

*Il soggetto della conoscenza e il soggetto della scienza*¹

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 delira 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 sta ⁵⁰ 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 constatare 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.² 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 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

¹ Ampliamento della conferenza tenuta a New York presso l'associazione psicanalitica *après-coup* il 24 giugno 2000 su invito di Paola Mieli.

² 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).

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.³

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.⁴ 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*"]".⁵ 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*.⁶

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".⁷ 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 modernità è orientata "all'adempimento sistematico di un compito scientifico infinito".⁸ Nel lungo §

³ 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.

⁴ S. Freud, "Personaggi psicopatici sulla scena" (1905-1942), in *Studienausgabe*, vol. X, Fischer, Frankfurt a.M. 1982, p. 161.

⁵ S. Freud, "Analisi finita e infinita" (1937), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XVI, Fischer, Frankfurt a.M. 1999, p. 96.

⁶ 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.

⁷ E. Husserl, *Crisi delle scienze europee*, Saggiatore, Milano 1997, p. 51.

⁸ Ivi, p. 81.

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”.⁹

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.¹⁰

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*)”.¹¹ Con una strana premessa “lacaniana”: “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).¹²

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”.¹³ 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. 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

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ “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.

¹¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a c. R. Tiedemann e G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, vol. VI, p. 38.

¹² Ivi, p. 37.

¹³ Ivi, p. 51.

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.¹⁴ 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.¹⁵

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,¹⁶ 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.

*

¹⁴ Il mio approccio sarà dualistico ma non binaristico.

¹⁵ 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.

¹⁶ 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*.¹⁷ 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 inessenziale per la nuova scienza.¹⁸ Ma se riesco a sviluppare per intero il mio argomento, nel

¹⁷ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, cit. p. 254.

¹⁸ 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

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*.¹⁹ 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 *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

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.

¹⁹ 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.

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*.²⁰ 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*.²¹

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*.²² È come dichiarare che la verità è vera *a posteriori*, se gli ⁶³ eventi la verificano.²³ 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”.²⁴

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

²⁰ S. Freud, “Costruzioni nell’analisi” (1937), in *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, vol. XVI, Fisher, Frankfurt a.M. 1999, p. 43.

²¹ La menzogna non è il falso materialmente considerato, ma è il falso ripreso in chiave soggettiva, “vissuto” e ricordato.

²² W. James, *Pragmatism and The meaning of truth* (1885), Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1998, p. 169.

²³ Il vichiano *verum et factum convertuntur*.

²⁴ E. Husserl, *Crisi*, cit. p. 71.

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".²⁵ 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.²⁶

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,²⁷ la prima assegnata al soggetto della conoscenza, il secondo al soggetto della

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Tale probabilità si chiama "verosimiglianza" e traduce, quantificandolo, il *modus supponens*.

²⁷ 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 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

scienza, 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.²⁸

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.²⁹

La politica della conoscenza vs quella della scienza

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).

²⁸ 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.

²⁹ 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 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.³⁰ 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.³¹

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*,³² 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).³³ 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

³⁰ 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.

³¹ 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.

³² "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.

³³ "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.³⁴

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.³⁵ 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

³⁴ 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.

³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷

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.³⁸ 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

³⁶ 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.

³⁷ 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.

³⁸ 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 Königsberg 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.³⁹ 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,⁴⁰ 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.⁴¹ 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

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.⁴²

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 adeguarsi. 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 adeguarsi, 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 infila nel discorso la fallacia dell'infinito come totalità (cavallo di battaglia di ogni impostazione teologica della gnoseologia, recentemente riproposta da Levinas⁴³). 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 adeguarsi. 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.*

⁴² Sul punto, da sviluppare, si innesta la differenza di approccio alla psicanalisi tra Lacan e Freud.

⁴³ 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.⁴⁴

*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.⁴⁵

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

⁴⁴ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, p. 34.

⁴⁵ 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.⁴⁶ 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”.⁴⁷ 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.⁴⁸

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

⁴⁶ 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.

⁴⁷ I. Kant, *Critica della Ragion pura* (1781), trad. G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari 1977, p. 358.

⁴⁸ 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 continue⁴⁹ o certe scritture di infinite parentesi incassate le une nelle altre.⁵⁰ 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.⁵¹

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.

⁴⁹ 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".

⁵⁰ $1+(1+(1+(1+(\dots))))$ 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.

⁵¹ 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 lasciate 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.⁵²

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"⁵³ e come tale si trova nel soggetto prima di ogni conoscenza, Leibniz precisa che "un infinito non potrebbe costituire un vero tutto", ⁵⁴ 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".⁵⁵

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

⁵² 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.

⁵³ 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.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ 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”⁵⁶ – 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.⁵⁷ 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*

⁵⁶ J. Lacan, “Note italiane” (1974), in *Autres Ecrits*, Seuil, Paris 2001, p. 308.

⁵⁷ 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.*⁵⁸

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 razionale⁹⁰ 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;⁵⁹ l'altra, il resto infinito, rimane inconscio, addirittura protorimosso, destinato a non affiorare mai alla coscienza.

*Distinguere gli infiniti. Pars construens*⁶⁰

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 ingenua⁹¹ degli insiemi all'assiomatica l'essenziale della costruzione moderna dell'infinito. Si

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ 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.⁶¹

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 antinomie ⁹² 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 Neumann⁶²). 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

⁶¹ 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.

⁶² 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,⁶³ 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

⁶³ 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.⁶⁴ 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 suo sottoinsiemi esiste. L'assioma della potenza serve a costruire infiniti sempre più grandi, partendo da un infinito dato, per esempio l'infinito dei

⁶⁴ 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.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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.⁶⁷

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,

⁶⁵ M. Weber, *La scienza come professione/Wissenschaft als Beruf*, trad. P. Volonté, Rusconi, Milano 1997, p. 99.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ 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.⁶⁸ 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.⁶⁹ 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.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ 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”.⁷⁰ 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”.⁷¹ 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.⁷²

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.⁷³ 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,

⁷⁰ *Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.* L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1922) 6.421.

⁷¹ 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.

⁷² 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.

⁷³ 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.

[\(torna alla home\)](#)