta della dimensione del tempo di sapere.

Per il discorso freudiano la funzione del terzo è nella dimensione paterna. Oggi, in epoca di globalizzazione e di comunicazioni in tempo reale non c’è tempo né occasione di pensare al padre. Del padre, purtroppo divino, parlano solo i ¹²⁷ preti e qualche analista. Chi nutre ancora legittime resistenze nei confronti del discorso freudiano, ma è assillato dal binarismo del discorso dominante (si pensi alla versione informatica dei bit uno/zero), un modo accettabile per concepire la dimensione paterna del terzo potrebbe essere, come proponiamo, attraverso la funzione del tempo. Epistemico, naturalmente. La dimensione terza è la temporalità entro cui si compie, se si compie, la conferma del sapere, che vira dall’incertezza alla certezza. Può essere il CVD della dimostrazione formale o l’emergenza di materiale che corrobora l’interpretazione costruita in analisi.¹⁵⁴

Il tempo della deduzione logica sta fuori dalla logica binaria,¹⁵⁵ che si preoccupa solo di manipolare i propri valori di verità senza tener conto del “tempo” in cui emergono. Per la logica effettiva (o intuizionista), invece, la verità *prima* non è la stessa cosa della verità *dopo*. La sospensione del giudizio sul vero, non è ancora la conclusione per il falso. In particolare, la sospensione del giudizio sul falso fa risentire i suoi effetti sulla funzione della negazione, che in ambito effettivo funziona come nell’inconscio: non sempre la negazione nega. Sono queste le considerazioni logiche temporali essenziali alla cogitazione cartesiana. Nel *Cogito* c’è un riferimento, neppure vago, alla temporalità. *Penso, dunque sono*, si legge tautologicamente *Penso*,

¹⁵³ Lo stesso problema si pone con l’infinito. Di fronte a un insieme *so* (quasi) subito se è finito. Basta che conti i suoi elementi. Ma se l’insieme non è finito, l’operazione di conta può prolungarsi indefinitamente senza concludersi mai. In logica classica l’inconcludenza dell’operazione infinita equivale alla contraddizione. Si chiama *regresso all’infinito* ed è temuto più della contraddizione. In logica effettiva cade l’interdetto sull’infinito. Il guadagno, tuttavia, si paga con la perdita della nettezza categorica del concetto di infinito.

¹⁵⁴ Sulla logica dell’incerto, contrapposta alla logica del certo, ha scritto molto Bruno de Finetti, grande probabilista italiano, fautore della concezione soggettivistica della probabilità. L’analista, interessato alla coerenza delle valutazioni soggettive, può consultare i primi tre capitoli (157 pagine) del trattato in due volumi: B. de Finetti, *Teoria delle probabilità. Sintesi introduttiva con appendice critica*, Einaudi, Torino 1970. Benché de Finetti non citi mai Cartesio, è cartesiano il suo principio di provvisorietà delle valutazioni probabilistiche, che variano al variare dello stato soggettivo di informazione.

¹⁵⁵ La teoria della corroborazione stenta a decollare finché rimane ancorata alla logica binaria dove genera paradossi del tipo quello di Hempel secondo cui, se tutti i corvi sono neri, un tram giallo basta a confermare l’ipotesi. La stessa teoria non è in grado di recepire la proposta freudiana di accettare per buona l’interpretazione se, nel tempo, fa emergere materiale di conferma e di considerarla cattiva in caso contrario.

dunque sono pensante. Meno tautologicamente, si legge *fintantoché sono pensante, sono*.¹⁵⁶ Si tratta della temporalità come durata, addirittura come parallelismo di due durate: del pensiero e dell'essere, coinvolti in una sorta di co-durata. Tanto dura il pensiero quanto l'essere e viceversa. Una formula che ha il merito di far vedere come il tempo gioca da terzo nell'oscillazione tra pensiero ed essere.¹⁵⁷ ¹²⁸

“O penso o sono”

Se la lettura di Derrida è giusta, la dipendenza del *Cogito* dal terzo escluso ne compromette la generalità, dicevamo, e, forse, il suo potere di fondare l'essere sul pensiero, per esempio sul pensiero dell'infinito. La generalità e il potere fondante del *Cogito* sono dalla nostra dimostrazione ristretti alla finitezza del pensiero e dell'essere. Se o pensiero o essere sono infiniti, il *Cogito* diventa, non dico, problematico ma perde molta autorevolezza come garanzia logica dell'ontologia.

Il risultato dell'analisi è la perdita dell'equiestensione o congruenza tra pensare ed essere. L'essere appare al pensiero smangiato (*écorné*), dice Lacan,¹⁵⁸ della parte migliore: la garanzia di predicabilità infinita, sempre e comunque. A conclusioni analoghe arrivò lo stesso Lacan nel Seminario sulla *Logica del fantasma*, applicando al *Cogito* le leggi di de Morgan, che stabiliscono la dualità tra alternativa e congiunzione per via di negazione.¹⁵⁹ Tuttavia, preferiamo non seguire la strada lacaniana, perché le leggi di de Morgan, per quanto potenti e grazie a loro si arrivi a «definire» l'inconscio come luogo dove «o non si è o non si pensa», sono tesi troppo fortemente binarie per adattarsi alla logica morbida della soggettività.¹⁶⁰

Per due ragioni preferiamo il nostro risultato, più debole ma più sicuro, della finitezza soggettiva. Primo, perché la nostra fondazione del soggetto è sicura in quanto limitata: al finito, appunto; secondo, perché introduce nella discussione un granellino di sale. Che è etico. Al pensatore raccomanda: se pensi, continua a pensare tranquillamente, anche se ancora non sai che sei, prima di precipitarti a concludere che sei. E anche quando concluderai, sappi che sarà una tua decisione, probabilmente presa a spese della ragion pura. L'essere, infatti, ¹²⁹ è un fatto di ragion pratica. È un fatto etico. Perciò occorre tempo perché maturi nel soggetto la decisione che lo porta a essere. Il tempo è galantuomo, si dice. Nel caso, l'onestà sta nel riconoscere la parzialità, quanto a fondazione, della scelta ontologica. Con il suo inconscio, che affrontava l'etica dal lato del desiderio, cioè della mancanza, Freud non teneva discorso diverso.

Sento già l'obiezione. Tutta colpa dell'infinito. Se non possiamo fondare il discorso sull'assoluto privo di presupposti, se dobbiamo aggrapparci all'etica provvisoria, senza bussola e senza carte di navigazione ben disegnate, è colpa sua. Ma se produce tanti sconquassi, l'infinito, perché non lo lasciamo lì dov'è, nei libri di matematica? Purtroppo, una volta di più, la politica dello struzzo non paga. Perché l'infinito non sta solo nei libri di matematica. L'infinito è dappertutto dove c'è qualcuno che parla. Perché la lingua stessa del «parlessere» è essenzialmente infinita. La

¹⁵⁶ Spesso, ma erroneamente, si usa la dipendenza del *Cogito* dal tempo o come argomento contro Cartesio o come necessità della ripresa costante di una certezza solo provvisoriamente acquisita. In entrambi i casi l'errore è nel non vedere il tempo come figura dell'infinito. Come sappiamo, nel caso dell'infinito il *Cogito* non si può dedurre. L'infinito ex-siste al *Cogito*.

¹⁵⁷ L'Occidente ha riflettuto a lungo sui rapporti tra essere e tempo. Recentemente con Bergson e Heidegger. La nostra proposta è di leggere i risultati di questi autori in chiave epistemica. *Essere e tempo* diventerebbe *Essere e sapere*. Come si sa, Heidegger non scrisse il secondo volume di *Essere e tempo*, che doveva confutare Cartesio.

¹⁵⁸ J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 841.

¹⁵⁹ Affermare l'alternativa *A vel B* equivale a negare la congiunzione delle negazioni: *non(nonA et nonB)*; affermare la congiunzione *A et B* equivale a negare l'alternativa delle negazioni: *non(nonA vel nonB)*

¹⁶⁰ Senza contare che un inconscio definibile non è più inconscio. In logica intuizionista non vale l'equivalenza ma solo l'implicazione dalle prime alle seconde formule.

dimostrazione? Ho pudore a darla, tanto è banale. Poi penso che proviene da Bolzano (ma ricorre in molte filastrocche infantili¹⁶¹) e allora mi faccio coraggio. Consideriamo l'enunciato: *A è vero*.¹⁶² A partire da lì posso costruire l'enunciato: *È vero che A è vero*. Lo posso costruire in modo puramente sintattico, senza curarmi della verità del raddoppiamento della verità. (Ah, bell'indifferenza!). E poi posso continuare: *È vero che è vero che A è vero*. E poi chi mi ferma più? Nella mia lingua, l'italiano, dando le sole regole di scrittura, per esempio attraverso una grammatica ricorsiva,¹⁶³ posso costruire, almeno idealmente, una successione infinita di espressioni. Quindi, se non lo avessi già saputo dalla mia pratica analitica, posso affermare che la mia lingua è infinita.

Come sapeva dalla sua anche Freud. Che nel 1937¹³⁰ scrisse il saggio *Die endliche und die unendliche Analyse*, forsennatamente tradotto in italiano e in molte lingue europee *Analisi terminabile e interminabile*. Giusto per eliminare il riferimento all'infinito linguistico e ridurre l'analisi a qualche forma di terapia codificata, che non dipenda troppo strettamente da imprevedibili peripezie linguistiche. Come analista non ho solo il dovere «negativo» di contestare la riduzione dell'analisi a codice e a tecnica psicoterapeutica, ma l'obbligo «positivo» di trovare una logica conveniente per trattare l'infinito linguistico con cui tutti i giorni, dalla mattina alla sera, mi trovo confrontato nella pratica dell'ascolto analitico. E, come il matematico, la trovo in una logica più debole della binaria, in particolare nell'intuizionismo di Brouwer. Non escludo che altri trovino altre soluzioni. Per esempio, Matte Blanco, nel suo *L'inconscio come insiemi infiniti*,¹⁶⁴ ha proposto una bilogica. Il tentativo va nel senso detto di trovare un modo di trattare l'infinito della lingua. L'analista non può schivare il punto.

Qui devo chiarire un possibile equivoco e precisare il tratto specifico del mio programma di indebolimento del binarismo logico. Che non elimina l'alternativa bianco o nero, dentro o fuori, vero o falso. Semplicemente la sospende, introducendo nell'intervallo tra i due estremi non un terzo o un quarto elemento (che portano dal binarismo alla polivalenza, a sua volta riconducibile al binarismo) ma la funzione del tempo del sapere che, con il tempo, porta il soggetto a sapere – meglio, a decidere – quale estremo dell'alternativa vale per lui.

Con conseguenze inaspettate anche a livello di teoria sociale. Dove fa intravedere che, accanto alla logica paranoica del narcisismo collettivo¹⁶⁵ del *chi non è con noi è contro di noi*, esiste un'altra logica più debole, che tratta entità impossibili,¹³¹ come il vuoto e l'infinito, con meno intolleranza della classica. Il sociale, la cui razionalità il teorema di Arrow fonda come impossibile,¹⁶⁶ è regolato da una logica che non dista molto dalla logica del soggetto. Sosteniamo che il soggetto patisce le conseguenze del sociale, in quanto impossibile. Freud poteva scrivere il *Disagio nella civiltà* perché il collettivo è già il soggetto dell'individuale, come conclude Lacan alla fine dell'analisi del sofisma dei tre prigionieri.¹⁶⁷ Orbene, lo stesso sofisma mostra la necessità di allargare i cordoni della logica binaria per trattare problemi di dentro o fuori dalla prigione... della civiltà (o della ragione).

¹⁶¹ Ne ricordo una sicula: «C'era una volta un vecchio, che aveva un sacco vecchio. Che ci voleva un punto. Aspetta che te la cunto. C'era una volta un vecchio...»

¹⁶² Poiché si tratta di logica del soggetto dovremmo, per essere più precisi, considerare l'enunciazione e, come abbiamo appena detto, i suoi tempi. Ma la logica dell'enunciazione pone altri problemi che qui affaticherebbero il discorso. Perciò ci limitiamo alla logica degli enunciati.

¹⁶³ Regola 1 (base). *A* è la scrittura (*A*). Regola 2 (induzione). Sia *X* una scrittura. Allora (*X*) è una scrittura. Il riferimento alla scrittura è praticamente inevitabile in considerazioni intorno all'infinito.

¹⁶⁴ tr. P. Bria, Einaudi, Torino 1976.

¹⁶⁵ Il narcisismo – è inutile precisarlo dopo la lezione di Lacan – è sin dall'origine collettivo. Istituisce una massa a due, l'io e l'altro, che tocca i vertici della patologia nell'innamoramento e nella... dittatura fascista.

¹⁶⁶ Arrow dimostra l'impossibilità di fondare scelte collettive razionali sulla razionalità delle individuali, passando in rassegna le possibili assiomatiche del processo di votazione. Il suo lavoro prende le mosse dal paradosso di Condorcet della circolarità degli esiti della votazione su tre mozioni.

¹⁶⁷ J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 213. L'argomento della logica collettiva è ripreso in J. Lacan, *Le Séminaire. Livre I*, cit., pp. 332-336. Freudianamente la civiltà si basa sulla rinuncia pulsionale (*Triebverzicht*) esattamente come la vita psichica che si basa sulla rimozione del rappresentante pulsionale.

Il primo, non difficile punto da acquisire è che nella logica debole è più facile stabilire la differenza dell'identità. Per stabilire la differenza basta riconoscere un solo tratto distintivo effettivamente diverso e si guadagna la non uguaglianza. Il tratto distintivo è, logicamente parlando, il luogo della differenza. Nel gergo lacaniano è il significante. Il significante è l'autodifferenza che non coincide con se stessa e perciò si ripete all'infinito. Per stabilire l'identità, invece, bisogna stabilire l'uguaglianza su *tutti* i tratti. Che possono essere molti, addirittura infiniti, tanti che il loro spoglio può non terminare in tempi brevi. I mondi, o stati di sapere, da attraversare prima di guadagnare la verità dell'uguaglianza possono essere molti. Le possibilità di smentita sono parecchie, potenzialmente infinite. Si presentano ad ogni passaggio da uno stato epistemico all'altro e complessivamente sono molte di più del semplice «o dentro o fuori». Lo stesso discorso ha una versione coloristica. Il nero, in quanto colore, è facile da riconoscere. Il bianco, in quanto somma di tutti i colori, pone problemi. Per stabilire che la luce è bianca, bisogna stabilire che non è rossa, non è verde, non è blu, non è gialla ecc. ma è formato da tutte le luci insieme. Che sono tante quante quelle dell'arcobaleno, si ¹³² dice. Si arriva così allo spinoziano: *omnis determinatio est negatio*.¹⁶⁸ Eventualmente infinita.

Abbiamo visto che nella logica binaria debole il *Cogito*, dipendendo dal terzo escluso, ora sospeso, non vale come tesi universale. È un male? Dipende. È una perdita? Non del tutto. Perché la mancanza di certezza automatica apre un campo epistemico, che chiama in causa il soggetto. Tu perdi qualcosa, per esempio, la certezza *a priori* della tua esistenza in ogni universo. Ma guadagni qualcos'altro, per esempio, la possibilità della *performance* etica, che prima o poi riuscirai a realizzare, riguardante innanzi tutto "l'essere dell'esserci". Che non è un dato, ma una conquista del processo dialettico dell'incertezza, che si sviluppa nel tempo epistemico verso la certezza. L'intellettualismo etico di questa filosofia non presume che esista una legge morale *a priori* da trovare meditando. La moralità è innanzi tutto «senso del tempo». Quindi, è sensibilità per l'*a posteriori* (o *Nachträglichkeit*). Nelle sue *Costruzioni in analisi* Freud lo dice umoristicamente con le parole del suo drammaturgo prediletto: "Il corso degli eventi chiarirà tutto" (Nestroy).¹⁶⁹

Per una logica epistemica

Uno ha diritto di chiedersi: «Perché darsi la pena di superare il discorso binario se, alla fine, agendo e comunicando, si torna sempre e comunque al binarismo?» Bisogna riconoscerlo. Non si può fare una cosa e insieme non farla, come sogna l'ossessivo. Non si può dare un'informazione e insieme non darla. Non si può stare né dentro né fuori. Agire significa tagliare. E tagliare significa stabilire ciò che sta dentro e ciò che resta tagliato fuori.¹⁷⁰ Allora a che pro avanzare l'indebolimento ¹³³ del regime binario? Tanto più che non si scappa. Nell'azione, il binarismo, cacciato dal simbolico, ritorna nel reale. ***In ogni caso, nel reale o agisci o non agisci***.

Rispondo subito. Le ragioni per indebolire il binarismo sono due. Innanzi tutto, perché la sospensione del terzo escluso e il conseguente suo confinamento al finito rendono possibile trattare in forma *soft* l'infinito. In secondo luogo, come vedremo brevemente, l'indebolimento del binarismo offre la possibilità di costruire una logica epistemica, o del sapere, che non solo non inibisce l'azione ma può dirigerla. La logica binaria forte, infatti, è fondamentalmente logica della verità astratta, considerata indipendentemente dal sapere di chi in concreto la sa. Dai sillogismi

In psicanalisi non c'è differenza sostanziale tra pubblico e privato. L'inconscio rappresenta umoristicamente questa verità nel sogno dove, per rappresentare il segreto, mostra il soggetto nudo tra la folla.

¹⁶⁸ "Lettera L a J. Jelles" (1674), in B. Spinoza, *Epistolario* (1661-1677), a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, p. 226.

¹⁶⁹ *Im Laufe der Begebenheiten wird alles klar werden*. S. Freud, "Costruzioni in analisi" (1937), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XVI, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 52.

¹⁷⁰ Ciò vale se il taglio è realizzato su superfici sferiche. Sulle asferiche, come il toro o il piano proiettivo, dove si danno tagli che non disconnettono la superficie, il discorso si fa più problematico, ma non l'affrontiamo qui.

d'Aristotele al problema di Leibniz si interessa sempre di una cosa sola: di come nel ragionamento la verità si trasferisce dalle premesse alla conclusione. Lascia il sapere in ombra. Che non vuol dire in disparte ma, in un certo senso, confinato nella metalogica con cui si fa logica.¹⁷¹

Il merito dell'intuizionismo di Brouwer è di essere riuscito a stanare il sapere dalla metalogica, calandolo parzialmente nella logica.¹⁷² Che il suo approccio alla *cosa* matematica fosse essenzialmente epistemico, cioè preoccupato di far rientrare considerazioni di sapere nella sua logica, nel pieno rispetto della verità, lo dimostra il modo in cui maneggiava il simbolo della negazione. Che era un modo epistemico. Negare significa per Brouwer: *si dimostra che non*.¹⁷³ È chiaro che in tale assetto intellettuale il principio del terzo escluso: *X vel non X*, si interpreta come: o è vero che *X* o si dimostra che *X* non è vero. Da ricutare come principio autoevidente, perché non è evidente e forse anche pericoloso. Infatti, si presenta come principio di onniscienza. Da sospendere, non tanto per motivi religiosi, ma perché, dopo Gödel, sappiamo che sapere troppo 134 espone al pericolo di autocontraddirsi.¹⁷⁴

Ancora una volta ci possiamo consolare di una perdita con un guadagno: quel che si perde in verità si guadagna in sapere. Infatti, tutte le tesi binarie che non sono teoremi dell'intuizionismo brouweriano, dalla legge del terzo escluso alla legge della doppia negazione, non sono definitivamente perduti, sono superati, *aufgehobene*. Non sono inutilizzabili. Gli scarti del binarismo non sono da buttar via. L'analista lavora con gli scarti e ci costruisce sopra le sue analisi. Anche nel caso del binarismo gli scarti si dimostrano utili. Infatti, si possono riciclare come base per ampliare la logica e far posto a considerazioni di sapere oltre che di verità. In quanto segue dimostreremo brevemente che, grazie alle tesi classiche non intuizioniste, si possono definire operatori che trasformano ogni enunciato in un altro che, a giudicare dai teoremi che lo riguardano, si può concepire come dotato di contenuto epistemico.

Operatori di sapere

¹⁷¹ Il sapere va stretto nella logica binaria. I primi ad accorgersene recentemente furono a metà degli anni Settanta John McCarty e altri, fondatori di quel programma di ricerca noto come *intelligenza artificiale*, ma già nel 1948 Alan Turing scriveva di *Macchine intelligenti*, nel 1953 Pierre de Latil parlava di *La pensée artificielle* (Gallimard, Paris) e nel 1959 Marvin Minsky propose un saggio dal titolo *Some Methods of Heuristic Programming and Artificial Intelligence* (Proc. Symp. Mech. of Intelligence, HMSO, London). I riferimenti per chi si interessa di logica epistemica sono E. Gettier (*Is Justified True Belief Knowledge?*, "Analysis", 23, 121-123, 1963), F. von Kutschera (*Einführung in die intensionale Semantik*, de Gruyter, Berlin 1976, W. Lenzen, *Glauben Wissen und Wahrscheinlichkeit*, Springer, Wien 1980). In Italia si occupa di logica epistemica Sergio Galvan (*Logiche intensionali. Sistemi proposizionali di logica modale, deontica, epistemica*, Angeli, Milano 1991). Il procedimento comune a questi autori è di estendere la logica classica con opportuni assiomi epistemici. Il nostro approccio è inverso. Per far spazio a teoremi epistemici sottraiamo assiomi alla logica classica, per esempio il terzo escluso (e con esso la doppia negazione che ne dipende).

¹⁷² Il test di ammissione del chierico al convento della logica medievale consisteva proprio nel riuscire a pensare la metalogica nella logica. Il chierico antico era avvantaggiato rispetto al moderno dalla possibilità di disporre di quel potente metalinguaggio che era il latino. Dalla logica medievale l'analista potrebbe trarre suggerimenti per certe formulazioni epistemiche intorno alla *suppositio*.

¹⁷³ Chiaro. Non tutto il sapere si riduce al sapere dimostrativo. C'è anche l'intuitivo, che pure Brouwer non disprezzava. Resta che l'operazione di Brouwer di reintrodurre il metalinguaggio e la metateoria nel linguaggio e nella teoria è per l'analista avvincente.

¹⁷⁴ "State contente umane genti al *quia*" (Dante, *Purgatorio*, III, 37) non è il motto dell'oscurantismo medievale, ma è l'invito a maneggiare con prudenza la pulsione epistemica, in particolare a castrare ben bene la pulsione eziologica (in quanto medica e prescientifica). Voler sapere troppo, sembra dire Virgilio a Dante, per esempio voler sapere della matematica se è coerente, espone alla contraddizione (teorema di incompletezza di Gödel).

Prendiamo, per esempio, l'operatore epistemico basato sulla legge del terzo escluso $A \text{ vel non } A$. Applicato all'enunciato X , lo trasforma nell'enunciato epistemico $X \text{ vel non } X$. Perché affermiamo che l'enunciato $X \text{ vel non } X$ è epistemico? Perché, con un procedimento simile a quello applicato alla derivazione del *Cogito*, è facile dimostrare per tale enunciato una serie di teoremi che nel complesso ripropongono certe caratteristiche, che siamo abituati ad attribuire al funzionamento del sapere, in particolare del sapere inconscio. Analoghi risultati si ottengono definendo un operatore a partire dalla legge della doppia negazione ($\text{non non } A \text{ seq } A$). La differenza è che in questo caso i teoremi "ricordano" alcune ¹³⁵ caratteristiche del desiderio inconscio. Citiamo alcuni esempi. Per comodità li presentiamo in forma sintetica attraverso gli operatori ϵ e δ così definiti:

so che $X = \epsilon X = X \text{ vel non } X$;
desidero $X = \delta X = \text{non non } X \text{ seq } X$ (*seq* sta per "implica").¹⁷⁵

Cominciamo dal teorema intuizionista della doppia negazione epistemica: $\text{non non } \epsilon X$.¹⁷⁶ In logica binaria debole esso ha importanza non inferiore al *Cogito*. Infatti, si interpreta come «non è possibile non sapere». Magari non immediatamente, prima o poi il soggetto arriva sempre a sapere qualcosa di X . Su tale principio si basa tutta la letteratura poliziesca. E dovrebbe ispirare anche quella psicanalitica. Dopo tutto la *démarche* freudiana verso l'inconscio sembra la realizzazione etica del teorema. Il discorso freudiano è: «Tu sai, anche se ti sembra di non sapere. Con l'analisi puoi riconquistare il sapere, che credi ti manchi. Il tempo è dalla tua parte, se vuoi utilizzarlo per analizzare».

L'operatore epistemico ϵ appena definito permette di compattare l'intero processo del dubbio cartesiano nell'enunciato: *Se non so, allora so*. In formule: $\text{non } \epsilon X \text{ seq } \epsilon X$. Esso dota, per così dire, di portata esistenziale, l'unica tesi epistemica dell'Antichità, la socratica: *Unum scio, nihil scire*. Infatti, tutto il percorso del *Cogito* si riassume nell'entimema: *Se non so di esistere, allora so di esistere*. Con la precisazione che sapere di esistere non implica necessariamente l'esistere. L'implicazione scatta, come abbiamo discusso, solo nel caso dell'esistenza finita. La logica intuizionista è controontologica: dall'esistenza del sapere non discende necessariamente che si sappia dell'esistenza della cosa saputa.

Infine, per l'operatore epistemico ϵ valgono le leggi di ¹³⁶ idempotenza, nel senso che il sapere del sapere è ancora lo stesso sapere. $\epsilon \epsilon X$ equivale a ϵX . In termini lacaniani si direbbe che l'Altro dell'Altro non esiste e che della stessa sorte gode il metasapere. Il punto è delicato da quando un filosofo debilista ha recentemente sostenuto di poter distinguere tra "credere" (che è un "sapere") e "credere di credere".¹⁷⁷ In proposito ricordiamo che già Gödel nel 1933¹⁷⁸ dimostrò che,

¹⁷⁵ Dal punto di vista matematico tali operatori sono endomorfismi che applicano il campo delle formule ben formate nelle tesi classiche ma non intuizioniste.

¹⁷⁶ Si tratta del teorema dimostrato da Andrei Kolmogorov nel 1925 (anno di pubblicazione del saggio di Freud sulla negazione!), secondo il quale la doppia negazione di una tesi classica, senza operatori universali, è una tesi intuizionista. (A. Kolmogorov, *O prinzipie Tertium non Datur*, "Matematicheski Sbornik", 32, 1925, p. 646). Poiché intuizionisticamente la doppia negazione afferma la non contraddittorietà, la logica classica risulta non contraddittoria dal punto di vista intuizionistico. Il teorema realizza parzialmente il programma hilbertiano di dimostrazione di coerenza della matematica. (Cfr. P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra*, cit. p. 109). Altri teoremi epistemici derivanti dal terzo escluso si trovano in A. Sciacchitano, "Per una logica del sapere inconscio", in *Inconscio e matematica*, a cura di M. Turno, Teda Edizioni, Castrovillari 1990, p. 59. Per i teoremi derivanti dalla doppia negazione cfr. A. Sciacchitano, "Towards an Epistemology of the Unconscious", in *Being Human. The Technological Extensions of the Body*, a cura di J. Houis, P. Mieli e M. Stafford, Agincourt/Marsilio, New York 1999, p. 332.

¹⁷⁷ G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

¹⁷⁸ K. Gödel, "Eine Interpretation des intuitionistischen Aussagenkalkül", in *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, 4, 1933, p. 39, tr. in *Dalla logica alla metalogica. Scritti fondamentali di logica matematica*, a cura di E. Casari, Sansoni, Firenze 1979, p. 156.

trascrivendo le formule elementari del calcolo intuizionista p come Bp (“è dimostrabile che p ”, B da *beweisbar*) e la negazione *non* p come $nonBp$ ¹⁷⁹ si ottiene una corrispondenza tra il calcolo intuizionista e il calcolo modale S4 di Lewis, dove l’operatore “necessario” si interpreta come “dimostrabile” e dove vale assiomaticamente che la dimostrabilità della dimostrabilità è ancora la dimostrabilità. Gödel dimostrò che una formula è una tesi intuizionista se e solo se la sua trascrizione è una tesi di S4. Ciò ridurrebbe la logica intuizionista a una logica della dimostrabilità classica, come afferma Odifreddi.¹⁸⁰ Ma la storia non finisce qui. Nell’intuizionismo c’è dell’altro.

Infatti – quasi a dar ragione al filosofo debolista – l’idempotenza decade effettivamente con il secondo operatore epistemico δ , definito a partire dalla legge di cancellazione della doppia negazione (*se non non A, allora A*), che in logica intuizionista decade insieme al principio del terzo escluso, da cui dipende. δ trasforma ogni enunciato X nell’enunciato: *se non non X, allora X*. È allora facile dimostrare che $\delta\delta X$ implica δX , ma non viceversa. Cosa è cambiato nel passaggio da ϵ a δ ? Semplicemente siamo passati da un operatore epistemico più forte (ϵ) a uno più debole (δ).¹⁸¹

In ambito intuizionista l’operatore δ produce teoremi che riguardano molto da vicino il desiderio inconscio. Per esempio, con lo stesso procedimento già illustrato si dimostra che ¹³⁷ «non desiderare di desiderare implica desiderare» ($non\delta\delta X \text{ seq } \delta X$). Inoltre, si vede facilmente che il soggetto, come Edipo, «desidera non desiderare» ($\delta non\delta X$).¹⁸²

Il valore di questi risultati, che si potrebbero facilmente moltiplicare, non sta nel loro innegabile interesse intrinseco, ma nella testimonianza che essi danno della direzione battuta da Freud durante la sua quarantacinquennale costruzione dell’inconscio. L’inflazionato slogan lacaniano del ritorno a Freud rimane vuoto e senza senso se non significa il ritorno alla scienza di Freud. Il lavoro svolto su queste pagine è consistito nel dimostrare qualcosa che anche per Freud è rimasto inconscio e cioè che la scienza freudiana è cartesiana.¹⁸³ In quanto tale si dedica innanzitutto all’indebolimento della scienza precartesiana, basata sui principi della logica ontologica di Aristotele: identità, non contraddizione e terzo escluso. Noi non diciamo, come Freud nel suo *Compendio* del 1938, pubblicato postumo: “Le regole decisive della logica non hanno alcun valore nell’inconscio, il quale, si può dire, è il regno della non logica”.¹⁸⁴ Diciamo che la logica dell’inconscio, a cominciare dalla funzione della negazione che non sempre nega (in particolare non nega se stessa), non è l’antica logica aristotelica, né la moderna logica booleana, ma è più debole di queste. Sosteniamo che la logica dell’inconscio ha molte affinità con l’intuizionismo di Brouwer, dove non valgono le leggi del terzo escluso e della doppia negazione. Lo sosteniamo a partire dall’esperienza dell’inconscio che, grazie a Lacan, abbiamo imparato a riconoscere nei suoi tratti etici ed epistemici, prima che ontologici. Pertanto, invece di entrare nei dettagli della dimostrazione dei singoli teoremi epistemici, che è elementare e alla portata di tutti,¹⁸⁵ segnaliamo, per il loro valore

¹⁷⁹ La negazione intuizionista ha i caratteri del “non è necessario che”. È chiaro che in tale interpretazione non vale il terzo escluso. L’interpretazione intuizionista della negazione è vicina alla negazione freudiana, che non sempre nega ma segna il passaggio del contenuto ideativo attraverso la barriera della rimozione. “La madre non è”, dice il paziente a Freud. Significa che “non è necessario che sia la madre”, ma non è escluso che lo sia. La correzione di Freud: “Allora è la madre”, ci sembra troppo forte. Bastava dire: “È possibile che non sia la madre”. Cfr. S. Freud, “La negazione” (1925), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 11.

¹⁸⁰ P. Odifreddi, *Il diavolo in cattedra*, cit., p. 122.

¹⁸¹ Infatti si dimostra che ϵX implica δX , ma non viceversa.

¹⁸² Cfr. A. Sciacchitano, “Towards an Epistemology of the Unconscious”, cit., p. 340.

¹⁸³ Cartesio non è tra gli autori più citati da Freud. Se si esclude la lettera a Maxime Leroy sul sogno di Cartesio, Freud non fa riferimenti al *Cogito*.

¹⁸⁴ S. Freud, “Compendio di psicanalisi” (1941), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. 17, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 91 (traduzione nostra).

¹⁸⁵ La vera scienza è democratica. Ma è vera anche una sorta di viceversa: se c’è poca democrazia – come oggi si constata in Italia – c’è anche poca scienza. Perché? Perché il soggetto della scienza è collettivo e vive in comunità che risentono delle vicende della comunità civile in cui sono immerse. Per la sociologia della

concettuale, i due punti in cui la deduzione intuizionista si discosta, indebolendola, da quella binaria forte o classica.¹³⁸

Ho un debole per l'infinito

Il primo punto riguarda la falsificazione della negazione, che abbiamo già incontrato nella derivazione del *Cogito*. Come già detto, la logica debole non cancella il binarismo. Ne applica i principi meno indiscriminatamente della logica classica. Per esempio, accetta di trasformare la falsità della negazione in verità dell'affermazione, come si fa da Aristotele in poi, a patto di cancellare tutte le affermazioni di falsità presenti nello stesso stato epistemico dove si guadagna tale verità. Nella deduzione del *Cogito* siamo arrivati allo stato epistemico in cui tutti gli enunciati erano falsi: “è falso che sia folle”, “è falso che non sia folle”, “è falso che pensi”. Applicando la regola dell'indebolimento binario, si ottiene un nuovo stato epistemico, da cui sono state cancellate tutte le falsità tranne una, trasformata in verità: “è vero che sono folle”. La conseguenza della regola debole di cancellazione della negazione è la scomparsa delle contraddizioni. Si conclude, come già si sapeva, ma ora si tocca con mano, che nella logica debole non si deduce il *Cogito*. Perché? Perché almeno in un uno stato epistemico la negazione della tesi da cui si vorrebbe dedurlo non porta ad alcuna contraddizione.

Il secondo indebolimento, analogo al primo, riguarda la falsificazione dell'implicazione materiale. Che avviene come nel caso binario, trascrivendo l'antecedente come vero e il conseguente come falso, a patto di cancellare tutte le affermazioni del falso compresenti nello stesso stato epistemico.¹⁸⁶ Lo spirito di prudenza dietro tale modo di operare ha nobili ascendenze. Risale agli Stoici,¹⁸⁷ ma solo Spinoza la rende esplicita. Si tratta di concepire il falso non solo come complemento del vero, ma anche come verità saputa meno bene. Spinoza ricorda che il falso è un'idea inadeguata.¹⁸⁸ Perciò,¹³⁹ quando un enunciato falso raggiunge la perfezione dell'idea, che è la sola a essere vera, tutti gli altri enunciati falsi decadono in quanto sapere che non ha raggiunto, e non raggiungerà mai, il suo compimento ideale. Praticamente, poiché il falso è un sapere imperfetto, dal falso non si vuole dedurre troppo.¹⁸⁹ Un modo che, al di là della sua giustificazione prudenziale, a noi sembra interessante per due ordini di ragioni. In primo luogo, per superare la simmetria tra

scienza si rimanda alle conferenze di Emile Durkheim del 1912 (sul sito web di Durkheim) e ai lavori di Ludwick Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico. Per una teoria dello stile di pensiero e del collettivo di pensiero*, Il Mulino, Bologna 1983, tr. di M. Leonardi e S. Poggi da *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980 (I ed. Benno Schwabe, Basel 1935) e *Erfahrung und Tatsache*, a cura di L. Schäfer e T. Schnelle, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1893.

¹⁸⁶ Il doppio indebolimento ha un effetto: rende impossibile ridurre i quattro operatori logici: *non, et, vel, seq* a due, per esempio *non, et*, o *non, vel*, come si fa in logica classica.

¹⁸⁷ Abbozzi di logica non binaria si trovano negli Stoici. Il loro *lekton*, che corrisponde alla nostra *enunciazione* («ciò che sussiste secondo la presentazione razionale» secondo Sesto Empirico e Diogene Laerzio; cfr. W. C. Kneale e M. Kneale, *Storia della logica*, tr. A.G. Conte, Einaudi, Torino 1972, p. 168), non è necessariamente vero o falso. Anche quando è preso in rapporto al suo essere vero o falso, e allora è *assioma*, esso vale solo in quanto «cosa completa dichiarativa in sé» (ivi, p. 173).

¹⁸⁸ «La falsità consiste nella privazione di conoscenza che le idee inadeguate, ossia mutile e confuse, implicano». B. Spinoza *Etica* II, 35.

¹⁸⁹ La restrizione sul dedurre dimostra che la logica intuizionista è una logica del dimostrabile. Si contrappone alla logica del vero, come propone Odifreddi nel citato *Il diavolo in cattedra* (p. 107). Noi preferiamo parlare più in generale di logiche epistemiche (non tutto il sapere è dimostrabile). Notiamo *en passant* che nelle logiche epistemiche una qualche restrizione è necessaria. Alla restrizione sulla derivazione dal falso corrispondono in altri sistemi logici altre restrizioni. Per esempio nel sistema dei sequenti di Gentzen (1935), in versione intuizionista, si ammettono sequenti con al massimo una sola formula a destra. Di conseguenza “si può dimostrare una disgiunzione soltanto se si può dimostrare uno dei suoi disgiunti” (ivi, p. 109). Ciò fa saltare il terzo escluso.

vero e falso, su cui si incardina ogni discorso binario, in particolare il discorso paranoico, tipo dentro buono e fuori cattivo, che inquina tanta metapsicologia postfreudiana. In secondo luogo, per far posto alla cosa infinita, che è la ragione di quella particolare inadeguatezza del soggetto che si chiama desiderio. *Non cedere sul desiderio*, raccomandava Lacan. Ossia, *sii all'altezza del tuo desiderio*. Pur sapendo, che è impossibile esserlo, come per il finito contenere l'infinito.¹⁹⁰

Un'ultima parola a favore del tanto bistrattato binarismo. In questa logica il binarismo è recuperato *a posteriori* nell'atto. Per esempio, nell'atto analitico. La logica del desiderio prevede che non desiderare di desiderare porti al desiderio. Ebbene, l'atto analitico può, dopo lungo e penoso attraversamento di tutti gli strati epistemici che compongono il fantasma, arrivare a riconoscere tale desiderio. Per portarlo alla coscienza, da cui era stato a lungo tenuto fuori. Ma allora il binarismo è un punto d'arrivo e non di partenza. Il senso analitico della sospensione del principio del terzo escluso, oltre al suo senso logico di indebolimento del binarismo, è proprio questo: *il tutto, l'universale, la completezza, l'eshaustività non sono garantiti a priori*. In analisi si lavora con una parzialità via l'altra, di significante in significante, di pulsione in pulsione, di sintomo in sintomo. Il tutto sarà guadagnato *a posteriori* grazie a costruzioni sempre migliorabili e perfettibili, cioè ¹⁴⁰ in grado, in base al principio freudiano di verità come fecondità, di produrre altre costruzioni. Detto con lo slogan lacaniano della femminilità, l'analisi opera con il *non tutto*. Un modo impreciso per dire che l'analisi non ha paura dell'infinito.

Da ultimo può risultare opportuno giustificare brevemente la posizione da cui ci siamo autorizzati a parlare di Cartesio così come abbiamo fatto. Non abbiamo parlato da filosofi ma da analisti. Non abbiamo voluto prender partito per Derrida o Foucault. Ci basta il nostro partito, che è freudiano. Forse il modo migliore per farlo intendere è segnalare l'apparente paradosso secondo cui l'analista freudiano è portato a essere cartesiano e non cartesiano al tempo stesso. È cartesiano perché privilegia l'epistemologia sull'ontologia, il soggetto sulla sostanza. Come Cartesio cerca la leva dell'essere nel sapere. Ma non è cartesiano perché invece che alla certezza minima inconfutabile – trovata nel *Cogito* – mira alla massima incertezza analizzabile e la chiama inconscio. Si tratta di incertezza che coinvolge anche la funzione dell'altro, immaginario e simbolico, in una dimensione che è assente anche dal più spinto dubbio iperbolico.

A prescindere da somiglianze e differenze, possiamo concludere che Freud prolunga ed estende Cartesio. Mentre Cartesio cerca di fondare l'essere nel pensiero, restituendo a Parmenide la sua razionalità, Freud, dato per scontato che il pensiero è la nostra unica bussola, si preoccupa di aprire spazi all'esercizio epistemico del soggetto. Realmente, nella pratica quotidiana di parola, e non solo attraverso la retorica del dubbio iperbolico, Freud dischiude un campo di parola dove la verità può finalmente parlare a suo agio, senza obblighi d'adeguamento alla realtà o conformismo ai dettati superegoici. Magari attraverso il *Witz*, per non dire dell'improbabile congettura ¹⁴¹ che qualcuno, magari tu, chissà dove, chissà quando, venga a sapere qualcosa del desiderio. Un'esca, più che altro, per catalizzare il processo epistemico che a volte, non si sa bene come e perché, arriva a buon fine, cioè a far scendere il soggetto dal trono del suo fantasma. È il colmo: attraverso un lungo esercizio di un chiacchiericcio incertamente erotizzato.

Arrivati qui, il discorso sul tempo epistemico ci porterebbe a parlare in modo naturale del transfert analitico. Un discorso che non era nei nostri intenti.

¹⁹⁰ Il terzo indebolimento si incontra passando dalla logica proposizionale alla predicativa (di primo ordine). Anche in questo caso, per falsificare l'universale, si cancellano le falsità eventualmente presenti nello stesso stato epistemico. Ciò rende non interscambiabili attraverso la doppia negazione gli operatori universale ed esistenziale. "Per ogni" equivale in logica classica a "non esiste uno che non", mentre in logica intuizionista vale solo l'implicazione. In logica intuizionista non si può, in effetti, dimostrare l'esistenza negando l'universale negativo. Occorre sapere costruire un esempio. In un certo senso la logica intuizionista guadagna un quantificatore rispetto alla classica. Per saperne di più cfr. il già citato M.C. Fitting, *Intuitionistic Logic. Model Theory and Forcing*.

“Ma cosa c’entra il titolo?”

Nella retrotraduzione (in alcuni punti ampliata) del testo tedesco non possiamo sottrarci all’obbligo di giustificare il titolo, che in un certo senso è stato estorto – ma molto giustamente – dall’editore all’autore. Il titolo originario, molto anodino: *La questione moderna*, è diventato in Germania: *Scienza come isteria*. Si poteva dire meglio? No. Cerchiamo di capire perché.

Da qualche parte – come dicono i lacaniani quando devono nascondere la propria ignoranza – Freud, che in tarda età si preoccupava sempre meno dell’ortodossia della formazione degli analisti, si lascia andare a dire che, in fondo, gli bastava che l’analista imparasse ad analizzare le resistenze e il transfert. L’analisi del transfert è semplice. Sin dall’origine si riduce a riconoscere un falso nesso: si ama l’analista perché è a portata di mano. L’occasione è buona, con la scusa dell’amore, per riversare su di lui atavici odi. Ma l’analisi delle resistenze come si fa?

L’analisi delle resistenze era di moda negli anni Cinquanta. Fu squallida come loro. Consisteva nel forzare, con metodi più o meno ipnotici, il paziente ad ammettere che, ¹⁴² se non acconsentiva alle interpretazioni dell’analista, non guariva. Nonostante l’idiozia, la pratica dell’analisi delle resistenze fu molto diffusa. Perché? Perché aveva un fondo di verità. Lacan ne tenta una spiegazione per noi insufficiente. Facendo ricorso al suo congenito logocentrismo affermava che “i principi dell’analisi delle resistenze, per quanto siano fondati, sono stati in pratica l’occasione del misconoscimento sempre maggiore del soggetto, non essendo stati compresi in rapporto all’intersoggettività della parola”.¹⁹¹ Questa è una mezza verità. La ragione vera la spiega Freud: *si resiste sempre e solo alla scienza*.¹⁹² Si resiste all’analisi, eventualmente alle interpretazioni dell’analista, perché l’analisi e le sue interpretazioni sono scientifiche o, come è detto nella prefazione, perché sono *per* la scienza.

Conosciamo bene le obiezioni a queste affermazioni. Esse tacciano noi, insieme a Freud, di positivismo e antiumanesimo. È difficile parare l’obiezione. Non ci resta che fare un’affermazione di principio, che vale quel che vale, ritorcendo l’accusa. Crediamo che il positivismo – quello metafisico alla Comte o quello logico alla Carnap – sia la massima forma di resistenza alla scienza. Tale resistenza si esplica in due modi. In modo negativo il positivismo nega la finitezza del soggetto della scienza. Lo vuole infinito e capace di tutto, il positivismo. Invece il soggetto della scienza è debole. Però è capace di ferire il narcisismo. Contro queste ferite si difende il positivismo, rieditando una versione tanto antiquata quanto mitologica di scienza destinata alle “magnifiche sorti e progressive”.¹⁹³ Infatti, in modo positivo il positivismo resiste alla scienza imponendole un finalismo, che la trasforma in religione più o meno provvidenziale. Così degenerata, la scienza si riduce a conoscenza in teoria (finalismo cognitivo) e a tecnologia in pratica (esaltazione del progresso techno-scientifico). ¹⁴³ Sono queste le leve immaginarie-reali attraverso cui il padrone controlla l’attività epistemica – simbolica – del soggetto della scienza, altrimenti altamente imprevedibile.¹⁹⁴

Freud è categorico – presuntuoso? – sul punto. Si resiste *sempre e solo* alle offese narcisistiche della scienza. La prima fu l’offesa cosmologica di Copernico, che spostò la terra dal centro dell’universo; la seconda fu l’offesa biologica di Darwin, che spostò l’uomo dal centro del creato; la

¹⁹¹ J. Lacan, “Funzione e campo della parola in psicanalisi” (1953), in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 292.

¹⁹² Le beghe personali, su base professionale, tra Freud e i primi grandi secessionisti del movimento psicanalitico: Adler e Jung, hanno poco di nobile. L’unica giustificazione “logica” fu la regressione prescientifica dei due “guru” (in questo medici meglio riusciti di Freud), che giustamente Freud non tollerava.

¹⁹³ Il poeta, però, non si lascia infiocchiare. È vero che si chiamava Leopardi. Sapeva che il millenarismo non era scientifico ma religioso. Contro lo sviluppo scientifico il millenarismo propone lo sviluppo della tecnica che rende l’uomo padrone del mondo. Ricordiamo che la Chiesa, pur diffidente nei confronti della scienza, ha sempre diffidato del millenarismo sin dai tempi in cui lo predicava l’invasato frate cistercense Gioachino da Fiore.

¹⁹⁴ Il padrone si difende dalla scienza come resiste alla femminilità.

terza – modestamente – fu l’offesa psicologica di Freud che spostò l’Io dal centro dell’apparato psichico.¹⁹⁵ Qui, più modestamente, si resiste all’indebolimento scientifico della logica prescientifica. In ultima analisi e in generale possiamo dire che si resiste al passaggio dall’ontologia all’epistemologia, alla subordinazione “scientifica” della prima alla seconda.¹⁹⁶

E di colpo ci troviamo a braccetto con l’isteria, che tipicamente dice “no” a tutto ciò che non è scientifico. È una vecchia storia. La vera deviante rispetto al vivere civile non è la follia, ma l’isteria. La follia è passivamente deviante. Si trova automaticamente espulsa dal vivere civile, di cui non sa utilizzare i codici (anche se occasionalmente li usa in modo improprio, per esempio nel *raptus* omicida). L’isteria, invece, è attivamente deviante. Propone codici di vita alternativi a quelli vigenti, senza necessariamente contestare o trasgredire questi ultimi (anche se occasionalmente arriva allo scontro inconciliabile come nella tragedia di Antigone e Creonte). Modernamente lo scontro isteria/civiltà è andato in scena in un teatro particolare: l’ambulatorio medico. Il *plot* è semplice. L’isteria va dal medico e gli presenta sintomi che non sono sintomi: ieri erano paresi e anestesie antianatomiche, oggi è soprattutto un *mix* di anoressia e bulimia. Il medico, geloso della propria ignoranza, non ne vuole sapere di uscire dai propri quadri nosografici. Il seguito è come nella storiella della morte con l’ignorante.¹⁴⁴ La morte va dall’ignorante e gli dice che deve morire. L’ignorante le risponde da par suo che non sa cosa vuol dire morire. La morte insiste, in nome della pulsione di morte che è notoriamente ripetitiva. L’ignorante ribatte che non ne vuol sapere. E così sono ancora lì senza aver trovato un accordo. Nel frattempo le posizioni del medico sono cambiate. Nel XIX secolo trattava l’isteria da simulatrice, nel XXI l’ha semplicemente cancellata dal suo codice nosografico, per esempio dal DSM. Fine dei giochi?

Forse no. L’isteria esiste come esiste il soggetto della scienza. Anzi, è un soggetto che soffre come quello della scienza, essendo entrambi soffocati dal sapere saputo della conoscenza enciclopedica, dall’adeguamento alla realtà del padrone, dal conformismo morale vigente e ben remunerato, dalla tecnologia che invade ogni angolo e si appropria di ogni momento della tua vita. Nelle pagine precedenti ho distinto tra conoscenza di quel che c’è e scienza di quel che non c’è. L’isteria si schiera appassionatamente per la seconda. La sua risposta “no, non è questo” a ogni proposta di soddisfazione civile è una modalità ingenua, forse infantile, di far esistere l’oggetto che non c’è, precisamente l’oggetto della modernità: l’infinito, che lei aveva invano vaticinato sin dall’Antichità. Insomma, se siamo nell’epoca della scienza – e finché rimaniamo nell’epoca della scienza – dobbiamo dire grazie all’isteria. Ringraziamo la sua passione per il sapere che non si acquieta in nessuna normalizzazione. Grazie all’isteria la scienza normale, quella che secondo Kuhn si limita a risolvere rompicapi, non esiste o esiste poco. Lei si dedica alla scienza vera, quella che ti riguarda come soggetto.

Così io ringrazio l’editore tedesco che ha saputo restituirmi la verità del mio lavoro. Con una piccola ultima ambiguità: scienza come isteria o isteria come scienza?¹⁴⁵

¹⁹⁵ S. Freud, “Resistenze alla psicanalisi” (1924), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XIV, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 110.

¹⁹⁶ L’ontologia serve al padrone a governare. L’epistemologia serve alla democrazia a sapere quel che avviene in politica. Oggi assistiamo a un vero e proprio rinascimento ontologico, soprattutto sul versante della filosofia analitica. Il signor Barry ha fondato a Lipsia un istituto di ontologia medica da un milione di dollari. Salute. L’autore moderno che più si avvicina al nostro “rovesciamento epistemologico” è Willard van Quine secondo il quale (in sintesi) “essere è essere valore di una variabile”, formalmente “ x è” se e solo se esiste un se e solo se esiste un y tale che $x = y$. (Cfr. W.V. Quine, “Su ciò che vi è”, in *Il problema del significato* (1961), tr. E. Mistretta, Astrolabio, Roma, 1966, p. 13). Per conoscere il valore di una variabile, tuttavia, bisogna sapere prima qualcosa della sua variabilità ossia dello schema concettuale in cui essa rientra o ancora, per dirla con Quine, dobbiamo sapere il modo in cui vincoliamo le variabili (*ibidem*). La stessa tesi, concepita dal “di fuori” e formulata con la tipica doppia negazione della lingua francese, si ritrova in Lacan: “niente esiste se non su un fondo *supposto* di assenza” (J. Lacan, “Risposta al commento di Jean Hyppolite”, in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 392 (traduzione e sottolineatura nostre)). La supposizione sta all’origine congetturale del sapere.

Presentazione del libro alla Libreria Fundus, Knesebeckstrasse, Berlin, 13 giugno 2003.

Ringrazio l'Istituto Italiano di Cultura e l'associazione psicanalitica *Freud-Lacan Gesellschaft* per avermi invitato a Berlino, città dove torno sempre molto volentieri.

A proposito del libro presentato questa sera comincio dicendo che il titolo non è mio, ma è un'invenzione dell'editore. Sono molto d'accordo con questo titolo che dà la verità del mio lavoro, una verità che mentre scrivevo non sapevo. In un certo senso questo titolo offre l'indicazione per la scrittura di un altro libro.

La tesi principale del libro – l'*Hauptsatz* – propone che il soggetto della scienza sia lo stesso che funziona nell'inconscio freudiano. La mia opinione è che Cartesio sia un precursore di Freud. A Cartesio riesce di trasformare l'incertezza in certezza come a Freud riesce di trasformare parte dell'inconscio in conscio. C'è una simmetria logica tra Cartesio e Freud. Cartesio comincia supponendo che tutto quel che è incerto sia falso. Freud funziona al contrario: per lui tutto ciò che è incerto è vero. In questo senso il soggetto dell'inconscio è un'estensione del soggetto della scienza. Come costui il soggetto dell'inconscio sa lavorare con l'incerto e il falso. Lo trasforma in certo e vero lavorando con e addirittura al di là dell'incertezza conscia. ¹⁵⁸

La conseguenza della tesi principale è la possibilità di costruire una nuova etica, cioè l'etica appropriata alle esigenze dell'epoca moderna. Il titolo del libro da me proposto era proprio: *La questione moderna*. Intendevo dire che la questione moderna è di trovare un'etica consona al soggetto della scienza. Il problema per questo soggetto è come agire eticamente anche quando – come è evidente dal dubbio – non sa tutto quel che ci sarebbe da sapere per agire correttamente. Al soggetto della scienza si richiede, pertanto, di saper lavorare con la propria ignoranza, producendo decisioni morali che, seppure provvisorie, non sono meno impegnative e cogenti. Nel libro rilancio la proposta, che Cartesio avanza nella terza parte del *Discorso sul metodo* (1637), di una *morale par provision*. *Par provision* significa che il dovere morale è di prendere decisioni in un campo di cui non si conosce tutta l'estensione. Il dovere è di scommettere, come già Pascal proponeva. Ma, a differenza di Pascal, Cartesio non obbliga nessuno a scommettere unicamente su dio. Si può scommettere su qualunque cosa, come insegnano i *bookmakers* inglesi. In altri termini, in prima istanza si può adottare una morale qualunque, senza preoccuparsi troppo se sia giusta o sbagliata. Per esempio, anche quella corrente va bene. Prima scommetti – dice Cartesio al suo soggetto – poi, a cose fatte, vedrai se hai vinto o perso, ossia verificherai *a posteriori* se la tua azione si è rivelata morale oppure no. Se non si è rivelata tale, il tuo “vero” dovere morale è di rettificarla in seconda battuta. Tutto il processo morale procede per approssimazioni successive, proprio come il processo della ricerca scientifica. La psicanalisi è scientifica esattamente nel senso che trapianta i modi della ricerca scientifica in morale. Per questo Freud, che è fondamentalmente un moralista, può forse essere considerato il primo promotore di un'etica per il soggetto della scienza ¹⁵⁹

Il dubbio di Cartesio

L'incertezza di Cartesio è voluta. In un certo senso è artificiale. Il termine cartesiano è *factice*, fattizia, fatta a mano dall'uomo. L'incertezza cartesiana è “fatta a mano” dallo stesso Cartesio. Volutamente Cartesio si pone nella condizione di non voler attivamente sapere. Cosa vuole attivamente ignorare Cartesio? Cartesio è antiaccademico: non vuol sapere quel che sta scritto sui libri di scuola, in particolare sui libri della Scolastica, che i Gesuiti l'avevano obbligato a studiare. Stasera noi siamo qui in una libreria. Cartesio si pone nella condizione fittizia di ignorare tutti i libri che sono qui intorno. A me piace immaginare che nel camino della stanza in cui Cartesio si era ritirato a meditare bruciassero i suoi libri. Risultato: se non ho più libri, perché io stesso li ho

bruciati, sono diventato ignorante. Se non ho più l'appoggio dei libri, sono incerto su quel che so. Vedete qui come è artificiale, autoprocurata, l'incertezza di Cartesio. Ma il risultato, per quanto artificioso, non è meno interessante. Cominciamo guadagnando una domanda. Se non è più nel libro, perché il libro è finito in cenere, dov'è finito il sapere? Nel 1974, nella *Lettera agli Italiani*, Lacan risponderà che il sapere del soggetto della scienza è finito nel reale. Ma nel 1637 questa domanda costituisce l'incertezza fondamentale di Cartesio. Io sostengo che l'incertezza di Cartesio è la stessa di quella cui Freud espone l'analizzante. Sta qui, a mio avviso, la parentela tra Freud e Cartesio. Freud forza il paziente a dimenticare quel che sa, per dire... qualcosa d'altro. Stavo per dire: per dire ... quel che non sa. Ma non voglio andare troppo in fretta.

Forse vale la pena stabilire una piccola differenza tra le regole fondamentali dell'analisi in versione freudiana e lacaniana.¹⁶⁰ La regola freudiana è "comunicare tutto". Siccome tutto non si può comunicare, Freud è costretto a correggersi aggiungendo: "senza criticare né sistematizzare nulla". Ma la correzione è criticabile perché la "regola senza regole" (*Regellosigkeitaxiom*) presenta problemi di coerenza ai logici. La regola lacaniana è, secondo me, la vera regola che Freud aveva in mente e che non riuscì a formulare. Inoltre è più immediatamente cartesiana, nel senso che sospende il riferimento al libro, senza tuttavia escluderlo. Essa dice semplicemente al soggetto: "Di' una cosa qualunque". Essa presuppone che in quel che esorbita dal tutto della biblioteca ci sia qualcosa di vero che ti riguarda. Per trovare quel particolare vero devi, però, bruciare, dissolvere, disorganizzare tutto il sapere precedente. Secondo me questa esperienza, più o meno artificiale e artificiosa, della divisione tra sapere (già saputo) e verità (non ancora saputa) è la vera storia di Cartesio, al di là della presentazione che a Cartesio stesso piacque dare, infarcita com'è di retorica e di affabulazione intorno a geni maligni e dei che non ingannano. Sono, queste, metafore dietro alle quali a Cartesio piaceva nascondersi. Il suo motto, come sapete, era *larvatus prodeo*. Di certo Cartesio aveva le proprie buone ragioni per procedere mascherato. Doveva fare i conti con l'Inquisizione, che minacciava personaggi della statura di Galilei (1633), doveva stare a prudente distanza dai domenicani, i cani del signore (*domini canes*), doveva temere i teologi protestanti olandesi, accaniti contro le novità scientifiche e soprattutto contro le persone degli scienziati più degli stessi gesuiti. Si giustifica così l'elaborato apparato scenico della presentazione del *Cogito* cartesiano.

La verità da difendere, magari mascherandola, è topologica. Il *Cogito* cartesiano è un luogo, un *topos*. È il luogo dove il soggetto non sa più nulla, tranne che sa che non sa. L'esistenza¹⁶¹ del soggetto della scienza è epistemica. Sta nel particolare sapere sul (non) sapere che si chiama dubbio. Come dicevo prima, il dubbio passa da Cartesio a Freud, accentuando il carattere topologico di *topica*. La differenza è che per Freud ciò di cui il soggetto dubita è tutto vero. "Forse volevo uccidere mio padre", dice l'analizzante. "Sì, sì, risponde Freud, lei voleva veramente uccidere suo padre". Nascono così, sulla base di un'evidente e strutturale incertezza, che l'ultimo Freud non si preoccupa neppure più di mascherare, il mito pseudosofocleo dell'Edipo e i miti successivi: il mito pseudodarwiniano dell'orda e il mito pseudoselliniano dell'uomo Mosè raddoppiato. Evidentemente Freud era più bravo di Cartesio a inventare romanzi – meglio se familiari – partendo da residui non del tutto combusti della sua biblioteca: frammenti di Sofocle, Darwin, Sellin. Non lo fermavano le incertezze circa la verità materiale (il sapere già saputo e bruciato), ma si lasciava guidare solo dalle certezze della verità storica (il sapere ancora da sapere, anzi da "costruire").

La castrazione

Rispetto alla castrazione, non ho una risposta preconfezionata. Questa sera direi così. Il complesso freudiano di castrazione è una metafora. È la metafora del soggetto. Al soggetto non manca solo quel pezzettino di carne, se è una donna, al soggetto non viene minacciata solo l'abolizione di un pezzettino di carne, se è un uomo, ma al soggetto viene proposta una base

ontologica “non tutta”, come direbbe Lacan. In questo senso sia Cartesio sia Freud aprono davanti al soggetto un campo senza limiti, “non tutto”, direbbe Lacan. Cartesio brucia i libri. Cosa vuol dire la metafora? Vuol dire che non c’è il ¹⁶² maestro, l’autorità, l’*ipse dixit* che dica: “Questo sì, questo no; questo è vero, questo è falso; questo appartiene al campo del desiderio, questo non appartiene”. Freud impone all’analizzante di dire tutto senza sistematizzare e senza criticare. Cosa vuol dire in termini freudiani? Vuol dire che – almeno potenzialmente – non esiste un Super-Io che dica all’Io quel che è giusto e quel che è sbagliato, quel che sta dentro e quel che sta fuori rispetto a un confine prestabilito. In termini heideggeriani la castrazione è l’apertura all’essere. In termini cartesiani la castrazione è la preconditione trascendentale per ogni *morale par provision*. I confini dell’essere e del dover essere sono in epoca moderna spostati all’infinito. L’esperienza della castrazione è l’esperienza che il soggetto finito fa dell’infinito. Perciò si ritrova in ogni fantasma nevrotico individuale o sociale. Non è un caso se la cultura occidentale ha sempre avuto paura dell’infinito, addirittura più che del vuoto (che è il suo equivalente in piccolo). Infatti, l’infinito non si lascia addomesticare in una casa accogliente. Rimane sempre, tanto o poco, selvaggio o selvatico. L’infinito è ciò che è sempre nuovo rispetto agli schemi di pensiero e di convivenza abituali e consolidati. Perciò sembra che li minacci. L’infinito è “non tutto” nel senso che non è stato scritto tutto in nessun libro. Lacan direbbe che l’infinito, come l’impossibile, “non cessa di non scriversi”. L’infinito non sta dentro la nostra biblioteca. È il romanzo che ci può sorprendere con una storia che non prevedevamo. Il desiderio freudiano è questa apertura all’essere che il soggetto avverte per lo più come minaccia o pena di castrazione. Il modo lacaniano per dirlo è una metafora poetica: il desiderio dell’uomo è il desiderio dell’Altro. Se è dell’Altro, non lo possiedo, anzi lui possiede me. L’esperienza di questo possesso si chiama angoscia, un sentimento che non inganna – diceva Lacan.

163

La scienza come isteria in rapporto all’esperienza del corpo.

L’isteria è vicina al discorso scientifico nel senso che la sua esperienza è quella di un oggetto del desiderio che non esiste e rispetto al quale ogni oggetto “reale” è insoddisfacente. Per l’ossessione l’esperienza è diversa. Nel libro distinguo tra scienza e conoscenza. La distinzione è sottile e mi è suggerita da Cartesio stesso. Per stabilire la corrispondenza tra le due sostanze, la *res cogitans* e la *res extensa*, Cartesio ha bisogno di convocare sulla scena un terzo che regoli il traffico degli scambi tra cose e rappresentazioni – Freud direbbe tra rappresentazioni di cosa e rappresentazioni di parola. Questo terzo è il famoso dio che non inganna. Questo improbabile dio è un trucco di Cartesio per dire, ancora una volta tra i veli della metafora, che non esiste corrispondenza cognitiva tra intelletto e cosa, perché il dio non ingannatore non esiste. Non esiste conoscenza di quel che c’è. Esiste solo la costruzione scientifica di quel che non c’è. La conoscenza è solo un fantasma di rapporto sessuale che, come sanno bene tutti i bambini... e la Bibbia, è impossibile, cioè non cessa di non scriversi. Cartesio non lo dice così. Per sentirlo dire così bisogna aspettare il seminario XX di Lacan (1972). Però alla fine dei suoi *Principi di filosofia* (1644) Cartesio non lascia dubbi su quel che intende. Leggo questo bel passo: “E se qualcuno, per indovinare uno scritto cifrato scritto con le lettere ordinarie, congettura un B dovunque ci sarà un A, e un C dovunque ci sarà un B, sostituendo così al posto di ogni lettera quella che la segue nell’ordine dell’alfabeto e, leggendo in questo modo, vi trova parole che abbiano senso, non dubiterà affatto che quello che avrà così trovato non sia il vero senso di quello scritto cifrato, benché possa darsi che quello che lo ha scritto ve ne abbia messo un altro tutto differente, dando un altro ¹⁶⁴ significato a ogni lettera: poiché questo può sì difficilmente accadere, principalmente quando la cifra contiene molte parole, che non è moralmente credibile. Ora, se si considera quante diverse proprietà del magnete, del fuoco e di tutte le altre cose che sono al mondo sono state evidentissimamente dedotte da un piccolissimo numero di cause, da me proposte al principio di questo trattato, anche se s’immaginasse che le ho supposte per caso, e senza che la ragione me ne

abbia persuaso, si avrebbe almeno tanta ragione di giudicare che esse sono le vere cause di tutto quello che ne ho dedotto, quanta se ne ha di credere che si è trovato il vero senso d'uno scritto cifrato, quando si vede scaturire dal significato che si è dato per congettura ad ogni lettera. Poiché il numero delle lettere dell'alfabeto è molto maggiore di quello delle cause prime da me supposte, e non si sogliono mettere tante parole, e nemmeno tante lettere, in una cifra, quanti sono gli effetti diversi che ho dedotti da queste cause.” (Parte IV, 205). Insomma, la certezza scientifica che il *Cogito* guadagna a partire dall'incertezza non è oggettiva e divina, ma soggettiva e – questo il termine cartesiano – esclusivamente morale o pratica. Gli accademici chiamano la posizione di Cartesio giustificazionista. La scienza è giusta se sa giustificare le proprie invenzioni. Non è una posizione onniscientista la sua, come gli avversari di Cartesio obietano. Certo, per essere onesta la giustificazione deve essere aperta alla revisione e alla rettifica (Bachelard). Ma fino a prova contraria – finché non arriva qualcuno da un altro pianeta a dirci che abbiamo sbagliato tutto – noi *dobbiamo* tenere per buona la costruzione che abbiamo messo in piedi. Ci basta solo che sia coerente e che abbia senso compiuto. E senza angosciarci con ulteriori e sterili dubbi sul fatto che corrisponda oppure no alla “vera” realtà, come invano farebbe l'ossessivo. ¹⁶⁵

Freud va più avanti rispetto a Cartesio. Non gli basta che la costruzione in analisi sia coerente. Per Freud la costruzione in analisi è giustificata se produce altre costruzioni, cioè se è feconda. Le parole di Freud dicono che l'interpretazione è giusta se produce l'affiorare di altro materiale inconscio, che richiede a sua volta altre interpretazioni e così via all'infinito. Come vedete i criteri di verità tra scienza e conoscenza sono diversi. Nella conoscenza vale il criterio dell'adeguamento. Il criterio freudiano di verità, valido tanto per il soggetto della scienza che per il soggetto dell'inconscio, non è l'adeguamento ma la fecondità. La conoscenza è vera se si adegua alla realtà. La scienza è vera se produce altra scienza. Lo stesso vale per la psicanalisi. Una psicanalisi è ben riuscita *non* se il soggetto guarisce dal proprio sintomo, ma se il soggetto produce altra teoria analitica. È poi inevitabile che, se il soggetto produce nuova teoria analitica, anche il sintomo sia costretto a modificarsi. Detto in termini lacaniani, una psicanalisi è riuscita quando produce un po' d'analista. Il punto è estesamente trattato nel libro. Qui mi basta sottolineare l'affinità, l'omogeneità di principio tra fecondità e infinito, inteso come produzione di qualcosa di sempre nuovo.

La scienza, dunque, inventa oggetti che non esistono nella realtà di tutti i giorni: i quark, i geni, i numeri primi. Nella conversione isterica l'isteria fa esistere attraverso il proprio corpo l'oggetto che non esiste. Il corpo è il teatro dove l'isteria rappresenta quel che non c'è. Per esempio l'anoressia annulla il corpo per presentificare fisicamente l'oggetto “niente”, tipico oggetto che non c'è. La conoscenza, invece, si adegua all'oggetto che c'è. In questo senso l'ossessione è cognitiva. Spinge l'adeguamento al limite dell'impossibile. Se l'oggetto è infinito l'adeguamento è effettivamente impossibile, perché il soggetto finito non si può adeguare all'oggetto ¹⁶⁶ infinito. Lacan distingue tra desiderio insoddisfatto, tipico dell'isteria, e desiderio impossibile, tipico della nevrosi ossessiva, nella *Nota sulla relazione di Daniel Lagache* (1958). Io non faccio altro che sviluppare l'osservazione clinica di Lacan riferendola a due strutture epistemiche diverse: rispettivamente l'isteria alla scienza, l'ossessione alla conoscenza. L'oggetto che non c'è lascia il desiderio insoddisfatto a paragone di tutti gli oggetti che ci sono. Questa è l'esperienza isterica, che si inventa l'oggetto della soddisfazione nel proprio corpo. L'oggetto che c'è, invece, rende il desiderio impossibile da soddisfare attraverso qualunque forma di adeguamento. Questa è l'esperienza ossessiva che si estenua all'interno di se stessa tentando di arrivare alla perfezione dell'adeguamento.

E la paranoia? Né scienza né conoscenza, ma... Tutta la carriera seminariale di Lacan è costellata di riferimenti alla “conoscenza paranoica” a cominciare dalla sua famosa tesi psichiatrica sulla paranoia di autopunizione. Qui devo pubblicamente dire che ho lavorato molto alla tesi di Lacan secondo cui non esisterebbe altra conoscenza che paranoica, ma senza ottenere molti risultati. Il criterio di fecondità non si applica – sembra – in questo caso all'analisi lacaniana. Questa sera forse riesco a dirne il perché in base alla mia esperienza clinica. La paranoia è la via di uscita di molte analisi fallimentari, che non vogliono finire come scienza, quindi non vogliono entrare

nell'isteria, né vogliono entrare nella psicoterapia, cioè affrontare l'adeguamento alla realtà. Finiscono nel delirio paranoico. Si tratta di un delirio molto semplice, schematico e quasi preconstituito. "L'analista è cattivo e persecutore. Non mi ha curato bene. Tutto è rimasto come prima o peggio. Io lo pianto. Ma parlerò sempre di lui. Ne parlerò male". (*Risolini in sala*). Purtroppo è il risultato più frequente. Merita di capire perché. Cosa c'è di conoscenza nell'esito paranoico? Io ci ¹⁶⁷ vedo poca conoscenza. Allora mi decido a correggere il maestro Lacan con Lacan, che pure mi ha insegnato a riconoscere la psicosi postanalitica. La correzione ora si fa da sé. Basta spostare la conoscenza dal lato della nevrosi ossessiva. E cosa resta alla paranoia? Il delirio, dicevo prima. Cos'è il delirio? Il delirio è un cattivo romanzo, un romanzaccio d'appendice, costruito sullo schema della vita quotidiana dove l'interazione con il prossimo avviene secondo gli schemi, ovvi e innati, della persecuzione. La colpa è sempre dell'altro e io sono a posto. Curioso il risultato! Fallendo, il *Cogito* non genera né scienza né conoscenza, ma romanzi di seconda categoria. Abbiamo visto che esistono rapporti tra *Cogito* e spirito scientifico. Stasera mi chiedo se esistano rapporti tra *Cogito* e spirito romanzesco. Considero questa domanda lo specifico *Gewinn* della serata. Valeva la pena muoversi da Milano.

L'opinione vera

Trovare in tedesco questa frase di Lacan dalla *Direzione della cura* (1958), che ero abituato a leggere in francese, mi ha sorpreso come se fosse più vera.

"Wahre Meinung ist nicht Wissen, und Gewissen ohne Wissen ist nichts als Komplize der Ignoranz. Unsere Wissenschaft läßt sich nur vermitteln, indem sie in der Gelegenheit das besondere artikuliert".

Voglio fare un'osservazione sulla prima parte. "Wahre Meinung ist nicht Wissen... schafft", avrei aggiunto. In francese c'è "science". ¹⁶⁸

«Opinion vraie n'est pas science, et conscience sans science, n'est que complicité d'ignorance. Notre science ne se transmet, qu'à articuler dans l'occasion le particulier». (J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 632).

L'opinione vera, *die wahre Meinung*, esisteva anche nell'antichità, quando non esisteva ancora il discorso scientifico moderno. Platone la chiamava *orthè doxa*. Ma allora l'opinione vera era senza il sapere, come lo intendiamo noi oggi. Perché nasca il sapere scientifico intorno all'opinione vera bisogna "bruciare i libri" in cui sta scritta. Bruciamo i libri non perché siamo contro i libri ma perché il sapere è nel reale, come dice l'ultimo Lacan. Non basta leggerlo sulla pagina scritta, va scavato nel reale faticosamente. Qui emerge un tratto cartesiano tipico. In epoca scientifica la verità si può lasciare rimossa. Per Cartesio la verità è affare del dio che non inganna, non dell'uomo che ha da interessarsi del sapere. In Freud la verità sta topologicamente – metaforicamente, *cade* – nella rimozione originaria (*Urverdrängung*), che è anche la rimozione ultima, quella che non si leverà mai. Da lì la verità parla per enigmi attraverso le formazioni dell'inconscio. *Moi, la Vérité, je parle* – dice Lacan dal pulpito. Compito dell'analista è di decifrarla, si suole dire. Il lavoro dell'analista è ben di più. Non è quello del semplice ermeneuta. L'analista deve scavare nel reale della rimozione originaria per ripescare la verità decaduta.

Un modo per riformulare l'*Hauptsatz* del mio libro – l'identità del soggetto della scienza e dell'inconscio – consiste nell'affermare che il lavoro di scavo della verità nel reale si può fare sia nel laboratorio scientifico sia sul lettino dell'analista. È un lavoro faticoso allo stesso modo. È un lavoro artificiale allo stesso modo. Cosa c'è di più artificiale di un microscopio ¹⁶⁹ elettronico? Cosa

c'è di più artificiale del parlare su un lettino sotto la pressione di una regola tanto innaturale come la regola analitica fondamentale? Quando due si incontrano non dicono la prima cosa che viene in mente. Funzionano dei riti sociali che rendono la convivenza “naturale”. In psicanalisi, come nella scienza, i riti sono diversi da quelli della convivenza sociale. E vanno appresi *ad hoc* attraverso un'appropriata formazione scientifica o psicanalitica. Cosa si apprende durante la formazione? Si apprende che nel microscopio funzionano elettroni e nel lettino freudiano funziona un sapere che non si sapeva di sapere. Nel caso del lettino freudiano è un sapere che non è scritto tutto prima nei libri. (Quindi la formazione non si fa solo sui libri). Ogni volta sul lettino si produce un sapere nuovo. Ogni analisi dovrebbe produrre sapere nuovo. È il compito dell'analisi produrre sapere nuovo. Nel libro avvicino il concetto di infinito al concetto di “sempre nuovo”. Tradizionalmente si concepisce l'infinito quantitativamente come una grandezza che diventa sempre più grande di ogni grandezza già data. Il mio modo di concepire l'infinito è qualitativo. Ha il vantaggio di essere compreso anche dai non scientifici. Ha il merito di gettare luce su quel famoso *hapax* freudiano – in *Analisi finita e infinita* – che pone l'analisi come “compito infinito”. Voglio dire che l'analisi o si rinnova continuamente o finisce. Esattamente come ogni ricerca scientifica che è tale se produce sapere nuovo. (In questo senso la conoscenza cessa di essere scientifica quando arriva a conoscere tutto quel che c'è e lo descrive nel libro, come fece Aristotele).

A partire dall'operazione di Cartesio oppure a partire dall'operazione di Freud, i risultati che si ottengono sono sempre provvisori. È vero che con il *Cogito* Cartesio produce la scienza. Ma la scienza è soggetta alla revisione, cioè alla ¹⁷⁰ripresa del *Cogito*. Non è mai definitiva, prodotta *sub specie aeterni*, la scienza. Non è come la conoscenza antica, definitivamente acquisita. Sin dall'origine è così. Il *Cogito* stesso sta in piedi solo se si ripete. *Cogito, ergo sum*. Se non *cogito* cesso di essere. L'essere del *Cogito* – nel *Seminario XX* Lacan lo chiama “essere di sapere” – non è guadagnato definitivamente per l'eternità, ma solo provvisoriamente nel tempo. Il *Cogito* va sempre ripreso affinché il soggetto della scienza sia e sia un soggetto morale. Il risultato è che l'essere e il dover essere sono sempre precari. In epoca scientifica l'ontologia e l'etica patiscono un'indebolimento a opera dell'epistemologia. (Oggi assistiamo al processo inverso. La scienza si indebolisce, l'ontologia si rinforza e la morale si riduce a deontologia. Qui da voi, a Lipsia, gli americani hanno istituito una megafondazione per l'ontologia medica). Corrispondentemente anche l'analisi diventa un compito infinito. Se l'analizzante cessa di analizzare, finisce tutto. Si passa dal provvisorio al nulla. Il compito morale dell'analizzante divenuto analista è di continuare ad analizzare. Con bella espressione nel suo *Entretien infini* (1969) Blanchot dice che l'analisi non cessa di iniziare, come il movimento della freccia paradossale di Zenone che progredisce stando ferma.

Arte scienza e psicanalisi

Sicuramente in questa libreria esiste il libro di un professore portoghese naturalizzato americano, un certo Antonio Damasio, premio Pessoa, autore di un fortunato libro intitolato *Descartes' error. Emotion, Reason, and the Human Brain* (1994), tradotto in tutte le lingue europee. L'errore di Cartesio sarebbe stato di aver tolto sangue al pensiero, disconnettendolo ¹⁷¹dalle basi emotive. Il pensiero cartesiano sarebbe astratto e senza riferimenti soggettivi: sentimenti, affetti ed emozioni. È un affliggente luogo comune da dimenticare, che circola dappertutto in Italia, isole comprese. È un errore stupido. Non è grave in sé, ma è preoccupante, perché segnala la ripresa del progetto cognitivo su quello scientifico. Si chiama cognitivismo.

Cosa dimentica il luogo comune cognitivista? Dimentica un dato macroscopicamente evidente della storia della cultura e cioè che spirito scientifico e spirito romanzesco nascono insieme in epoca barocca. La realtà scientifica è gemella della realtà romanzesca. Nell'antichità, prima della scienza, il romanzo non esisteva. Con una sola eccezione: l'*Odissea*. L'*Odissea* è l'unico romanzo dell'antichità, scritto come potrebbe scriverlo un autore moderno “scientifico”, con il *mix* di

flashback e tempo reale di un Proust. Si dice spesso che la civiltà greca degli Euclide e degli Archimede ha anticipato la civiltà scientifica. Si dimentica che i modelli greci si ritrovano anche nella cultura letteraria moderna. Evidentemente non l'ha dimenticato Joyce che ha intitolato il suo capolavoro *Ulysses* (1922). La differenza tra *Iliade* e *Odissea* è talmente grande che qualcuno ha pensato che gli autori fossero due. I romanzi moderni – dicevo – nascono nel XVII secolo, nel secolo della scienza. Sono i grandi romanzi nazionali che tengono a battesimo le lingue europee come le conosciamo oggi, nate dalla dissoluzione del latino, la lingua dei dotti. Il *Don Chisciotte* in Spagna, il teatro di Shakespeare in Gran Bretagna, *Gargantua* in Francia, la traduzione della Bibbia della coppia Lutero e Melantone in Germania, la saga di Orlando in Italia. Queste opere sono impensabili prima e senza il *Cogito* cartesiano. Con Cartesio – diciamo, simbolicamente, prendendo Cartesio come esponente di spicco di un ¹⁷² evento culturale molto complesso, che coinvolge cambiamenti a molti livelli: dalle arti alle religioni – con Cartesio, dicevo, nasce un soggetto doppio, che Lacan direbbe “diviso”: il soggetto dell'attività scientifica e il soggetto della narrazione romanzesca. Freud sa questo e lo dice. Io non dico niente che non abbia imparato da Freud. Nel caso di *Elisabeth von R.* all'inizio dell'epicrisi, Freud si meraviglia e un po' si lamenta osservando: “Io scrivo storie cliniche che si leggono come romanzi”. Non c'è differenza tra i due soggetti della scienza e del romanzo. O meglio, c'è molta differenza. Ma i due soggetti nascono dalla stessa rivoluzione epistemica, dallo stesso modo di far dipendere l'essere dal sapere, dallo stesso modo di far esistere quel che non c'è: i modi del barocco. Il Barocco è il padre della modernità. Per scoprire le origini della psicanalisi va interrogato il Barocco. I suoi figli sono due: la scienza e il romanzo. Da loro nascerà poi la psicanalisi. No, il parto fu trigemellare, se non sbaglio: c'è anche la musica barocca o classica, nata qui vicino, dalle parti della porta di Brandeburgo. Ma questo è un discorso ancora più ampio cui dedicare un'altra serata in onore di Cartesio, il cui primo libro dato alle stampe fu un trattato (poco originale) sulla musica.

Prendiamo l'esempio del romanzo spagnolo. A proposito del rapporto con il libro nella letteratura spagnola, non si può negare che esista in Spagna un capolavoro di tutti i tempi. Freud imparò lo spagnolo per poterlo leggere in lingua. Chi non bruciò i libri della propria biblioteca si chiamava Don Chisciotte (1605-1615). L'effetto dei vecchi libri sul soggetto nuovo è la follia dell'hidalgo. In proposito c'è un punto interessante da notare nell'architettura del romanzo. Cervantes finge che alcuni episodi della storia dell'hidalgo siano scritti da uno storico arabo, Cid Hamete Benengeli, cioè da uno straniero. Gli arabi erano gli stranieri che portavano in Europa la ¹⁷³ nuova matematica, in particolare l'algebra, che permetteva di trattare la geometria senza disegnare figure – la religione islamica non amava le rappresentazioni antropomorfe – ma solo con il calcolo letterale. Come la maggioranza dei suoi compatrioti – non esistono, infatti, grandi matematici spagnoli che abbiamo onorato la Spagna come i Velazquez e i Goya nella storia della pittura – anche l'hidalgo non ne vuol sapere dell'algebra, la scienza dello straniero. Don Chisciotte rimane fissato, nel senso psicanalitico del termine, ai vecchi libri di cavalleria, che è la scienza nazionale per eccellenza, sublime espressione, ma ormai anacronistica, della Spagna feudale. Il romanzo di don Chisciotte rappresenta bene l'intreccio dei due soggetti moderni del romanzo e della scienza. Li rappresenta – direi, psicanaliticamente – là dove falliscono entrambi. La produzione scientifica di don Chisciotte è nulla. La produzione romanzesca è un delirio di grandezza, ridicolo come ogni suo congenero. Insomma, senza nulla togliere al suo inclassificabile valore letterario, il don Chisciotte è *anche* una storia clinica freudiana *ante litteram*.

A questo punto del discorso posso tornare al tema della paranoia con qualche elemento di chiarezza in più e concluderlo. La paranoia non esisteva nell'antichità. Gli antichi conoscevano solo la follia furiosa o melanconica o un *mix* delle due. Perché esista paranoia occorre che ci sia il soggetto della scienza. La paranoia è il fallimento del soggetto della scienza. Essa mette in scena un soggetto che non se la cava molto bene con il nuovo oggetto della scienza, cioè l'infinito. Ma la paranoia è anche il fallimento del soggetto del romanzo che non sa inventare nuove storie. Don Chisciotte è la parodia del romanzo che non sa inventare quel che non c'è, ma ripete stancamente quel che “C'era una volta”. Non cominciano così anche le favole? Allora posso correggere la

formula data in ¹⁷⁴ precedenza. La paranoia *non* è “né scienza né conoscenza”, ma è “né scienza né romanzo”. Così metto da parte definitivamente una formula lacaniana – quella della conoscenza paranoica – che si è rivelata sterile (anche nelle mani dello stesso Lacan).

Osservazioni sullo scrivere

Io ho scritto un libro che è stato bruciato dall'editore tedesco. Lo ha bruciato nel momento in cui ha trovato un titolo diverso da quello pensato da me, ma che è più giusto del mio. Perché più giusto? Perché dice la verità del mio lavoro, che io stesso non sapevo. Se l'editore ha bruciato il mio libro, devo scriverne un altro. Succede quando si lavora con l'ignoranza. Io ho scritto con l'ignoranza come in seduta ascolto con l'ignoranza. Io stesso non sapevo di aver scritto *Wissenschaft als Hysterie*. Me l'ha comunicato l'editore come in seduta l'analizzante ti comunica la verità che tu non volevi ascoltare. Allora bisogna riprendere a scrivere o ad analizzare. È la storia freudiana del compito infinito.

Infine, in tema di ignoranza devo aggiungere un particolare. Questo libro è stato scritto a quattro mani. Non esiste il testo italiano originario tradotto in tedesco da René Scheu. Esistevano dei materiali, trascrizioni di conferenze e appunti di lavoro redazionale, su cui ha lavorato una lunga corrispondenza tra me e René, che regolarmente mi diceva: “Questo non si capisce in tedesco”. Voleva dire che era intraducibile il senso, prima della lettera del testo. Io dovevo ripensare il testo in tedesco, ... o meglio ripensare in italiano come avrebbe pensato un tedesco, ignorando molto della lingua tedesca. In sé l'ignoranza non è un male. Diventa un male quando rifiuta ¹⁷⁵ la novità. Se si apre al nuovo non è un male. Se la si sa usare, l'ignoranza può essere feconda di risultati. A questo proposito faccio questo esempio classico. Il matematico non sa cos'è un insieme. Lo dichiara pubblicamente senza vergognarsi della propria ignoranza. Eppure ha costruito una teoria degli insiemi strepitosa. Analogamente l'analista ignora cos'è l'inconscio. Ma Freud produce un'incredibile metapsicologia dei processi inconsci. Vuol dire che con l'ignoranza si può lavorare e produrre risultati. Che allora sono risultati non accademici e non libreschi. Il senso della mia metafora dell'autodafé dei libri – che in Germania evoca tristi fantasmi – è semplicemente l'invito ad andare oltre l'accademia, oltre la scuola, dentro la quale gran parte della psicanalisi si è rintanata. Dal luogo in cui si è rinchiusa può stanarla l'ignoranza dotta, inventata poco prima di Cartesio dal vostro Nicola da Cues, vescovo di Brixen. In particolare ignoranza dotta significa volontà di ignorare formule e stereotipi di scuola del tipo: “il significante rappresenta il soggetto per un altro significante”, “l'inconscio è strutturato come un linguaggio”, “non c'è altra conoscenza che paranoica” e altre complicazioni, di cui si compiacciono gli scolastici.

L'ortodossia è per definizione conservatrice. Conserva anche i propri errori. In Italia è vietato toccare Freud, perché Freud è proprietà privata dell'istituzione. Il *corpus* freudiano è trattato come testo sacro, una specie di Bibbia che non si può leggere in privato. Peccato che sia una Bibbia mal tradotta, che riduce la portata del pensiero freudiano. Paradossalmente l'istituzione tollera che Freud venga superato dal “processo scientifico”, ma non sopporta che venga restituito nell'originale, correggendo gli errori di traduzione. Il risultato è davanti ai nostri occhi. Freud è stato rimosso. Ormai nella Società di Psicanalisi Italiana si pensa in termini junghiani e ¹⁷⁶ bioniani e ci si è dimenticati di Freud. Insomma, in Italia non si può leggere Freud in tedesco. Mi chiedo se gli italiani conoscano veramente Freud e a chi giovi questa ignoranza poco dotta.

L'infinito in psicanalisi e suoi rapporti con l'oggetto a

Oggetto *a*, o plusgodere, è il nome lacaniano di infinito. L'altro nome è il Padre simbolico, inteso come elemento che sta fuori dalla (*ex-siste*) cerchia finita dei castrati, comunque grande essa sia, e da lì detta la sua legge. L'oggetto *a* corrisponde all'infinito in atto, inesistente secondo Aristotele, e il Padre simbolico all'infinito in potenza, questo sì esistente. L'oggetto *a* è introdotto

da Lacan per parlare dell'infinito come causa del desiderio. La cosa è particolarmente chiara nel caso dello sguardo. L'oggetto *a* dello sguardo non è l'occhio che guarda, ma è tutto lo spazio in cui il soggetto è immerso e da cui è osservato. Il soggetto abita uno spazio scopico, formato da infiniti punti, da ognuno dei quali è guardato. L'*Erlebnis* dello sguardo è intimamente *unheimlich*. La presenza dell'*unheimlich* segnala che siamo di fronte a qualcosa che non possiamo dominare, l'infinito. Lo sguardo è lo sguardo infinito dell'Altro sul soggetto. Si possono fare altri esempi di infiniti soggettivi che formano la cosiddetta "relazione oggettuale": la voce, le feci, il seno, il nulla. In un certo senso la teoria di tale relazione si semplifica facendo giocare l'infinito. Il desiderio del matematico è, infatti, di semplificare.

Che cos'è l'infinito? Posso dire cosa non è. Non sto tentando un'*escamotage*. La funzione della negazione è essenziale nella questione dell'infinito. Hegel stesso nella sua *Grande Logica* "definiva" l'infinito qualitativo attraverso la doppia ¹⁷⁷ negazione. Posso dire che l'infinito è un oggetto *non* categorico. Posso dire che è un oggetto che *non* si definisce con il predicato "questo è questo". L'infinito è un oggetto *non* concettualizzabile. Quel poco di sapere che ne abbiamo non si lascia sintetizzare in un concetto, in una rappresentazione concettuale. Per il matematico è chiaro. Non esiste un solo infinito. Esiste l'infinito numerico: 1, 2, 3, ... Serve per contare. Esiste l'infinito continuo, l'infinito della geometria. Serve per disegnare. Esistono infiniti più grandi di quello numerico e di quello continuo. Vedete che l'infinito non è *un* oggetto singolo. È, se così si può dire, un oggetto plurale. A questo punto la matematica mi serve per dire che non esiste l'oggetto causa del desiderio, ma *gli* oggetti del desiderio. Gli oggetti *a* sono almeno quattro, dice Lacan, ma aggiunge subito che la lista è impensabile. (Cfr. J. Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", in *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, p. 818). Forse sono più di quattro, come gli infiniti.

Permettetemi a questo punto un *détour* sulla matematica lacaniana, che forse non interessa a molti. Lacan ha fatto molta matematica impropria, da far rizzare i capelli a un buon matematico. Ricordo la mia reazione quando, nel lontano 1972, ebbi per la prima volta tra le mani il Seminario sulla lettera rubata. Fu una reazione di disgusto e di rabbia. Non si può fare matematica così! Lacan ha pasticciato con la teoria dei grafi, con la topologia, con l'insiemistica, producendo "risultati" che non resteranno. Ragionevolmente Miller non pubblica seminari come l'*Identification*, o RSI, che pure contengono buone intuizioni psicanalitiche, perché sono infarciti di pseudomatematica impubblicabile. L'errore "morale" di Lacan fu di pensare che per fare matematica basti essere intelligenti, perché in fondo la matematica è logica e la logica è alla portata di tutti. Purtroppo la matematica non è solo logica – come pensano i filosofi idealisti – ma è una pratica di scrittura che richiede esercizio e applicazione come qualunque altra pratica di scrittura: la poesia, il romanzo, la composizione musicale ecc.

Detto questo, devo riconoscere che Lacan ha compiuto un atto matematico nel vero senso della parola, forse senza saperlo. Quando? Quando è riuscito a lavorare con la propria ignoranza. Come? Dando un nome a una cosa che non conosceva: oggetto *a*, e costruendo intorno a tale incognita – *Die Unbekannte Große* – una teoria interessante, anche se con molte complicazioni inutili (non era una vera teoria matematica). Oggi alla variabile *a* posso dare diversi valori. Personalmente ho provato con valori di infinito e ho trovato risultati interessanti, che anche Lacan avrebbe trovato tali.

L'irraggiungibilità dell'oggetto è un modello di infinito. È il modello classico dell'isteria, che di fronte ai singoli oggetti dice: "non è questo", *c'est pas ça*, pur di mantenere il proprio desiderio come desiderio insoddisfatto o controdesiderio, come dice Freud a proposito della bella macellaia. L'oggetto *a* è il modello lacaniano di infinito.

INDICE

Introduzione

CAPITOLO PRIMO. *Il soggetto dell'incertezza. Da Cartesio a Freud e ritorno*

Come si parla del soggetto?

Il tempo della certezza

Il tempo dell'incertezza

Il soggetto all'opera

L'etica e il soggetto dell'inconscio

La morale a posteriori

CAPITOLO SECONDO. *Il soggetto della conoscenza e il soggetto della scienza*

Il compito infinito

I programmi di scienza e conoscenza

La logica della conoscenza vs quella della scienza

La politica della conoscenza vs quella della scienza

La produzione della conoscenza vs quella della scienza

Gli oggetti della scienza e della conoscenza

Un po' di infinito per il soggetto

Distinguere gli infiniti. *Pars destruens*

Distinguere gli infiniti. *Pars construens*

Gita nel Bourbakistan

“Ogni limite ha la sua pazienza”

Poca esistenza

L'etica della scienza

CAPITOLO III. *Cartesio e l'indebolimento binario*

Siamo giusti con la follia

Una deduzione “logica”

“O penso o sono”

Per una logica epistemica

Operatori di sapere

Ho un debole per l'infinito

“Ma cosa c'entra il titolo”?

Postfazione

Indice dei nomi

Adler, 155

Adorno, 82

Agostino, 25, 45, 121

Anselmo, 87

Antigone, 143

Archimede, 171

Aristotele, 19, 24, 45, 77, 95, 99, 120, 123, 133, 137, 169, 176

Arrow, 131

Bachelard, 164

Bacon, 58

Barry, 155

Baudelaire, 49, 81, 108

Bayes, 65, 68

Bellone, 111

Bengewli, 172
Benjamin, 49, 50, 53-54, 107
Bergson, 150
Bertelloni, 45
Blanchot, 47, 170
Boole, 33, 61, 123
Bourbaki, 93, 95-96, 114
Bria, 151
Broch, 178
Brouwer, 74, 115, 124-125, 130, 133, 137, 152
Cantor, 79
Carnap, 142
Cartesio, 9-13, 15-17, 21-26, 28, 30-37, 39-42, 44, 47, 57, 60, 63, 65, 94, 102-104, 110, 117-120, 124-126, 140, 149, 153, 157-159, 161, 163-165, 168-172, 175
Casari, 153
Cavalcanti, 67, 78
Cecchi, 113
Cervantes, 172
Cioran, 146
Chisciotte don, 171, 173
Colorni, 46
Comte, 142
Conte, 154
Contri, 108
Copernico, 143
Creonte, 143
Cusano, 73, 175
Damasio, 22, 170
Dante, 23, 67, 78, 152
Darwin, 143, 161
Dedekind, 97
Derrida, 16, 117, 119-120, 128, 140, 145-147
Dewey, 115
Diogene Laerzio, 154
Durkheim, 154
Eco, 15
Einstein, 81
Elisabetta di Boemia, 40
Eraclito, 115
Esopo, 94
Euclide, 92, 94, 101, 113
Fermat, 28, 63-64
Ferenczi, 76
Ferrucci, 146
Fichte, 74
Filippini, 45
Filone, 122
Finetti de, 149
Fink, 17
Fitting, 148, 155
Fleck, 110, 154

Flora, 145
Fraenkel, 96
Frege, 92, 94, 122, 147
Freud, 9-11, 16, 18, 22-24, 26, 30, 35-38, 43-44, 46-47, 50, 51, 54, 61-62, 70, 72, 75-76, 81, 82, 84, 88-89, 98, 101, 104, 106-109, 111-113, 120, 129, 131-132, 137,140, 142-143, 147-149, 151, 153, 155, 157-162, 165, 169, 172, 175-176
Fromm, 82
Foucault, 117-119, 140, 146
Galilei, 15, 27, 28, 45, 58, 71, 81, 95, 97, 107-108, 117, 145, 148, 160
Galvan, 152
Gardner 70,
Gargantua, 171
Gauss, 63
Gentile, 112
Gentzen, 154
Gettier, 151
Gioachino da Fiore, 155
Giusti, 45
Gödel, 33, 87, 98, 114-115, 133, 136, 152-153
Goya, 173
Grothendieck, 100
Hegel, 9, 12, 42, 176
Heidegger, 21, 36, 45, 50, 150
Hempel, 150
Heyting. 115
Hilbert, 92, 94
Houis, 153
Humboldt, 53
Huntington, 115
Husserl, 12, 21, 30, 45, 50-52, 54, 63-64, 66, 94, 107, 109
Hyppolite, 155
James, 61-62, 108
Jaskowski, 115
Joyce, 171
Jung, 16, 155
Kant, 12, 42, 72, 74-75, 82, 95, 103, 105, 112
Kierkegaard, 22, 23, 35, 82
Kneale, 154
Kolmogorov, 152
Kripke, 115
Kronecker, 115
Kuhn, 144
Kutschera von, 151
Lacan, 9-18, 31, 36-38, 45-46, 55, 57-58, 60, 72, 75-76, 79, 82-83, 84, 86, 105, 108-109, 111-114, 117-118, 128, 137, 139, 142, 145-146, 150-151, 155-156, 159-163, 166-168, 170, 172, 176-178
Lacoue-Labarthe, 104
Lagache, 166
Leibniz, 85, 91, 113, 133
Lenzen, 152
Leopardi, 90,155
Leopardi, 89

Leroy, 153
Levinas, 77, 112
Liceti, 148
Locke, 72
Lodovichi, 110
Lombardo-Radice, 112-113
Lorenz, 110
Lutero, 171
Marcuse, 82
Marx, 9
Matte Blanco, 130
McCarty, 151
Zelantone, 171
Minsky, 151
Mieli, 107, 153
Miller, 177
Mistretta, 155
Montaigne, 118
Morgan de, 128
Mosé, 161
Musatti, 46
Nietzsche, 49, 65, 104, 107
Nestroy, 132
Neumann von, 30, 57, 83, 92, 96-97, 100-101, 114
Odifreddi, 114-115, 136, 152-154
Orlando, 171
Parmenide, 25, 27, 115, 140
Pascal, 28, 158
Peirce, 61
Penrose, 73, 111
Perrella, 25
Pessoa, 170
Pitagora, 63
Platone, 111, 120
Poggi, 154
Polonio, 37, 46, 62
Popper, 55
Proust, 171
Putnam, 76, 112
Quine, 155
Ramanujan, 90
Rescio, 45
Riemann, 74
Rognoni, 146
Rolland, 82
Rossi, 148
Rovatti, 146
Saussure, 146
Shakespeare, 46, 62, 171
Schäfer, 110, 154
Scheu, 9, 174

Schnelle, 110, 154
Schopenhauer, 119
Schreber, 52
Schwabe, 154
Sciacchitano, 7, 14, 110-111, 146, 153
Sellin, 161
Sesto Empirico, 154
Smullyan, 148
Socrate, 26, 34, 39,
Sofocle, 161
Spinoza, 46-47, 73-74, 138, 151, 154
Stafford, 153
Stoici, 138
Tarski, 33, 98
Tommaso, 24, 55, 103
Turing, 80, 112, 151
Ugazio, 45
Ulisse, 77-78
Vattimo, 45, 153
Veblen, 115
Velazquez, 173
Virgilio, 152
Volonté, 114
Weber, 66, 98, 108, 110, 114
Wittgenstein, 33, 103-104, 115, 118
Zenone, 170
Zermelo, 96