



Ettore Perrella

Dialogo sui tre principi della scienza

Perché una fondazione etica
è necessaria all'epistemologia

I. La parola e l'atto



Presentazione

La recente pandemia ha chiamato in causa la scienza due volte e per motivi contrari: sia perché, attraverso le tecnologie, ha facilitato la diffusione del virus (se il virus non è addirittura sfuggito ad un laboratorio di microbiologia di Wuhan), sia perché ha rapidamente contribuito ad attenuarne gli effetti, grazie all'individuazione d'un vaccino; tuttavia ciò non ha impedito a molti di non credere al valore terapeutico del vaccino, come se nemmeno le evidenze della morte fossero sufficienti a fidarsi della scienza, sospettata d'essere al servizio d'un planetario complotto antidemocratico.

Ma che cos'è la scienza, e fino a che punto ce ne possiamo fidare? Questo libro, scritto alcuni anni prima della pandemia, si pone questa domanda, anche a partire dall'esperienza della psicanalisi.

La psicanalisi di solito non viene considerata una scienza, perché la sua teoria, secondo Popper, non sarebbe falsificabile. Si pensa che la scienza metta in relazione le cose (la "natura") con delle leggi matematiche (vale a dire con dei simboli e dei concetti). Perciò si esclude la psicanalisi dal novero delle scienze. Però in questo modo si trascura il fatto che l'epistemologia novecentesca ritiene che i suoi principi siano solo due – gli enti ed il *lógos* oppure la natura e la matematica –, non tenendo conto in questo modo del fatto che mettere in relazione due entità è un *atto*, e che quindi la scienza ha anche questo terzo principio, senza il quale nemmeno i primi due basterebbero a fondarla. La scienza deve dunque essere pensata in termini triadici, perché affianca alla descrizione *logica* degli enti anche l'interrogazione *etica* sugli atti.

Nel primo tomo del *Dialogo*, "La parola e l'atto" (a cui faranno seguito un secondo, "La scienza, fra l'etica e l'ontologia" e un terzo, "La scienza come pratica formativa") emerge il valore costitutivo dell'atto nella scienza e si delinea la differenza fra l'epistemologia diadica tradizionale, di origine aristotelica, e l'epistemologia triadica, di origine platonica, che include l'etica fra i principi della scienza.

La verità della scienza, come mostra l'epistemologia trascendentale – da Cartesio, a Kant, a Husserl – non può fondarsi sull'astrazione del pensiero – da cui sorgono inevitabilmente lo scetticismo e la sfiducia nella scienza – ma sull'inaggrabilità dell'*atto* di pensare. Ecco perché la fondazione trascendentale della scienza è etica, prima ancora che ontologica o logica. Proprio in questo individuiamo, anche grazie al contributo di Lacan, uno dei compiti fondamentali della psicanalisi: ridisegnare i confini epistemologici della scienza, riconducendola all'atto libero degli esseri parlanti.

Ettore Perrella

Dialogo sui tre principi della scienza

Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia

I. La parola e l'atto



L'opera è composta da tre volumi:

I. La parola e l'atto

II. La scienza, fra l'etica e l'ontologia

III. La scienza come pratica formativa

[Si veda l'Indice generale alla fine di questo volume.]

Questo volume è stato pubblicato con il contributo
dell'Accademia per la Formazione, Padova.

Accademia
per la
Formazione



Polimnia Digital Editions di Moreno Manghi

Collaboratori:

Franca Brenna, Massimo Cuzzolaro, Carmen Fallone,
Davide Radice, Gabriella Ripa di Meana, Salvatore Pace

Prima edizione digitale ottobre 2021

© 2021 Polimnia Digital Editions via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN)

Tel. 0434 73.44.72.

<http://www.polimniadigitaleditions.com>

[Catalogo di Polimnia Digital Editions](#)

info@polimniadigitaleditions.com

ISBN: 978-88-99193-96-6

ISBN-A: 10.9788899193/996

Copertina:

Johannes Vermeer, "Il bicchiere di vino" (1659-1660 ca.), part., olio su tela, Gemäldegalerie, Berlino

Su licenza [Creative Commons Attribuzione 3.0 Unported](#)

[File:Vermeer, il bicchiere di vino, 1659-1660 ca., 03.JPG - Wikimedia Commons](#) [adattato]

Indice

Una necessaria premessa	11
Dialogo preliminare, come un prologo	17
1. La lampada di Galilei	17
2. Dalla scienza all'etica	19
3. Perché la morale non è l'etica	22
4. Il punto di vista triadico	23
5. Verso una scienza unitriadica	27
6. Una separazione di culture	28
7. Informazione e formazione	29
8. L'etica ed il compito civile della formazione	31
Introduzione. La scienza e l'atto	35
I. Primo approccio al problema delle scienze	36
1. Lo strano privilegio della matematica	36
2. Prime definizioni	38
3. Gli atti di Dio	41
4. Prime considerazioni sulle definizioni di partenza	44
5. Il verbo "essere"	45
6. Schema dei dialoghi successivi	47
II. 1968	49
1. Varcare la soglia	49
2. <i>Connerie</i>	52
3. "Non c'è vero sul vero"	53
4. A partire dal <i>Menone</i>	55
5. Dall'inconscio al <i>cogito</i>	58
6. Dal nome proprio al <i>cogito</i>	60
III. Verso il <i>cogito</i>	67
1. Un piccolo bagliore	67
2. Spazzatura	69
3. Una breve considerazione sul <i>katékhon</i>	72
4. Dallo scetticismo al nichilismo	73
5. La logica e la grammatica	75

6. L'individuale e il generale	76
7. Filosofia?	78
8. Il destino dell'eroe	79
9. "Il naturalismo del desiderabile"	80
10. La sconfessione degli psicanalisti	81
11. Epistemologia o metafisica?	84
12. Programmi	86
Prima parte. La parola e l'atto	88
Giornata prima	
I. Alcuni problemi posti dalla scienza	89
1. Pregando gli dei	89
2. Un esperimento involontario	90
3. La coscienza come problema	92
4. Gli atti degli altri sono i nostri: e vice versa?	96
5. Neuropsicologia vegetale	98
6. La parola sorge solo quando non è possibile mangiare	98
7. Lingua madre	100
8. "In principio"	102
II. Ente, parola ed atto	105
1. Quel che avvenne in principio	105
2. <i>Exaíphnes</i>	106
3. La riduzione scientifica del <i>lógos</i>	109
4. "E la luce fu"	111
5. "Essere"	113
6. <i>Lógos</i>	115
7. "Atto"	116
III. "Sono chi sono"	121
1. Traduzioni	121
2. L'essere come atto	122
3. L'essere non è l'ente	123
4. Un problematico riepilogo	126
5. "Sono", il Padre	129
6. Dal nome alla <i>théosis</i>	132
7. Dalla definizione all'atto	133

Giornata seconda	
I. Fuori dal paradosso	136
1. L'errore sul <i>cogito</i>	136
2. Il <i>cogito</i> come <i>reductio ad absurdum</i>	140
3. Da Cartesio a Gödel	142
4. Dal <i>lógos</i> al sistema simbolico	145
5. Reale e virtuale	147
6. Ritornando al <i>cogito</i>	149
7. Dalla fondazione trascendentale alla verità	151
II. Il <i>cogito</i> come prova antiscettica	153
1. Etica ed eticità	153
2. Il <i>cogito</i> e la prova agostiniana	156
3. L'argomento antiscettico aristotelico	158
4. I princípi non sono il fondamento	161
5. L'etica non è la morale	162
6. La <i>práxis</i> e l'etica in Aristotele	163
III. <i>Práxis</i> ed <i>enérgεια</i>	165
1. La filosofia come formazione	165
2. L'atto nel libro H della <i>Metafisica</i>	165
3. Orientamenti	167
4. L'infinito come atto in potenza	168
5. Il pregiudizio della mancanza	171
6. La sostanza del tempo	172
7. Un'etica ancora inconsapevole	176
Giornata terza	
I. Dall'essenza all'atto	178
1. Miracolo	178
3. Chi è "Chi è"?	181
4. "Causa" si dice in molti modi	182
5. Oltre il primato dell'ontologia	185
II. Che significa partecipare?	188
1. Essenza e concetto	188
2. Dall'ente all'entità	190
3. Respiro	191

4. Oltre il narcisismo	193
5. Come partecipare dell'impartecipabile	194
6. Due precisazioni	197
III. Una semiologia triadica	200
1. Contraddizione	200
2. Oltre la cattiva infinità	202
3. Che cosa distingue un atto dall'agito e dall'ente?	205
4. L'atto e l'evento	207
5. Linguaggi naturali e non naturali	208
6. Generalità e singolarità	210
7. La logica e l'assoluto	212
8. I <i>lógoi</i> e gli atti	213
9. Dall'uno al molteplice	214
10. Matematica teologica	215
11. Questioni aperte	217
Giornata quarta	
I. La matematica dev'essere fondata?	220
1. L'oggetto della matematica	220
2. La matematica come scrittura ideografica	221
3. Dai principi matematici all'antinomia	223
4. Concetti matematici	225
5. Frege e il formalismo matematico	227
II. La fondazione e la ricerca	231
1. Una contraddizione apparente	231
2. Il concetto e l'assoluto	233
3. Definizioni	235
4. Lo spirito della scienza	237
III. Il tempo è un assoluto?	242
1. Coni di Lorentz	242
2. Il minimo, l'infinito e la durata	244
3. Piccoli e grandi misteri	248
4. Platonìa	249
5. L'invenzione della storia	251
6. Logica ed autoreferenzialità	253

7. Dimostrazione o fondazione?	255
8. <i>Fiat lux</i>	256
Indice dei nomi	259
Bibliografia	262
Indice generale dei tre volumi	263

Una necessaria premessa

La recente pandemia provocata dal Covid-19 – diffusasi rapidamente sull'intero pianeta e che, nel momento in cui scrivo, ha provocato cinque milioni di morti – ha portato subito la scienza sulle prime pagine dei giornali e dei media. Questo è avvenuto per più motivi, che sarà bene elencare subito:

1. la diffusione del virus è stata facilitata dalle vie di comunicazione aeree e dalla cosiddetta globalizzazione, che è sicuramente un effetto della tecnologia, vale a dire dell'applicazione della scienza alla produzione ed all'economia;

2. la possibilità che una pandemia si verificasse era stata ampiamente annunciata dai virologi e dagli epidemiologi già da parecchi anni prima del diffondersi del nuovo virus, senza che questo influisse in nessun modo sulla politica sanitaria;

3. nessuno è tuttora riuscito ad escludere (anche se nemmeno a confermare) che all'origine della pandemia ci sia stata la ricerca scientifica svolta in un istituto di virologia di Wuhan;

4. tutti i governi del pianeta si sono serviti subito – ma quando il disastro si era già verificato – del supporto di alcuni comitati di scienziati;

5. i medici, soprattutto i virologi e gli epidemiologi, sono stati convocati dai mezzi di comunicazione di massa ad intervenire pubblicamente, dando spesso delle risposte contraddittorie alle questioni che venivano loro sottoposte;

6. più vaccini sono stati messi a punto molto rapidamente da alcuni istituti pubblici e privati, e questo ha consentito il rapido regresso della diffusione del virus in tutti i paesi che hanno potuto fare ricorso alla vaccinazione di massa.

Come si vede la scienza, che è all'origine della globalizzazione, è intervenuta due volte nella pandemia: per facilitarne la diffusione e per consentirne il regresso.

Ma *la* scienza non esiste. Esiste solo la ricerca scientifica, che si svolge grazie al lavoro degli scienziati. Ed è proprio sul significato etico dei loro atti e delle loro scelte che questo libro insiste, a partire da problemi epistemologici che si sono posti da quando la parola "scienza" ha assunto il suo significato attuale (vale a dire dal XVII secolo).

La tesi di fondo, che enunciavo fin da prima che la pandemia manifestasse la portata del problema, è che i principi della scienza non sono, come solitamente si crede, due, vale a dire l'ente e la parola, o la natura e la matematica, ma tre, perché alla datità delle cose la scienza aggiunge non solo la logica, ma prima ancora l'atto delle persone in carne ed ossa che producono il sapere. La scienza, in altri termini, è sempre e necessariamente triadica.

Di conseguenza l'etica – quella parte del pensiero che si dedica in primo luogo ad esplorare la natura dell'atto – non si aggiunge alla ricerca scientifica dall'esterno, come si crede quando si riduce l'etica alla deontologia, ma costituisce fin dal primo momento una componente essenziale d'ogni sapere. In fondo, la

parola “scienza”, prima di Galilei, non indicava altro che qualsiasi forma di sapere, dal più astratto al più quotidiano e concreto.

La tesi secondo la quale i principi della scienza sono tre, e non solo due, potrebbe apparire nuova, ma in realtà risale a Platone e si ritrova nel modo in cui la patristica cristiana ha utilizzato il platonismo come lo strumento necessario a mettere a punto sia la teologia sia l’ascetica.

Invece è stata la riduzione aristotelica del platonismo ad escludere l’atto dai fondamenti del sapere, e non a caso l’aristotelismo si è diffuso prima di tutto nelle università, al tempo della scolastica, senza mai venire messo in questione radicalmente dalla scienza moderna. Keplero e Galilei hanno contestato la cosmologia, ma non l’epistemologia aristotelica.

La scienza moderna, in questo modo, si è ritenuta eticamente irresponsabile delle conseguenze della propria ricerca, lasciando gli scienziati soli dinanzi all’enormità degli effetti che il loro lavoro produceva sulla vita – e sulla morte – di chiunque.

Mettere l’atto al centro della scienza, inoltre, consente d’inserire la scienza propriamente detta – la matematica, la fisica, la chimica ecc. – sullo stesso piano sia delle scienze curiosamente dette umane (come se le altre non lo fossero) – come la filosofia, la linguistica, la psicanalisi ecc. –, sia delle concrete pratiche con le quali tutti i saperi si formulano e si trasmettono.

Questo libro è stato pensato fin dal primo momento in forma dialogica. La stessa vastità delle problematiche affrontate mi suggeriva questa soluzione, perché le battute degli interlocutori si prestavano a supportare punti di vista differenti ed a tracciare un itinerario che non ha mai preteso d’essere l’unico possibile. Inoltre il dialogo consentiva di mettere a distanza da me stesso, mentre scrivevo, delle tesi spesso molto lontane da quelle oggi più diffuse nel campo dell’epistemologia. Ed infine si ricollegava, *si magna licet*, ad esempi molto illustri del passato, anche se con una differenza capitale: qui tutti gli interlocutori concordano su un’unica prospettiva, quindi non solo non c’è nessun Simplicio, ma non c’è neppure nessun Protagora e nessun Gorgia.

Mi sarebbe piaciuto che ci fossero. Purtroppo nel lungo tempo che ho dedicato a questo lavoro (circa quindici anni, se partiamo dalla prima ideazione) non ho mai incontrato degli interlocutori degni di figurarci (e nemmeno di sfigurarci). Quindi ho dovuto fare tutto “in casa”, accontentandomi di dialogare fra me e me. In ultima istanza tutti i personaggi del dialogo sono, per diritto o per traverso, delle figure incomplete di me stesso (è anche per questo che ho preferito non dare loro un nome, indicandoli solo con un’iniziale). Ne consegue che malauguratamente, almeno dal punto di vista dell’efficacia scenica, essi finiscono sempre per essere d’accordo: non perché io lo sia sempre con me stesso, ma perché essi condividono tutti – *rara avis* – un unico progetto di ricerca.

E questo non è certo un dato realistico, se pensiamo a quel che accade di solito nei dibattiti scientifici, filosofici o psicanalitici. Quindi il mio dialogo, pur svolgendosi in luoghi concreti, anche se sempre assunti dal versante del simbolo o del mito, si svolge in effetti in un’astratta, benché auspicata, Utopia della scienza. Ed

è proprio di questa Utopia che la pandemia ha dimostrato a cose fatte la necessità e l'urgenza.

Un'ultima parola sulla psicanalisi. Essa è stata certamente il punto di partenza di questa mia riflessione (come sarà spiegato dal personaggio cui ho affidato il compito d'occuparsene), ma non è mai stata niente più di questo.

Ottobre 2021

Sta scritto: “In principio era la parola”!
Eccomi fermo! Chi m’ajuta a procedere?
Mi è impossibile considerare la parola un tesoro così alto,
devo tradurre altrimenti,
se dallo Spirito sono rettamente illuminato.
Sta scritto: in principio era il senso.
Pensa bene al primo rigo,
che la tua penna non s’affretti troppo!
È proprio il senso che tutto opera e crea?
Dovrebbe essere: in principio era la forza!
Eppure mentre questo io trascrivo,
qualcosa già m’avverte a non fermarmi.
M’ajuta lo Spirito! Ecco che vedo chiaro
e scrivo sicuro: in principio era l’atto!

W. Goethe, *Faust*, I, 1210-1237

Personaggi

H., filosofo

A., sua allieva

F., filosofo, traduttore di Palamas

P., psicanalista

M., matematico

N., neuropsicologa

T., teologo ortodosso

I. La parola e l'atto

Dialogo preliminare, come un prologo

Prima nel Duomo di Pisa, poi sulla Piazza dei Miracoli

1. La lampada di Galilei

A. La lampada di bronzo sulla destra non è quella le cui oscillazioni fecero pensare a Galileo che potessero dipendere da una legge ben determinata?

H. Sì, è proprio quella.

A. Allora si potrebbe dire che la scienza moderna è nata in questa chiesa, anzi da quella lampada.

H. Sì, lo si potrebbe dire, se quel racconto è vero, e del resto lo si può dire anche se non lo è. Un racconto, in un modo o nell'altro, è sempre e necessariamente vero, almeno in parte.

A. È strano. È come se anche la scienza fosse nata in un momento preciso, come nasciamo noi.

H. Sì, è come se nel duomo di Pisa fosse stato depositato l'atto di nascita della scienza, in tutti i sensi del termine.

A. Perché dici in tutti i sensi?

H. Semplicemente perché, quando Galilei pensò che a determinare l'oscillazione di quella lampada fosse una legge esprimibile con una formula matematica, il suo che cos'altro fu, se non un atto?

A. Ora capisco meglio. L'atto di nascita, qui, non è soltanto un documento.

H. I documenti sono venuti dopo, come succede sempre, del resto, anche per quelli di nascita.

A. I documenti sono le leggi della fisica, o gli scritti in cui sono prima proposte e dopo esposte.

H. La scienza è depositata sempre in uno scritto. Decifrarlo, tuttavia, è un'altra cosa.

A. Ti riferisci a quel passo notissimo in cui Galilei afferma che la natura è un libro scritto "in lingua matematica"?

H. Certo. In fondo quella frase sta alla base di tutta la scienza moderna. Volevo dire che la scienza scritta in un libro – sia pure "della natura" – è solo eventuale, finché qualcuno non lo legge e non lo intende. Prima, il contenuto del libro non è meno misterioso di quello delle iscrizioni geroglifiche per coloro che non sapevano decifrarle. Naturalmente è misterioso per la nostra mente, anche se è del tutto evidente per le cose, come quella lampada, o la mela di Newton.

A. Ma il libro "della natura" e un libro di fisica chiuso sono la stessa cosa? Non mi sembra affatto evidente. Vuoi dire che funzionano allo stesso modo?

H. Penso di sì. Altrimenti non ci sarebbe mai nessuna scienza.

A. Puoi spiegarti meglio?

H. Volentieri. Magari, però, usciamo di qui, così potremo parlare più tranquillamente.

A. D'accordo. Andiamo a sederci in un bar, così potremo bere qualcosa, mentre chiacchieriamo.

(Escono dal Duomo e si siedono al tavolo d'un bar sulla Piazza dei Miracoli. Ordinano da bere)

H. Bene, ora possiamo riprendere il filo del discorso. Dov'eravamo rimasti?

A. Al "libro della natura".

H. La matematica non è solo una parte della logica, perché sta anche alla base della realtà delle cose. Se così non fosse, non ci sarebbe nessun libro, nella natura. Che due più faccia quattro non è vero solo nell'aritmetica, ma anche nella fisica, come dimostra il fatto che, se si sommano due chili a due chili, si avranno sempre quattro chili. Tutti i gravi, di conseguenza, conoscono la matematica come la conosciamo noi, ed anzi molto meglio, perché non possono mai commettere errori.

Del resto basta poco per accorgersi che il principio generale di corrispondenza fra i numeri e la natura, come fu stabilito da Galilei, non era tanto nuovo nemmeno allora. Che la logica non fosse una funzione solo della nostra ragione, ma anche delle mute cose del mondo, era perfettamente noto da sempre. Eraclito e Parmenide non fecero che estrarne dei criteri filosofici generali: l'essere e il divenire. Ed Aristotele costruì una fisica che non era certo in contraddizione con la sua teoria dei sillogismi, ma ne dipendeva così bene che, in un certo senso, la incorporava. Del resto i greci, molto prima di Galilei, erano sempre stati in grado di calcolare perfettamente delle cose molto concrete, come la circonferenza del nostro pianeta.

A. Quindi anche loro, in fondo, avevano adottato senza saperlo il principio di Galilei.

H. Il bello è che da tutto questo consegue che l'antiaristotelismo con il quale la fisica formulata in termini matematici s'annunciò sulla scena del mondo fu, sin dal primo momento, molto parziale. Galilei – come avevano già fatto Keplero e Copernico – contestò la cosmologia d'Aristotele, ma non il principio su cui si sosteneva, quello della corrispondenza fra le cose ed i concetti.

A. Perché parli di concetti? Non stavamo parlando di numeri?

H. I numeri, in fondo, che cosa sono, se non dei concetti? Tuttavia non basta mettere in corrispondenza dei caratteri (anche matematici), e quindi appunto i concetti cui essi rimandano, con delle cose, per produrre scienza. La parola "scienza", del resto, altro non è che il sostantivo corrispondente al verbo "sapere" (*scire*), il cui significato è assolutamente generico. In latino è una scienza la matematica, ma lo è anche lavorare a maglia o preparare due uova al tegamino.

A. È davvero uno strano concetto di scienza, quello che stai usando adesso.

H. Lo sto facendo perché tutti noi, quando parliamo, diamo per scontato di sapere chiaramente quali sono i concetti che vengono significati dalle parole che usiamo, mentre questa supposizione produce spesso degli errori abbastanza gravi.

A. Lo dice anche Platone.

H. E tutti gli altri. Sta di fatto che noi, quando parliamo di scienza, non ci riferiamo a quello che “sanno” i pianeti o i cavolfiori, o le lampade e le mele, ma a quello che sappiamo noi, e – dopo Galilei – a quello che sappiamo sulla base di dimostrazioni e di leggi matematiche. Tuttavia, molto prima delle dimostrazioni, si è sempre parlato di scienza solo in base ad un altro requisito: quello della consapevolezza. Per parlare di scienza, insomma, non basta sapere, ma bisogna anche sapere di sapere. Un sasso “sa” perfettamente quanto pesa. Ma il verbo “sapere”, qui, è usato del tutto impropriamente, perché un sasso può anche conoscere la matematica e la fisica molto meglio di noi, ma non sa minimamente di sapere né l’una né l’altra. La nostra possibilità di sbagliare, insomma, è un vantaggio, perché è una testimonianza della nostra scomodissima libertà.

A. La libertà di sbagliare.

H. Certo. Noi crediamo che un libro di fisica chiuso contenga alcune verità, ma lo crediamo solo perché lo presupponiamo, a partire dal fatto che, di queste verità, ci rendiamo conto quando l’apriamo e lo leggiamo. Un libro chiuso, in effetti, non sa niente di quello che contiene, esattamente come il sasso di cui parlavo poco fa, o come il mio computer non sa niente delle informazioni che mi trasmette o che tiene “in memoria” per me.

A. È come dire che non basta una memoria, se non è la memoria di qualcuno che può divenirne consapevole.

H. Appunto. La scienza si fa (si costituisce) solo quando qualcuno se ne rende conto. Ora, è a questo “rendersi conto” che possiamo incominciare a riconoscere la natura dell’atto. Quest’atto non riguarda solo la scoperta scientifica, ma anche la scienza nel suo significato più generale, quindi ogni forma di sapere. Quando Galilei intuì che le oscillazioni della lampada di bronzo obbediscono ad una legge matematica, questa intuizione fu un atto, dicevamo. Ma anche noi compiamo un atto quando, studiando un libro di fisica, comprendiamo a quali leggi (anche se già determinate da altri) devono farsi risalire le oscillazioni d’un grave, per esempio. Senza quest’atto – d’intuizione o di comprensione – non ci sarebbe nessuna scienza, e non ci sarebbero nemmeno dei maestri o degli allievi. Da questo possiamo dedurre che le componenti della scienza (di qualunque scienza, anzi di qualunque forma di sapere) non sono solamente due (le parole e le cose), ma tre, perché senza la terza – appunto l’atto – nessuna scienza può costituirsi.

2. Dalla scienza all’etica

A. Quello che tu dici, se è vero, potrebbe finalmente servire a regolare le relazioni fra la scienza e l’etica. Fino ad ora, la seconda, per la prima, è rimasta sempre una deontologia molto vaga e che è sempre stato molto difficile far pesare nella pratica. La scienza è sovvenzionata da qualcuno, e questo non rimane senza effetti sui suoi percorsi. Lo si è visto con la bomba atomica, che serviva per concludere la guerra. Quindi, anche se coloro che se ne sono occupati si fossero ritirati dal progetto, sicuramente qualcun altro ci avrebbe lavorato. Perciò, a partire da quello che tu dici, si potrebbero individuare dei criteri etici che non siano esterni, ma costitutivi della scienza.

H. Esattamente.

A. Mi pare davvero importante.

H. Solo che l'etica non è la morale.

A. Che differenza c'è, secondo te? Di solito queste due parole si usano come sinonimi.

H. In effetti in molti testi e in molti autori non c'è nessuna differenza fra il significato della prima parola e quello della seconda. Ma, visto che, in italiano, disponiamo di due parole diverse – anche se quella latina in fondo non è che una traduzione di quella greca –, possiamo utilizzare la loro differenza per distinguere chiaramente il loro significato. In tedesco questo succede molto spesso, anche se accade molto più di rado nelle lingue che sono povere di parole provenienti da altre lingue. Per esempio in greco è molto difficile rendere la differenza fra “etica” e “morale”, perché la seconda parola non esiste affatto.

A. Lasciamo ai greci il problema di far capire nella loro lingua questa differenza. Che ve ne sia una, lo accetto sulla fiducia, ma ancora non m'hai spiegato in che cosa consiste, secondo te.

H. Te lo dico rapidamente. La parola latina *mos*, da cui proviene “morale” (la sua radice non è attestata in altre lingue indoeuropee), ha un significato molto vicino, o addirittura identico a quello della parola greca *éthos*, da cui proviene “etica”; entrambe significano abitudine, costume, modo di fare o d'agire. La differenza di significato fra la parola “morale” e la parola “etica”, di conseguenza, può essere determinata liberamente da noi, tenendo conto del fatto che, in italiano, una sfumatura differente divide già i loro significati.

A. Sembra così anche a me. Di solito la parola “morale” evoca dei riferimenti ideali o addirittura legali ben precisi, a differenza della parola “etica”. Ma non sono certa che questo sia sempre vero.

H. A me pare che di solito accada proprio quello che hai appena detto. Per esempio, si parla spesso della morale cattolica, ma molto meno dell'etica cattolica.

A. Però si parla spesso dell'etica protestante, e quasi mai della morale protestante.

H. Bravissima: vedi tu stessa che c'è una differenza. La morale cattolica implica l'adeguamento del comportamento a dei criteri predeterminati, che hanno uno statuto ben preciso, certo non giuridico, ma che hanno comunque un valore generale, in quanto dovrebbero vigere *per tutti* i fedeli cattolici. E questo fa assomigliare molto la morale al diritto. Questo non accade invece con l'etica protestante, perché qui si dà per scontato che ci si salva non per la fedeltà a delle regole generali ed uguali per tutti, ma solo per predestinazione. Quindi nessuna morale generale è decisiva.

A. Questo vuol dire allora che l'etica, in quanto distinta dalla morale, è una creazione del protestantesimo?

H. In un certo senso è proprio così. Non che l'etica sia stata inventata da Lutero o da Calvino, ma sono stati proprio loro a sottolineare fortemente, anche se solo implicitamente, la differenza fra l'una e l'altra. In generale, io non sono mai riuscito ad amare molto il protestantesimo. Sono molto sospettoso per l'iconoclastia ed il rigorismo che finiscono sempre per emergere al lato dei suoi fondamenti teologici. In fondo, almeno all'inizio, il protestantesimo era una forma d'integralismo religioso. Ed io non condivido nessun integralismo. Ciò nonostante, non posso

non riconoscere che l'unica idea davvero innovativa che il protestantesimo ha prodotto è proprio la differenza fra l'etica e la morale. Ben inteso, non escludo affatto che l'abbia prodotta *a dispetto* del proprio integralismo. È stato comunque un risultato essenziale. Spesso le idee più innovative si producono per una sorta di svista, ed in contraddizione con le intenzioni di chi le elabora. Questo può essere accaduto molte volte nella storia del cristianesimo, anche nei primi secoli, al tempo dei primi grandi concili. Sottolineando la funzione della grazia a scapito di quella delle opere, la teologia protestante ha finito per produrre un'autonomia del singolo – o una solitudine del singolo, se preferisci – da cui sono derivati degli effetti impreveduti molto positivi, come l'intero liberalismo occidentale, anche se naturalmente gl'individui sono stati costretti a pagare questi progressi ad un prezzo molto esoso.

A. Quale?

H. L'angoscia. Se obbedire a delle regole non basta a salvarsi, ognuno non può che essere preso dall'angoscia, dinanzi al proprio atto. Kierkegaard ha portato queste conseguenze al massimo della loro raffinatezza, facendole diventare addirittura sublimi. Tuttavia la conseguenza di questo è stata, per lui, rinunciare a sporsarsi.

A. È insomma come dire che l'etica protestante rischia di diventare una morale per celibi...

H. (*sorridendo*) Direi proprio di sì. Ciò nonostante, dicevo, non posso non ammettere che solo il protestantesimo è riuscito a sottolineare con forza sufficiente una concezione etica che tuttavia era già implicita nel cristianesimo da sempre.

A. Suppongo che adesso tu ti riferisca alla critica che Cristo stesso faceva del farisaismo.

H. Senza dubbio. Che non basti adeguarsi ad una regola morale per salvarsi è chiarissimo da sempre. Basta leggere san Paolo, che pure era stato un fariseo, per accorgersene. Ognuno è solo dinanzi all'assoluto. Senza questa solitudine, l'etica – *qualunque* etica – perderebbe quasi del tutto il suo valore. E non potrebbe più avere una funzione costitutiva non solo nella scienza, ma neanche nell'esperienza quotidiana di nessuno. Nulla esclude, nel cristianesimo, che anche un comportamento vietato da una legge – anche da una legge divina – possa essere opportuno o addirittura doveroso, in questa o in quella situazione.

A. In quanto la legge è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge.

H. E san Paolo giunge a dire, nella Lettera ai Romani, che ciascuno deve serbare per se stesso e per l'assoluto la propria certezza d'essere nel giusto, quando deve decidere come agire. "Tu, la fedeltà che hai, mantienila per te stesso dinanzi a Dio. Beato chi non giudica se stesso in ciò che approva" [Rm 14, 22]. La traduzione te l'ho fatta io, perché quelle più diffuse solitamente annacquano non poco questo passo straordinario. L'unico limite che Paolo pone a questa necessaria libertà è quello del rispetto del non sapere degli altri.

A. A che proposito dice queste cose?

H. A proposito della possibilità dei cristiani di mangiare carne.

A. Che c'entra la carne?

H. La carne era un cibo impuro, perché gli animali macellati erano consacrati agl'idoli. Siccome però gli dei del politeismo non sono mai esistiti, dice Paolo,

non c'è nessun motivo reale che imponga ad un cristiano di non mangiare carne, nemmeno in casa di pagani. Solo lo scandalo dei semplici può e deve costituire un limite alla loro libertà di decidere.

A. Capisco. Certo, su questo limite, hanno finito per impiantarsi tutte le inquisizioni. È strano: Paolo sembra, per un verso, un precursore di Kierkegaard, mentre, per un altro, sembra preludere all'inquisizione.

H. Proprio per questo si è dovuto aspettare Calvino per capire che nulla può giustificare una.

A. Inquisizione?

H. Sì, nonostante il fatto che anche a Ginevra vennero eretti dei roghi per bruciare gli eretici. Ed anche se dal calvinismo e dall'etica protestante hanno finito per derivare molti dei problemi con cui ci troviamo oggi a doverci confrontare, come quelli posti a chiunque dal capitalismo, soprattutto nelle sue forme più moderne ed estreme.

A. Ti riferisci al capitalismo finanziario, suppongo.

H. Certo. Ci si può servire di qualunque cosa per imporre dei domini, anche della più sana e giusta dottrina liberale, ed anche del valore indiscutibilmente individuale d'ogni scelta etica.

3. Perché la morale non è l'etica

A. Quindi la morale comporta sempre un riferimento a qualche regola, mentre questo non vale per l'etica.

H. La regola, per quanto riguarda la morale, non ha un valore giuridico, se non in quei casi in cui la morale viene fatta coincidere con la legge. Questo solitamente accade solo quando si pensa che la legge abbia un'origine trascendente o divina, come accadeva – ma in definitiva accade ancora oggi – nell'ebraismo o nell'islam. Niente di tutto questo, invece, è mai accaduto nel cristianesimo, e proprio per questo esso, dopo la cristianizzazione dell'Impero, poté incorporare al proprio interno il diritto romano. Tuttavia proprio in seguito alla politicizzazione del cristianesimo il limite di cui parlavamo ha potuto produrre nuove forme di farisismo, che però sono rimaste sempre estranee alla teologia cristiana, mentre questo non è accaduto per le altre due religioni monoteistiche. Naturalmente sto semplificando molto le cose. Credo tuttavia che, schematicamente, quel che ho detto ora non sia falso. Inoltre, non serve necessariamente la religione per creare delle regole o degli ideali morali. Qualunque ideologia può andare altrettanto bene. In fondo anche le deontologie, alla fin fine, altro non sono che delle forme ridotte di morale. La morale, per concludere, risponde alla domanda: che cosa è bene che io faccia, se voglio che il mio comportamento rispetti alcuni punti di riferimento che per me hanno un valore assoluto? Fra l'altro, questo ti fa capire che possono esistere – ed esistono in effetti – non solo delle morali atee, ma anche delle morali criminali.

A. Vuoi dire che anche la mafia ha una sua deontologia, per quanto ciò possa apparire paradossale?

H. Può apparire, ma non lo è assolutamente. Anche il nazismo aveva la propria morale. È quella che Hannah Arendt chiamava la banalità del male.

A. Ma l'etica allora che cos'è?

H. È per esempio ciò che ti fa capire che non tutti i criteri morali sono equivalenti, per esempio che la morale della mafia è una morale criminale, mentre la morale cristiana non lo è, anche se qualche volta non è del tutto escluso che possa diventarlo.

A. Come nella persecuzione delle streghe.

H. È un esempio, ma se ne potrebbero fare altri. Il punto è che nessuna morale può mai rispondere alla domanda sull'eticità d'un comportamento.

A. Ma, a questo punto, l'etica che cos'è? Sembra che non possa più avere nessuna relazione con il problema se un certo comportamento è giusto o condannabile.

H. Non necessariamente.

A. Come sarebbe?

H. La morale risponde alla domanda se un certo comportamento rispetta o trasgredisce alcuni criteri o regole assunti in precedenza. L'etica invece risponde alla domanda sulla natura dell'atto.

A. Dell'atto in generale, o del singolo atto di qualcuno?

H. Direi d'entrambi, anche se la prospettiva è chiaramente un po' diversa.

A. Prova a chiarire questa differenza.

H. Diciamo che riflettere sull'atto in generale significa occuparsi di etica dal punto di vista filosofico, mentre invece riflettere su questo o quell'atto che vogliamo compiere significa interrogarci su quello che concretamente facciamo. Inutile aggiungere che i due punti di vista, anche se sono distinti, sono anche necessariamente correlati.

A. Il problema, se capisco bene, è quello della relazione fra la filosofia (o il pensiero) e la vita quotidiana.

H. È chiaro del resto che della filosofia non importerebbe molto a nessuno, se non si trattasse d'utilizzarla per vivere. Non è solo la storia ad essere *magistra vitae*. Lo stesso si può e si deve dire della filosofia.

A. È quel che dice Pierre Hadot quando, a proposito della filosofia pagana, evoca gli esercizi spirituali, che invece pagani non sono affatto. Ma ora possiamo tornare alla scienza?

H. Sì, ma prima lasciami toccare un altro punto che mi sembra assolutamente determinante: l'unitriadicità delle cose del mondo.

A. Spiegati meglio. Dopo, però, ritorniamo alla scienza, per concludere questa nostra chiacchierata.

4. Il punto di vista triadico

H. Anche stavolta cercherò d'essere conciso. Se si vuole far stare un tavolo saldo su qualunque pavimento, la soluzione preferibile è che abbia tre gambe, e non quattro, perché i tavoli a quattro gambe possono facilmente dondolare; e chiaramente non due, anche se noi ci reggiamo su due piedi, ma solo perché li utilizziamo per muoverci, cosa che evidentemente i tavoli non sono in grado di fare. La scienza è come i tavoli: non può reggersi saldamente su due piedi soli – l'ontologia e la logica –, a meno che non cammini. Ce ne vuole un terzo.

A. Quindi la scienza galileiana – insomma la scienza moderna – si è sempre sostenuta su questi due piedi: le cose o gli eventi naturali da una parte, la logica, vale a dire la matematica, dall'altra. E non è caduta solo perché ha fatto dei progressi.

H. In primo luogo, le cose e gli eventi non sono esattamente lo stesso. Le cose stanno ferme al loro posto, almeno in apparenza, mentre gli eventi si producono e cessano. Naturalmente il confine fra le prime e i secondi non è chiaro e definito come sembrano sostenere le parole che usiamo per designarli. Un sasso o l'aria che respiriamo sono "cose"? Sì e no. Sembra che stiano sempre lì, ma non sono affatto immobili come ci farebbe pensare la parola "cosa". L'aria si muove, ed è una mescolanza di gas diversi, ma anche i minerali, molto lentamente, si trasformano. Il fatto è che tanto le cose quanto gli eventi sono, e quindi possono essere considerati come *enti*. Preferisco usare quest'ultima parola, anche se è molto filosofica, proprio per togliere l'ambiguità di prima. Un ente è sempre e semplicemente ciò che è. Dirlo è una vera e propria tautologia. Dal valore molto generale di questa considerazione deriva il privilegio, tutto occidentale, dell'ontologia, vale a dire della riflessione sull'ente.

A. Certo. Del resto anche Cartesio, quando ha tentato di fondare la scienza moderna su un punto d'evidenza, ha dedotto dal pensare l'essere.

H. Sul *cogito* ci sarebbero molte cose da dire, ma adesso sorvoliamo, per non allontanarci troppo dal problema. Magari ci ritorneremo un'altra volta.

A. D'accordo. Torniamo ai tre piedi della scienza.

H. Uno, dicevamo, è l'ontologia, l'altro è la logica. Fondare la scienza sulla matematica significa fondarla sulla parte della logica che meno può dar luogo a degli equivoci, perché consiste nelle relazioni necessarie fra quei concetti assolutamente chiari che sono i numeri. Tuttavia anche nella matematica intervengono in modo costitutivo alcuni atti (non posso che chiamarli così, anche se in matematica non vengono descritti in questo modo), che non a caso sono chiamati operazioni, come l'addizione, la divisione ecc.

A. Ma anche i numeri (o le parole, o i concetti) non sono forse degli enti?

H. Naturalmente sì. Fra gli enti non possiamo mettere solo le cose e gli eventi, ma dobbiamo mettere anche – e forse soprattutto – i concetti. Se avessimo più tempo, dovrei dire che alla fin fine anche gli atti, in quanto si producono, sono, e quindi possono essere considerati come enti. Questo però non vuol dire che gli atti o i segni siano propriamente degli enti. Se mettessimo tutto sullo stesso piano, non saremmo più in grado di distinguere in nessun modo l'ontologia dalla logica e dall'etica.

A. Poco fa perché hai detto "soprattutto" a proposito dei concetti? Ti riferivi alle idee platoniche?

H. Certamente. Il paradosso è questo: solo gli enti ideali, come i concetti, sono e sempre saranno identici a se stessi, in modo del tutto indifferente al tempo. Per questo Platone li poneva in un luogo iperuranio, che vuol dire in un non-luogo, esterno al tempo ed allo spazio.

A. Perché dici che i concetti sono identici a se stessi? Questo può essere vero per un numero, ma il concetto di tavolo o quello di bellezza si trasformano.

H. Sembra che sia così, ma non è affatto vero.

A. Non capisco che cosa te lo fa dire.

H. Allora cerco di spiegarmi meglio. Il concetto di bellezza che cos'è, se non il significato del significante "bellezza"?

A. È quello che diceva Saussure.

H. Esattamente. Ora, è vero che questo significato-concetto si può trasformare, perché si trasforma la lingua italiana. Ciò nonostante, se oggi questo concetto può essere definito in un certo modo, sarà sempre vero che oggi è definito in quel modo lì, e non in un altro. Come vedi siamo già da sempre su un piano sovratemporale.

A. Ma questo è puro platonismo.

H. (*sorridendo*) Chiaro che sì. Il punto di vista d'Aristotele, invece, è un po' differente, perché, come sai, criticava Platone proprio su questo punto. Per Aristotele gli *eíde* – le specie, i concetti o le idee – non stanno altrove, in un luogo assoluto, ma sono *dentro gli enti*. Se ci fai caso, è proprio per questo che prima dicevo che la scienza galileiana, anche se ha confutato Aristotele sul piano cosmologico, non lo ha fatto minimamente su quello logico-metafisico. È già il "libro della natura", magari non scritto con caratteri matematici, ma sicuramente scritto tenendo conto della logica.

A. Anche se la scienza galileiana, naturalmente, se n'è sempre infischiata della metafisica.

H. Diciamo *quasi* sempre. Ma questo non cambia molto. Il punto, in effetti, è proprio questo: per Aristotele una corrispondenza fra la logica e l'ontologia c'è sempre stata, altrimenti non avrebbe potuto trarre dalla logica alcune conseguenze anche nello studio della natura, per esempio sul piano cosmologico.

A. Come quando afferma che il mondo dev'essere finito e che, se c'è movimento, dev'esserci da qualche parte un motore immobile?

H. Chiaro. Indipendentemente dal fatto che queste deduzioni fossero vere o false, la scienza moderna – che pure, sul piano cosmologico, le ha confutate – invece non le ha mai messe in discussione sul piano, molto più fondamentale, della relazione fra l'ontologia e la logica. I numeri o i concetti, esattamente come le specie per Aristotele, hanno continuato ad essere implicitamente considerati inclusi nelle cose, anzi negli enti. E proprio l'accettazione, anche se implicita, di questa prospettiva aristotelica ha finito per impedire alla scienza post-galileiana d'accorgersi del terzo piede.

A. Cioè dell'atto.

H. Esattamente.

A. Eppure era stato proprio Aristotele a sottolineare l'importanza dell'atto, nella definizione delle essenze.

H. Sì, ma l'atto cui ora tu ti stai riferendo è l'*enérgeia*, l'atto dell'ente, che ne definisce l'essenza e che è contrapposto alla *dýnamis*, vale a dire alla potenza. Ora, quest'atto, in Aristotele, sembra non avere nulla a che vedere con l'etica. Come sai, per Aristotele l'etica obbedisce a criteri logici ed ontologici completamente diversi da quelli della fisica e della logica. Quando si tratta del nostro fare, per lui, siamo di fronte solo a delle probabilità, non a delle certezze, come accade invece nell'ontologia e nella logica. L'etica, quindi, per lui, è una scienza a sé, che sembra non entrare in relazione in nessun modo né con l'ontologia né con la logi-

ca. In effetti, gli atti di cui parla Aristotele nell'*Etica nicomachea*, per esempio, non hanno nessuna relazione con gli atti delle essenze, tanto è vero che vengono indicati con un termine che non ha nessuna relazione, nemmeno etimologica, con la parola *enérgeia*, perché vengono chiamati *práxeis*: termine che sarebbe più giusto tradurre con “pratiche”, invece che con “atti”.

A. Da quello che tu dici si può dedurre quindi che la lunga sordità della scienza moderna a tutte le problematiche etiche è un effetto del suo implicito aristotelismo.

H. Sì, credo che lo si possa dire. Si è completamente ignorata la problematica etica, come se questa fosse ridicibile ad una morale degli scienziati, quindi ad una loro deontologia professionale. Mentre invece, se noi ci dimentichiamo dell'etica, ci dimentichiamo anche dell'atto senza il quale non può esserci scienza.

A. E qui torna buono l'esempio, che prima facevamo, della lampada di Pisa, o se vuoi quello della mela di Newton.

H. Come vedi, alla scienza moderna, in modo perfettamente aristotelico, è sempre mancato il terzo piede, e questo le ha spesso impedito di reggersi saldamente in un'epistemologia non autocontraddittoria. Finché riusciva a camminare, non c'erano grossi problemi. Ma quando qualcuno ha provato a considerare la scienza in quanto tale, nella sua struttura, insomma dal punto di vista della sua impostazione epistemologica, le contraddizioni sono subito emerse. Naturalmente il terzo piede non mancava affatto, altrimenti non ci sarebbe mai stato nessun avanzamento della scienza, anzi non ci sarebbe stata mai nessuna scienza. Nessuno può sapere niente se non compie un atto, almeno nel senso dell'operazione, nemmeno in matematica. Tuttavia nella scienza moderna è sempre mancata – e continua a mancare – la consapevolezza di questa componente, e questo non è stato privo di conseguenze molto negative.

A. A che ti riferisci? A quella che potremmo chiamare l'indifferenza morale degli scienziati, quanto agli effetti pratici della loro ricerca?

H. Sì, ma non solo, e non in primo luogo. In realtà questa indifferenza non c'è sempre stata, almeno finché la scienza è stata elaborata da uomini dotati di buon senso. Mi riferisco invece all'implicito e pericolosissimo *scetticismo inconsapevole* della scienza moderna.

A. Come può una scienza essere scettica?

H. Pensa a Husserl, quando parla della crisi delle scienze europee. Lo scetticismo implicito è proprio quello che ha motivato la frantumazione – vale a dire la “crisi” – delle scienze occidentali, ognuna delle quali s'è sempre occupata d'un pezzo di realtà, elaborando dei criteri di ragione autonomi da quelli che intanto sostenevano le altre scienze. Alla vigilia della seconda guerra mondiale, che per sua fortuna non vide, Husserl s'accorse benissimo di quanto pericolosa fosse, anche politicamente ed eticamente, questa frantumazione. Ora, è chiaro che una scienza che non si occupi dei propri fondamenti non può che essere scettica su di essi, e non può che produrre una verità che, all'orizzonte, può essere sempre considerata falsa o falsificabile. Popper ne ha tratto addirittura una teoria epistemologica. Solo la filosofia trascendentale – da Cartesio, a Kant, allo stesso Husserl – ha costituito un serio tentativo di risolvere questo problema.

A. Ma sembra che si sia trattato d'un tentativo non riuscito.

H. Sì, perché la fenomenologia trascendentale non pare aver prodotto alcun effetto, fra gli scienziati, che se ne sono sempre infischianti.

A. E come ti spieghi quest'indifferenza?

5. Verso una scienza unitriadica

H. Me la spiego con il loro pregiudizio, in primo luogo contro la metafisica, in secondo luogo contro la religione.

A. Pregiudizio più che giustificato, a causa delle condanne di Bruno e Galilei.

H. Sì, ma non è questo il punto. In fondo, la stessa Chiesa ha sempre avuto lo stesso pregiudizio che hanno oggi gli scienziati.

A. Quale? Non capisco.

H. Quello contro l'unitriadicità del reale.

A. Capisco ancora meno. Non è stata proprio la Chiesa ad elaborare questo concetto, a proposito di Dio?

H. Certo, lo ha fatto, ma molto faticosamente. Ed esso ha finito per trionfare – e trionfare solo parzialmente – solo grazie agli attacchi degli ariani prima e degli pneumatomachi poi. La concezione del Dio unitriadico in primo luogo s'è inserita faticosamente nella teologia cristiana, in secondo luogo ha faticato ancora di più ad estendersi fuori dalla teologia.

Qui mi sembra opportuno fare due precisazioni. Per quanto riguarda il primo punto, è chiaro che questa concezione è diventata inevitabile a partire dal momento in cui s'è ammessa l'incarnazione: visto che il Messia doveva essere Dio, ma doveva anche non esserlo, essendo un uomo, la soluzione – trovata da Giovanni o da chiunque abbia scritto il Vangelo che gli è attribuito – è stata di fare di lui il Figlio di Dio identificato con il *Lógos*, vale a dire con la Parola, incarnato in un uomo come tutti gli altri. L'idea del *Lógos* viene chiaramente dal neoplatonismo, o comunque dalla cultura greca, che nel primo secolo era già diffusa fra gli ebrei. Il punto che mi pare determinante è che solo a partire dall'incarnazione del *Lógos* creatore in un uomo fatto di carne e d'ossa viene a porsi chiaramente il problema dello Spirito come terza ipostasi (che finirà per coincidere con l'atto): se Dio è Padre e Figlio, allora *non può che essere anche Spirito*. Così lo Spirito di Dio, che era presente nella tradizione ebraica fin dal primo momento (compare al versetto 2 della Genesi) diviene a propria volta un'ipostasi: com'è indispensabile che sia, perché il due comporterebbe solo divisione, se non intervenisse l'atto, come terzo, a farne un uno.

A. L'atto, o l'amore?

H. Sembrano concetti diversissimi. Sant'Agostino ha insistito sull'amore (*amans, amatum et amor* come esempio dell'unitriadicità delle ipostasi anche nella nostra esperienza quotidiana). In effetti, quando si parla d'amore, l'essenziale non sono i sentimenti, ma gli atti che si compiono.

A. Capisco.

H. Così la riflessione sullo Spirito ha potuto far confluire nella teologia cristiana l'intera teoria platonica dell'amore. Il riferimento al platonismo è determinante, come vedi, anche per l'allargamento alla nostra esperienza della relazione unitriadica. Che la natura unitriadica non fosse propria solo dell'essenza assoluta, ma

di qualunque essenza, si poteva comprendere solo nella tradizione platonica o neoplatonica (qui non farei distinzioni troppo sottili fra l'una e l'altra). In effetti, questa generalizzazione fu articolata soprattutto dai Padri della Chiesa che più chiaramente si riferivano al neoplatonismo, da Basilio di Cesarea ad Agostino, per finire con Nicola Cusano e magari con Schelling.

A. Che c'entrano Cusano e Schelling con la patristica?

H. Assolutamente niente, dal punto di vista storico. Tuttavia s'inseriscono in una tradizione che la include. Naturalmente tutto questo, dal nostro punto di vista, che non è certo storico-filosofico, importa pochissimo. Il punto invece è un altro. La tradizione platonica, soprattutto in occidente, restò quasi sempre in secondo piano, mentre, con le università e con la scolastica, si affermò quella aristotelica, all'interno della quale la concezione platonica dell'unitriadicità delle essenze non poteva che risultare eccentrica, per lo meno dal punto di vista della scienza.

A. Insomma, in occidente, per vedere che *verum ipsum factum*, bisogna aspettare Vico.

H. Esattamente. Invece tutta la scienza universitaria, dalla scolastica alla fisica moderna, si è accomodata sull'*adaequatio rei et intellectus*, privilegiando così un'impostazione duale, che è esattamente quella che non sta in piedi senza l'atto di qualcuno. Solo che questa terza componente è stata sempre ignorata, anche se era chiaramente indicata dalla parola *adaequatio*, il cui suffisso è proprio quello che, nei sostantivi, indica gli atti.

A. In effetti di solito, nella filosofia e nell'epistemologia, l'atto tende a non emergere. Tu pensi quindi, se capisco bene, che si potrebbe costruire una nuova epistemologia, raccordandola con la tradizione platonica, e dando ad essa un'impostazione triadica, anzi unitriadica.

H. Sì, lo penso, anche se è bene ricordare che non c'è nessun intento archeologico nel richiamo al platonismo. Kurt Gödel, come sai, era un convinto platonico, anche se nei suoi scritti questo non appare quasi mai in modo esplicito. Penso anche che questa rifondazione dell'epistemologia avrebbe un valore decisivo anche fuori dal campo della scienza. Raccordare con il platonismo la scienza contemporanea consentirebbe, infatti, di superare finalmente una separazione che attraversa tutta la storia europea, e che, ben inteso, non è solo quella fra aristotelismo e platonismo, ma è anche quella fra la tradizione occidentale (latina prima e tedesca poi) e quella orientale (greca prima e russa poi); e ci aiuterebbe a superare anche la separazione fra le scienze rigorose, come la matematica, e le cosiddette scienze umane. Oggi questa divisione interna della cultura europea, che ha finito per diventare una separazione dell'intera cultura occidentale, non giova più a nessuno, tanto più che ha effetti immediatamente politici e civili molto pesanti.

A. Quali?

6. Una separazione di culture

H. Per precisare quello che dicevo prima dovrò allontanarmi, almeno in apparenza, dal tema della scienza. Del resto su di esso vengono a confluire da sempre questioni molto diverse: alcune sono propriamente filosofiche, addirittura teologiche, mentre altre riguardano il terreno delle pratiche, e questo ci fa avvicinare alle

problematiche sociali, storiche e politiche. Prendiamo in considerazione la separazione fra la cultura dell'Europa occidentale e quella dell'Europa orientale, per esempio. Nel Medioevo i latini avevano smesso di conoscere il greco, ed i greci il latino, escluse pochissime eccezioni. Ma questa separazione non riguardava solo la filosofia o il diritto, perché ha subito prodotto anche degli effetti politici, soprattutto al tempo delle crociate. Ma le reciproche incomprensioni ed i reciproci sospetti durano ancora oggi. Al tempo dell'Unione Sovietica, il bipolarismo capitalismo-comunismo assomigliava molto al confronto fra Roma e Costantinopoli nel medioevo. E, molto più di recente, la sordità dei tedeschi ai problemi posti dalla partecipazione della Grecia alla moneta europea assomiglia molto a quella che determinò la quarta crociata.

Eppure entrambe le tradizioni avrebbero molto da guadagnare se, invece di sospettare una dell'altra, si confrontassero serenamente: quella "bizantina" perché nell'Europa orientale si ha ancora molto da imparare dal modo occidentale di confrontarsi con la legge e con l'economia; quella "latina" perché invece, nell'Europa occidentale, si potrebbero trarre dalla tradizione greca delle facili soluzioni di molte delle aporie logiche e teoriche che hanno spesso indirizzato i suoi progressi economici e giuridici su dei binari morti. Una cosa è sicura: la tradizione greca ha saputo custodire il senso del sacro molto meglio di quanto non abbia fatto quella occidentale. E questo è un nostro limite, che non riguarda solo l'antropologia o la religione, ma tutta la nostra cultura, anche in senso antropologico. Un'unione pacifica dei paesi europei non può compiersi se non si fonda sul confronto aperto fra le sue due grandi tradizioni culturali. Costantinopoli e Mosca non sono meno Europa di quanto non lo siano Roma o Berlino, Parigi o Londra.

A. Mi pare un compito mastodontico. Ti risulta che qualcuno sia mai riuscito ad affrontarlo?

H. Ti potrei fare un solo nome, quello di Pavel Florenskij, che, senza fare un passo fuori dall'ortodossia, era un conoscitore così profondo dei risultati della tradizione occidentale da essere stato al tempo stesso un teologo e un biologo.

7. Informazione e formazione

A. Ma fammi capire meglio quale, secondo te, è la funzione essenziale che la tradizione greco-ortodossa può avere anche per noi "occidentali". Si tratta solo del rispetto della sacralità della vita?

H. Assolutamente non solo di questo. Questo rispetto, se mai, può essere soltanto un effetto collaterale o secondario. Il fatto è che la cultura dell'Europa orientale, essendo rimasta fedele ai presupposti platonici, ha sempre coltivato il piano della formazione più di quello dell'informazione. Ne consegue che noi "occidentali" abbiamo più da guadagnare dagli "orientali" di quanto loro non abbiano da imparare da noi: noi possiamo fornire loro una quantità enorme d'informazioni imprescindibili, ma loro possono darci degli strumenti formativi indispensabili per farle funzionare.

A. Quindi la formazione ha una funzione essenziale, in tutto questo.

H. Direi che questa è solo *una* delle sue funzioni. Però fanno parte tutte dello stesso processo, che è al tempo stesso interminabile ed unitario (è appunto quello

della formazione). Noi viviamo invece in una società e in un'economia determinate totalmente dall'informazione. Da questo puoi intendere che effetto rivoluzionario, come si sarebbe detto mezzo secolo fa, può avere il concetto di formazione su tutto il nostro modo di vivere, se riusciamo ad intenderlo chiaramente.

A. Mi fai pensare a quello che dice Freud sull'analisi, che è interminabile, ma è sempre una.

H. Non lo so, non sono certo un esperto in materia.

A. Nemmeno io. Ma ho come una vaga memoria di cose che ho sentito dire da un mio amico analista. Mi piacerebbe che lo conoscessi.

H. Certo, perché no?

A. D'accordo, combineremo un incontro. Ma torniamo alla formazione. Del resto anche l'analisi ha a che fare con questo.

H. Ti riferisci al modo in cui si diventa analisti?

A. Sì, ma il mio amico sostiene che l'analisi è sempre formativa, anche quando viene praticata solo per motivi terapeutici.

H. Effettivamente mi sembra che egli possa dare un contributo utile alla riflessione che oggi abbiamo incominciato io e te.

A. Va bene. Allora, se sei d'accordo, gli manderò la registrazione di quello che abbiamo detto.

H. Quale registrazione?

A. (*mostrando un piccolo registratore elettronico*) Questa. Magari non t'eri nemmeno accorto che, a un certo punto, l'ho messo in funzione.

H. Effettivamente. Pensavo che stessi solo giocherellando con quel coso...

A. Sì, all'inizio era così, ma poi l'ho acceso, perché nulla andasse perduto della tua sapienza... Caro mio, tutto quello che hai detto potrà essere conosciuto da chiunque, che ti credi?

H. Naturalmente non ho niente in contrario, sul fatto che lo sia. Fai pure sentire a chi ti pare quello che abbiamo detto.

A. Va bene, ma prima ritorniamo alla formazione.

H. (*indicando il registratore*) Ecco un esempio.

A. Di che?

H. Se tu a un certo punto hai deciso d'accenderlo, non era forse perché già allora ti sembrava che quel che stavamo dicendo meritasse di sopravvivere in qualche modo alla fugacità di questo nostro incontro? Quindi ti proponevi anche tu degli scopi formativi, chiaramente non solo per te, visto che appunto una registrazione può essere accessibile a chiunque.

A. Tu dici formativi, ma registrare una conversazione in fondo non è altro che conservare dell'informazione...

H. L'informazione in sé non è certo un problema. Senza informazione niente formazione. Ma naturalmente vale anche il contrario: senza formazione, l'informazione è solo un lungo ed insensato rumore di fondo. È per questo che la formazione è in primo luogo un punto di riflessione cruciale per qualunque politica.

A. È strano, non ci avevo mai pensato. Eppure, guarda caso, la *Repubblica* di Platone non parla che di questo.

H. Vedi che sei platonica anche tu?

A. (*sorridendo*) Sarà, ma non me n'ero accorta.

H. Non è mai troppo tardi. Dev'esserci un motivo strutturale del fatto che il primo grande libro di politica riguarda proprio il tema della formazione.

A. È come se la formazione fosse il primo dei compiti della città.

H. No, non è “come se”, è proprio così. Del resto si capisce facilmente. Come tutte le cose che sono, anche lo stato – ammesso che la *politeía* o la città siano lo stato – vuole continuare ad esistere. E perciò la politica, in tutte le sue forme, teoriche o pratiche, non può evitare di porsi il problema della formazione delle nuove generazioni, che assicureranno l'esistenza dello stato al di là della stessa vita di chi lo governa e, più in generale, dei suoi cittadini.

A. Questo va molto al di là di ogni problema di competenza lavorativa o universitaria, mi pare.

H. Assolutamente. Perciò sarebbe meglio riservare il termine “istruzione” a quello che s'impara a scuola, ed il termine “formazione” alla messa in forma dell'eticità dei cittadini.

A. Nell'ambito politico.

H. Sì, ma non solo nell'amministrazione. Diciamo più in generale in ogni aspetto dell'eticità di ciascuno. Del resto la filosofia antica non s'occupava d'altro che della formazione dei giovani, ed anche di quella di quanti giovani non erano più.

A. Ma che rapporto poni allora fra l'eticità e la politica?

8. L'etica ed il compito civile della formazione

H. Torniamo a quello che abbiamo detto prima sull'etica, per un verso come riflessione sull'atto in generale, per un altro come riflessione su un singolo atto da compiere.

A. La politica è allora, secondo te, una modalità specifica di fare la seconda cosa.

H. Sì, quando il nostro atto non riguarda solo noi, ma l'intera comunità in cui viviamo. Del resto può riguardare anche la prima cosa, se si tratta di teoria politica.

A. La politica, quindi, secondo te, non è che una teoria o una pratica, che fanno parte della teoria o della pratica etiche.

H. Esattamente. Questo vale del resto anche per molte altre pratiche. Per esempio, una cosa è essere architetti, un'altra riflettere sull'architettura. Del resto, il posto in cui stiamo chiacchierando adesso può essere un esempio molto evidente.

A. Di che? Dell'architettura o della politica?

H. D'entrambe, anzi della loro relazione. Per costruire una piazza come questa, sono stati necessari senza dubbio degli straordinari architetti, oltre che degli scultori, dei pittori e degli operai che fossero in grado d' eseguire perfettamente il proprio lavoro. Ma c'è voluta anche una città governata per decenni da una classe politica di larghe vedute, che è stata in grado di scegliere il luogo in cui far sorgere questi edifici, che ha seguito alcuni criteri nella loro progettazione e ne ha perseguito per lunghi anni la realizzazione. Tuttavia quello che vale per l'architettura vale anche per qualunque pratica. Un conto è essere avvocati, un altro è parlare di giurisprudenza. O essere medici e parlare di medicina. Ma questo vale anche per l'insegnamento, per la musica, per la pittura, per l'informatica, per la matematica, e semplicemente per qualunque altra pratica.

A. Magari anche per la psicanalisi, o per la fisica e la chimica, o, che so, per la cosmologia? Anche queste sono pratiche?

H. Non vedo perché non potrebbero, anzi non dovrebbero essere considerate anche come pratiche.

A. E la politica, mi pare, interviene anche in questi campi. Tutte le attività di lavoro e tutte le scienze, in quanto concernono la comunità, hanno un aspetto politico. Comunque, è abbastanza curioso considerare la matematica o la chimica come delle pratiche, perché solitamente si pensa che le scienze classiche procedano solo dall'applicazione di leggi e di principi molto rigorosi, a differenza dalle pratiche, anche professionali, alle quali si riconosce il diritto d'essere più fluide, o magari anche più confuse.

H. È un riconoscimento molto arbitrario. Forse che scrivere musica richiede delle scelte meno rigorose di quelle di chi si occupa, mettiamo, d'acustica?

A. Chiaro che no. Il fatto è che forse, alla fin fine, si fanno confluire le pratiche nel grande calderone delle scienze umane. Ed è per questo che le scienze propriamente dette vengono pensate come se non fossero delle pratiche, mentre chiaramente anche per predisporre un vetrino da osservare al microscopio ci vuole una certa manualità.

H. Certo. La divisione fra le scienze umane e le altre non vale affatto, in questa prospettiva. Ogni scienza comporta l'acquisizione d'una pratica, e non si acquisisce una pratica senza acquisire anche un minimo di scienza, come quando s'impara a nuotare.

Del resto, ricordati di quel che abbiamo detto prima, sul fatto che nessun sapere può costituirsi solo con degli enti e delle parole, senza che intervenga un atto. "Nessun sapere" non vale meno per la matematica di quanto non valga per la culinaria.

A. Detto così sembra un po' comico.

H. Me ne rendo conto, ma non per questo è meno vero. In fondo dimostrare un teorema di matematica o di geometria è un'arte non meno difficile da trasmettere o da imparare di quella d'un cuoco o d'un violinista. D'altra parte, come sai, nell'antichità l'aritmetica, la geometria e l'armonia facevano parte degli stessi programmi di formazione.

A. Come nell'Accademia platonica, tanto per cambiare...

H. Esattamente. Il punto è questo: *nessuna scienza esisterebbe se non fosse anche una pratica*. Certo, è chiaro che considerare anche le cosiddette scienze esatte come delle pratiche richiede l'elaborazione d'un concetto di scienza molto diverso da quello da cui siamo partiti, quando parlavamo della lampada di Galilei. Tanto più che, in questo concetto allargato di scienza (o di sapere), possono rientrare anche molte altre arti, come, per esempio, giocare a scacchi o lavorare a maglia...

A. Anche queste sono delle pratiche, in effetti.

H. Naturalmente, partire da un concetto di scienza e di pratica così generale da farvi rientrare anche la culinaria e l'esecuzione strumentale non comporta affatto che si debbano ignorare le radicali differenze che ci sono fra le scienze e le pratiche, e fra le varie pratiche e le varie scienze. Passando da un'epistemologia all'altra – mi esprimo in questo modo solo per amor di brevità –, non va perduto nulla di quello ch'è stato elaborato in precedenza. Solo che questi contenuti già

noti vengono inseriti in un contesto più vasto, e sono anche illuminati, per così dire, da una luce nuova.

A. Come in fisica, quando si passa dalla teoria di Newton a quella di Einstein: la prima non cessa d'essere vera, se prescindiamo dal tempo necessario alla luce per percorrere una certa distanza.

H. Esattamente.

A. E l'elemento nuovo da far giocare in questo contesto – elemento che avrebbe la stessa funzione della velocità della luce nella fisica – è il concetto di atto.

H. Certo. Capisci che stiamo parlando d'un tema assolutamente decisivo, sia dal punto di vista filosofico, sia da quello della formazione, sia – più in generale – da quello politico.

A. O economico.

H. Insomma, quella che ti sto proponendo è una vera “rivoluzione culturale”, anche se non in senso maoista.

A. Ma è un compito gigantesco!

H. Lo so bene. Questo è uno dei motivi per cui esito da vent'anni a mettere per iscritto questi miei pensieri. Un altro motivo è che mi rendo perfettamente conto di quanti sospetti susciterebbero le mie tesi.

A. Motivati da che cosa?

H. Dai pregiudizi dominanti in primo luogo fra gli uomini di scienza, in secondo luogo nelle università e nei mezzi di comunicazione. Il rischio è insomma che le mie idee cadano completamente nel vuoto perché, nel baccano generale dell'informazione generalizzata, potrebbe essere difficile per chiunque capire quanto siano diverse da quelle comuni. Un altro motivo della mia esitazione proviene dal carattere sistematico che potrebbe anzi dovrebbe avere questa mia epistemologia. In effetti, da quasi due secoli la cultura occidentale è afflitta da una forma di prevenzione contro ogni costruzione sistematica, come se la frammentarietà e la parzialità fossero una garanzia sufficiente di verità. Invece spesso altro non sono che un riflesso indiretto dello scetticismo implicito ed inconfessato della scienza moderna. È a causa del contrasto fra questa situazione culturale e l'ambizione assolutamente spudorata del mio progetto che finora ho sempre preferito rinviare una sua pubblicazione. In effetti mi sono limitato, qualche volta, a pubblicarne solo dei brevi stralci. Tuttavia mi rendo conto che, in questo modo, non faccio che incrementare a mia volta la passione moderna per il frammento.

A. Devo dire che questa prudenza non è degna né di te né della vastità del tuo progetto.

H. Lo so bene. Per questo non esito a parlarne, quando capita l'occasione, con le persone che conosco e che ho qualche motivo per stimare.

A. Ma senti, proprio questa, forse, potrebbe essere la soluzione del problema.

H. Questa quale?

A. Parlarne. Voglio dire, non soltanto noi due.

H. Pensi al tuo amico analista?

A. Sì, ma magari non solo a lui. Potrebbe partecipare forse anche un altro un mio amico, che studia da molto tempo la patristica greca, ed ha tradotto in italiano le opere di Gregorio Palamas.

H. Ho letto le introduzioni ai volumi che ha pubblicato. Effettivamente vanno proprio nella stessa direzione che sto seguendo da anni.

A. Dovremmo aggiungerci anche qualcun altro, non so, un matematico o un medico.

H. Sì, ma non possiamo neppure essere in troppi, altrimenti rischiamo di disperderci, invece di costruire un programma comune.

A. D'accordo, lasciamici pensare qualche giorno, e vedremo di combinare un primo incontro. Dove vuoi che ci vediamo, a Roma?

H. Se per loro va bene, per me non c'è problema, visto che ci abito.

Indice generale dei tre volumi

Volume primo

Una necessaria premessa

Dialogo preliminare, come un prologo

1. La lampada di Galilei. 2. Dalla scienza all'etica. 3. Perché la morale non è l'etica. 4. Il punto di vista triadico. 5. Verso una scienza unitriadica. 6. Una separazione di culture. 7. Informazione e formazione. 8. L'etica ed il compito civile della formazione

Introduzione. La scienza e l'atto

I. Primo approccio al problema delle scienze

1. Lo strano privilegio della matematica. 2. Prime definizioni. 3. Gli atti di Dio. 4. Prime considerazioni sulle definizioni di partenza. 5. Il verbo "essere". 6. Schema dei dialoghi successivi

II. 1968

1. Varcare la soglia. 2. *Connerie*. 3. "Non c'è vero sul vero". 4. A partire dal *Menone*. 5. Dall'inconscio al *cogito*. 6. Dal nome proprio al *cogito*

III. Verso il *cogito*

1. Un piccolo bagliore. 2. Spazzatura. 3. Una breve considerazione sul *katékhon*. 4. Dallo scetticismo al nichilismo. 5. La logica e la grammatica. 6. L'individuale e il generale. 7. Filosofia? 8. Il destino dell'eroe. 9. "Il naturalismo del desiderabile". 10. La sconfessione degli psicanalisti. 11. Epistemologia o metafisica? 12. Programmi

Prima parte. La parola e l'atto

Giornata prima

I. Alcuni problemi posti dalla scienza

1. Pregando gli dei. 2. Un esperimento involontario. 3. La coscienza come problema. 4. Gli atti degli altri sono i nostri: e vice versa? 5. Neuropsicologia vegetale. 6. La parola sorge solo quando non è possibile mangiare. 7. Lingua madre. 8. "In principio"

II. Ente, parola ed atto

1. Quel che avvenne in principio. 2. *Exaíphnes*. 3. La riduzione scientifica del *lógos*. 4. "E la luce fu". 5. "Essere". 6. *Lógos*. 7. "Atto"

III. “Sono chi sono”

1. Traduzioni. 2. L’essere come atto. 3. L’essere non è l’ente. 4. Un problematico riepilogo. 5. “Sono”, il Padre. 6. Dal nome alla *théosis*. 7. Dalla definizione all’atto

Giornata seconda

I. Fuori dal paradosso

1. L’errore sul *cogito*. 2. Il *cogito* come *reductio ad absurdum*. 3. Da Cartesio a Gödel. 4. Dal *lógos* al sistema simbolico. 5. Reale e virtuale. 6. Ritornando al *cogito*. 7. Dalla fondazione trascendentale alla verità

II. Il *cogito* come prova antiscettica

1. Etica ed eticità. 2. Il *cogito* e la prova agostiniana. 3. L’argomento antiscettico aristotelico. 4. I principi non sono il fondamento. 5. L’etica non è la morale. 6. La *práxis* e l’etica in Aristotele

III. *Práxis* ed *enérgeia*

1. La filosofia come formazione. 2. L’atto nel libro H della *Metafisica*. 3. Orientamenti. 4. L’infinito come atto in potenza. 5. Il pregiudizio della mancanza. 6. La sostanza del tempo. 7. Un’etica ancora inconsapevole

Giornata terza

I. Dall’essenza all’atto

1. Miracolo. 2. Verso una scienza apocalittica. 3. Chi è “Chi è”? 4. “Causa” si dice in molti modi. 5. Oltre il primato dell’ontologia

II. Che significa partecipare?

1. Essenza e concetto. 2. Dall’ente all’entità. 3. Respiro. 4. Oltre il narcisismo. 5. Come partecipare dell’impartecipabile. 6. Due precisazioni

III. Una semiologia triadica

1. Contraddizione. 2. Oltre la cattiva infinità. 3. Che cosa distingue un atto dall’agito e dall’ente? 4. L’atto e l’evento. 5. Linguaggi naturali e non naturali. 6. Generalità e singolarità. 7. La logica e l’assoluto. 8. I *lógoi* e gli atti. 9. Dall’uno al molteplice. 10. Matematica teologica. 11. Questioni aperte

Giornata quarta

I. La matematica dev’essere fondata?

1. L’oggetto della matematica. 2. La matematica come scrittura ideografica. 3. Dai principi matematici all’antinomia. 4. Concetti matematici. 5. Frege e il formalismo matematico

II. La fondazione e la ricerca

1. Una contraddizione apparente. 2. Il concetto e l’assoluto. 3. Definizioni. 4. Lo spirito della scienza

III. Il tempo è un assoluto?

1. Coni di Lorentz. 2. Il minimo, l’infinito e la durata. 3. Piccoli e grandi misteri. 4. Platonica. 5. L’invenzione della storia. 6. Logica ed autoreferenzialità. 7. Dimostrazione o fondazione? 8. *Fiat lux*

Volume secondo

Seconda parte. Oltre l'ontologia

Giornata prima

I. Logica, ontologia ed etica dell'atto

1. Cosmologia. 2. L'adesso. 3. L'ente non è l'essere. 4. "Cum tucte le tue creature". 5. L'energia come atto in potenza. 6. L'entropia è il rovescio del sovraessenziale. 7. L'ente non è la materia. 8. $E=mc^2$.

II. Se Dio è chi è, chi è Dio?

1. Oltre la tautologia. 2. I nomi e gli atti. 3. Il sovraessenziale, l'atto e l'entità. 4. Ancora su come si partecipa dell'impartecipabile. 5. L'atto e l'angoscia. 6. *Eidos*, essenza e concetto, ovvero l'informazione inconsapevole. 7. Sacrifici. 8. L'ente come soggetto

III. Fenomenologia ed epistemologia

1. La verità non dipende solo dalla logica. 2. La verità e la dimostrazione. 3. Perché la fenomenologia non è una forma d'idealismo. 4. Corpo e movimento. 5. In che senso il corpo è uno. 6. Verso una fenomenologia dell'oggetto a. 7. Il mito della placenta: l'angoscia e il godimento. 8. Fenomenologia dell'orgasmo. 9. L'angoscia e la certezza. 10. La certezza della prova

Giornata seconda

I. La scienza al limite

1. Il limite inferiore della coscienza. 2. *Dixit insipiens*. 3. Contare. 4. I numeri e gli enti. 5. Da Zenone alla scienza. 6. Onde o particelle? Ovvero relatività e meccanica quantistica. 7. Lo spazio-tempo è davvero continuo? 8. "Già, ma perché?". 9. Dove sta il paradiso

II. Scienza e coscienza

1. Un po' di verità. 2. La verità, la scienza e l'opinione. 3. Dal pensiero alla coscienza. 4. I confini della coscienza. 5. "A volte sono, a volte penso". 6. La coscienza e il linguaggio. 7. Una coscienza esterna. 8. Il ritardo, ovvero la coscienza in noi

III. A chi possiamo attribuire l'atto che compiamo?

1. Senza inconscio niente coscienza. 2. Dove si pone il confine. 3. L'atto fa parte dell'ente che determina? 4. Serpente a sonagli. 5. C_2 , C_1 , C_0 . 6. L'interprete: dalla miriade all'uno. 7. Il *busillis* della coscienza

Giornata terza

I. Metapsicologie

1. Allo specchio. 2. Scienza, coscienza e informazione. 3. Livelli di linguaggio. 4. Inc, Prec, C. 5. Come un linguaggio. 6. L'inconscio è una specie di coscienza. 7. Gradi di coscienza. 8. Anche la coscienza è in parte inconscia. 9. Le passioni non sono soltanto patimenti

II. Atto e coscienza

1. *Verneinung*. 2. Non oggetti, ma enti. 3. Che cosa sa una pianta? 4. Singolarità. 5. Ritorniamo a noi. 6. L'atto di conoscere. 7. Il narratore. 8. *Non omnis determinatio est negatio*. 9. Dal due al tre

III. *Mysterium tremendum*

1. Dall'inconoscibile alla conoscenza. 2. Di che cosa è fatto un ente? 3. Il trapezio e la rete. 4. Il giudizio. 5. Venerare l'unico. 6. L'ente è l'assoluto. 7. La formazione, dalla potenza all'atto. 8. L'onda, o la libertà del volere. 9. La libertà d'agire. 10. L'ente come attuante. 11. L'ente come individuo. 12. La città e la formazione

Volume terzo

Terza parte. Le scienze come pratiche

Giornata prima

I. La terza ipotesi

1. *Secunda Roma*. 2. Criteri d'ordinamento delle scienze. 3. La scienza come giallo. 4. La verità e la sorpresa. 5. Incarnazione. 6. Rivelazione o fondazione? 7. La rivelazione non è l'etica. 8. Il cristianesimo: cultura o religione?

II. Etica e formazione

1. Scienze e pratiche. 2. Quello che sa un asteroide, e che per fortuna sappiamo anche noi. 3. L'arte del mosaico. 4. Che significa "scienza"? 5. *Mimesis*. 6. Come ridare dignità alle pratiche. 7. *Cure* e *care*. 8. Il rigore delle pratiche. 9. Per un'epistemologia della formazione

III. Etica e fondazione delle scienze

1. La natura ontica dell'atto. 2. Questioni di principio. 3. Principi delle scienze. 4. Verso una deduzione trascendentale della molteplicità delle scienze. 5. La responsabilità del pensiero. 6. Forme di sapere. 7. Perché tutti i corpi sono viventi. 8. Perché tutti gli enti vogliono qualcosa

Giornata seconda

Dialogo conclusivo. Fare scienza

1. Scienze impostate triadicamente. 2. Scienza e tecnologia. 3. Etica e scienza. 4. Il bene e il male.