

Questo volume raccoglie la trascrizione di sei miei seminari, svoltisi a Venezia fra il 1994 e il 1995. In essi si tratta d'un'introduzione al problema dell'uno, svolta soprattutto a partire dalla logica matematica sviluppata tra la fine del XIX e l'inizio del XX Secolo. Tuttavia, nel loro insieme, essi sono solo l'introduzione a più serie di seminari che dedicherò a questo argomento, e nei quali si tratterà anche di leggere e commentare quello che rimane il testo fondamentale sull'uno: il *Parmenide* di Platone. La seconda serie di seminari, che si sta svolgendo nel momento in cui scrivo, riguarda l'amore, e consiste in una lettura del *Simposio*. Le trascrizioni riviste di questi seminari verranno pubblicate anno per anno sotto lo stesso titolo complessivo – *Sull'uno* –, con un sottotitolo differente per ciascun anno.

I motivi della decisione d'occuparmi d'un tema così tradizionale sono stati numerosi. Vorrei enumerarne qui quelli fondamentali.

Il primo sta senza dubbio nell'urgenza di verificare alcuni principi di fondo della teoria e della pratica analitiche. Ma l'uno, si dirà, non è affatto un problema psicanalitico. Infatti, fra queste pagine, sono davvero poche quelle che parlano esplicitamente di psicanalisi. Ciò nonostante – devo ricordarlo, anche come guida per il lettore – non ve n'è neppure una in cui non si tratti della psicanalisi, anche quando questo non appare affatto evidente. L'uno è senza dubbio un antico problema filosofico. Potrebbe la psicanalisi astenersi dall'affrontarlo, quando in realtà l'insegnamento di Lacan è sempre partito dal presupposto che il luogo logico-numerico della soggettività non fosse l'uno (che Lacan, se mai, metteva dalla parte del significante), ma lo zero?

Il primo scopo – anche se non è ancora quello decisivo – della mia scelta è stato quindi quello di tentare di riarticolare, sullo scorcio di questo secolo che sta per concludersi, l'impostazione logica del mio solo maestro: Lacan stesso. E certo non è un caso che, negli stessi mesi in cui tenevo questo seminario, io abbia *dovuto* abbandonare la Scuola che, se non era stata fondata direttamente da lui, derivava certamente da quella che egli aveva creato nel momento in cui invece aveva sciolto l'Ecole freudienne de Paris.

Il giorno in cui Lacan lesse la sua famosa lettera di scioglimento di quest'ultima – all'inizio del 1980: quindici anni fa –, a Parigi, ebbi la precisa sensazione che si chiudesse un secolo; ed anche quella che il *père-severare* di Lacan dipendesse più dalle esigenze immediate della continuità della trasmissione del suo insegnamento che dall'effettivo spirito di questo. Gli anni successivi lo hanno verificato anche troppo, perché il campo che Lacan aveva aperto quando aveva fondato l'Ecole freudienne de Paris è stato rapidamente occupato da molti piccoli gruppi, il più rilevante dei quali, almeno dal punto di vista numerico, avrebbe finito per appiattir-

si totalmente su una lettura ap problematica dell'opera del suo fondatore: straordinaria, certamente, più per i problemi che ha aperto e che ci ha consegnato, che per le soluzioni che ha trovato, e che possono mutare (e sono mutate in effetti, in questi anni). Ma come si possono riconoscere i problemi, quando si pensa che l'unico maestro che riconosciamo abbia trovato una volta per sempre tutte le loro soluzioni, e si nega che ciò che gli attribuiamo è prodotto da noi stessi, e non da lui? Nonostante l'ultimo tentativo di Lacan di *d'écouter* la propria scuola (secondo il suo famoso giuoco di parole), non posso non vedere che il suo tentativo di creare, attorno alla pratica viva della psicanalisi, un ambito istituzionale che ne salvaguardasse l'esperienza, è stato uno dei fallimenti più evidenti e dolorosi della cultura del nostro secolo, che pure è fallito così spesso proprio nei suoi tentativi più rigorosi e generosi.

Affrontare il problema dell'uno significava quindi, nel 1994, riaprire il problema del posto che la psicanalisi ha e deve mantenere nella cultura del tempo in cui viviamo (e la parola «cultura» dev'essere intesa, qui, non solo in senso culturale, ma soprattutto in senso antropologico, come la *Kultur* di cui parlava Freud quando considerava il suo disagio).

Ma non posso far rientrare nella psicanalisi tutti i motivi che m'hanno spinto ad occuparmi, per alcuni anni, del problema dell'uno. La psicanalisi, in fondo, non è altro che un sintomo della modernità, sintomo che dovremmo riarticolare eticamente se non vogliamo condannarla al suo perpetuo rifluire in psicoterapia. La mia ipotesi – che, certo, dev'essere ancora verificata – comporta che la fedeltà alla sua tradizione non può venire mantenuta – senza ricorsi ad un'ideologia della causa, che a sua volta viene eretta solo per mascherare le falle della formazione –, se non fa parte d'una fedeltà più complessiva. La pratica analitica ha effetti di correzione dei nostri errori soggettivi – vale a dire di quella che solitamente si chiama la psicopatologia –, solo perché s'inscrive in partenza in una scommessa di natura etica. Non è l'etica, quindi, a dover essere dedotta dalla psicanalisi, ma, proprio al contrario, la psicanalisi a doverlo essere da un'impostazione etica della clinica e della formazione.

Il problema dell'uno riguarda entrambe: la clinica perché la molteplicità delle parvenze patologiche non esclude affatto l'uno del loro generarsi (come la diade indeterminata platonica non esclude l'uno); la formazione perché non è che il contrario della clinica, in quanto non può consistere che in una reversione della patologia, reversione che pure deve salvarne i dati di verità determinanti, che spesso sono quelli che meglio c'individuano soggettivamente, anche se non sappiamo dire come.

Si comprende così che il problema che affronto, in questo seminario, è quello, molto antico, ma troppo spesso misconosciuto – anche da coloro che se ne sono occupati –, rischiano sempre più di venire disperse in vane formule.

Dirlo è una forma di millenarismo? Forse. Ma perché no? Non credo che il millennio che sta per cominciare conterrà nuove rivelazioni, ma solo che il nuovo regno è già fra noi (*Mc* 13, 32-3; *Lc* 9, 27; 11, 20; *Gv* 4, 23; 5, 25; 12, 31). La storia, insomma, è mera vanità, se resta estranea alla prospettiva sublime del giudizio.

Non m'importa nulla di sapere se ciò che insegno è psicanalisi, filosofia, o qualcos'altro. Queste distinzioni dei saperi mi sembrano del tutto inessenziali. M'importa invece molto della vera distinzione *nel* sapere: vale a dire che lo si possa orientare nella direzione della vita, invece che in quella delle chiacchiere.

E neppure credo sia possibile modificare, attraverso un'attività d'insegnamento, nulla d'essenziale nello sviluppo delle nostre determinazioni principali. Vorrei solo provare a mantenere accesa, anche nel nostro tempo, una piccola fiamma che viene da lontano: l'idea che sia possibile, ed anzi doveroso, esistere pensando. La psicanalisi stessa, in fondo, non dovrebbe servire a nient'altro.

Il fatto che questo testo appaia nella collana promossa dall'Accademia platonica delle Arti mi pare d'ottimo auspicio. In effetti, benché si sia svolto un anno prima della sua fondazione, la direzione nella quale ho proceduto è proprio la stessa che m'ha portato ad accelerare la sua fondazione.

Ringrazio Laura Biasioli e Liselotte Meidl, che hanno gentilmente voluto trascrivere questi sei seminari, consentendomi così di collazionare il testo dell'esposizione orale con quello dei miei appunti. Non ho voluto eliminare dal testo il tono orale, anche se ho potuto aggiungere dei chiarimenti o delle precisazioni che non erano presenti in nessuna delle due versioni, oltre tutto reinserendo nel testo quei punti – spesso fondamentali – che ero stato costretto a tagliare proprio per effetto del ritorno che la presenza degli ascoltatori opera su chi parla: effetto che, se qualche volta è di stimolo, qualche altra è invece di censura. Quando si scrive si può dire di più di quando si parla a qualcuno, perché è più facile lasciare al lettore il compito di ripensare a quel che sta leggendo, reinterrogando il testo. E questo è vero nonostante il fatto che l'esperienza conferma quel che Platone pure sapeva benissimo: che lo scritto, da solo, non trasmette l'essenziale (a questo tema sarà dedicata la terza serie di seminari *Sull'uno*): motivo di più per sottolineare l'importanza del fatto che questo testo appaia nella collana d'un'Accademia, che s'è voluta paradossalmente e polemicamente platonica, e che non si propone altro fine che la formazione.

Ettore Perrella

Padova, 25 gennaio 1995

I. Verso l'uno

1. Programma

L'argomento che affronteremo in questi seminari è duplice, ed è indicato da un titolo e da un sottotitolo. Il primo argomento è generale e molto complesso, e certo non potrà essere esaurito in sei incontri; il secondo è invece più modesto, e riguarda il tema di quest'anno, che del resto risulterà solo un'introduzione al lavoro complessivo sull'uno, individuato dal titolo.

La trattazione generale del problema dell'uno consisterà nella lettura d'un dialogo di Platone, il *Parmenide*, che certo è uno dei suoi testi più difficili, e del resto contiene delle riflessioni ancora in buona parte enigmatiche. Del resto, per due millenni e mezzo questo dialogo è stato ed è ancora il testo fondamentale sull'argomento. Quest'anno, tuttavia, non lo apriremo nemmeno. Vorrei invece compiere una breve introduzione alla sua lettura, a partire da una considerazione del problema dell'uno così come può impostarsi a partire dalla logica del nostro secolo. Questo ci consentirà, quando inizieremo la lettura di Platone, di vedere come le sue pagine non siano affatto invecchiate, in due millenni e mezzo.

Naturalmente mi si potrebbe chiedere perché l'uno è un tema così importante da meritare alcuni anni di lavoro. Lo è, non solo perché è un problema filosofico determinante – e quest'anno incominceremo a vedere per quale motivo –, ma anche perché riguarda la psicanalisi (Lacan suggeriva agli analisti di leggere il *Parmenide*).

2. Primo approccio all'uno

L'uno che cos'è? Si dirà, forse, un numero. Proviamo ad assumerlo per questo versante, ed incominciamo a vederne delle belle. L'1 è un numero come il 2, il 3, il 4 ecc., quindi come ciascun numero che fa parte della successione dei numeri naturali. Constatiamo subito che, se per un verso tutti i numeri che entrano in questa successione sono costituiti nello stesso modo ed hanno le stesse caratteristiche, anche l'1 è un numero come tutti gli altri della successione (mentre un numero decimale, o una frazione, o un numero reale, o un numero immaginario hanno caratteristiche diverse). Dicendo questo, tuttavia, abbiamo posto una prima differenza di significato, che ora dobbiamo precisare.

L'1 (nel significato numerico della parola «uno») è un numero che ha le stesse caratteristiche di tutti gli altri numeri naturali. «Tutti gli altri», però, è un'espressione curiosa, in questo caso, perché nessuno li ha mai contati tutti, essendo infiniti. Ma, allora, come possiamo sapere che tutti i numeri naturali hanno le stesse caratteristiche? Eppure noi siamo assolutamente sicuri di questo, semplicemente perché i numeri naturali sono costituiti in base ad una sola regola di formazione, e quindi costituiscono appunto un'unica successione. Sappiamo che i numeri naturali sono infiniti, anche se non li abbiamo mai contati tutti, proprio perché sappiamo che ognuno di essi si ottiene dal precedente aggiungendovi un uno.

Del resto, che significa dire che un certo numero di cose (in questo caso di numeri), il cui numero è infinito, fa parte d'una sola successione, se non che queste cose (o questi numeri) possono essere riunite (o riuniti) in un solo insieme, costituito in base al concetto di cui partecipano ed a partire dal quale sono stati scelti? Dal punto di vista di questo concetto, quindi, l'1 è un numero come tutti. Ma tutti i numeri naturali fanno anche parte d'una successione o d'un insieme, anche se non sappiamo quanti siano, perché questa successione è costituita secondo certi criteri, che possiamo definire chiaramente, e che sono stati messi in luce da Peano alla fine del secolo scorso. Il fatto di non sapere quanti siano è secondario, per lo stesso motivo per cui possiamo essere certi che qualcuno è un uomo anche se non conosciamo tutti gli uomini.

Del resto, quando abbiamo detto che tutti i numeri naturali hanno le stesse caratteristiche, e che quindi l'1 è identico, dal punto di vista della sua costituzione, allo 0 o a qualunque numero naturale, abbiamo già stabilito un privilegio dell'1. Infatti, dicendo che esso ha le stesse caratteristiche di tutti gli altri infiniti numeri naturali, abbiamo anche dato, senza saperlo, due significati diversi alla parola «uno», e questo per un motivo molto evidente, in quanto, se l'1 è un numero naturale come tutti gli altri, è solo perché anche ciascuno degli altri numeri naturali, a sua volta, è un numero, proprio come l'1. In altri termini, lo 0 è uno-come-numero quanto lo è l'1, e lo stesso può dirsi del 2, del 3927 ecc. Il 2, per esempio, non è un numero duplice, ma è un unico numero, come l'1 o appunto il 3927.

Naturalmente anche due numeri continuano ad essere due, sia che essi siano due 2, sia che invece siano due numeri differenti, per esempio uno 0 e un 3927. Un numero è un insieme, indipendentemente dalla sua posizione nella successione dei numeri naturali, mentre due numeri, nella misura in cui li consideriamo insieme – come quando li sommiamo, o pronunciamo un unico giudizio che li riguarda entrambi –, sono un insieme di due insiemi, e quindi un insieme con due membri. Infatti anche gl'insiemi possono costituire degl'insiemi (e vedremo che i numeri sono proprio degl'insiemi d'insiemi). Il privilegio dell'1, così, torna ad emergere, perché ciascun numero della successione dei numeri naturali rappresenta un insieme, e perché anche una coppia, o una triade, o una tetraide di numeri naturali costituisce un solo insieme, vale a dire una coppia, una triade o una tetraide. Infatti i numeri, pur essendo degli enti meramente concettuali, si possono contare, come qualunque altro oggetto concreto od astratto.

Abbiamo quindi posto una prima distinzione di significato della parola «uno», perché un conto è l'1 come numero naturale identico a tutti gli altri, ed un altro è

l'uno come proprietà di qualunque molteplicità (quindi di qualunque altro numero), in quanto è considerata nella sua totalità, quindi come un insieme. Dire che un certo numero di oggetti – a prescindere dal fatto che siano concettuali o che siano concreti – fa parte d'una successione significa dire che questi oggetti possono essere inclusi in un solo insieme, costituito in base al concetto di cui partecipano, vale a dire in base alla regola secondo cui è stato formato il loro insieme (o la loro successione). Così come possiamo riunire in un solo insieme tutti i numeri naturali, possiamo anche riunire in un solo insieme tutti gli oggetti che sono posati ora su questo tavolo, in base al concetto di «oggetto posato ora su questo tavolo», e lo stesso possiamo fare con tutti gli oggetti che sono ora in questa stanza, o con tutti gli oggetti rossi ecc.

Quando costituiamo un insieme, noi in realtà articoliamo immediatamente l'uno con il molteplice, cioè costruiamo un insieme composto di molte cose che ne fanno parte. Quando abbiamo a che fare con un insieme – e un concetto è sempre uno strumento per definirne uno –, non abbiamo alcun bisogno di contare, e neppure di conoscere tutti gli oggetti che ne fanno parte, per poter utilizzare il concetto che lo definisce. Perciò non abbiamo bisogno di conoscere tutti i numeri naturali per poter dire che un certo numero fa parte della loro successione o del loro insieme, anche se questa successione o questo insieme sono infiniti, perché gli insiemi, anche se la quantità degli oggetti che li compongono è infinita o indefinita, sono invece perfettamente definiti dal concetto in base al quale sono costituiti. Così non abbiamo bisogno d'aver visto tutti gli oggetti rossi per poterci accorgere che un certo oggetto fa parte del loro insieme, appunto perché è rosso. Quindi, il fatto di non sapere quanti siano i numeri naturali non c'impedisce minimamente di dire che un certo numero è naturale, perché esistono alcune regole di formazione della successione dei numeri naturali, regole che, come ho appena ricordato, sono state elencate da Peano. C'è voluto molto tempo, evidentemente, perché la matematica giungesse a definire una cosa in apparenza molto semplice come la legge di costituzione della successione dei numeri naturali. La matematica c'era già al tempo di Pitagora ma, per arrivare a questa definizione, bisogna aspettare il XIX Secolo, vale a dire più di due millenni e mezzo.

Tuttavia, se noi ci muoviamo nell'altra direzione, e tentiamo di definire che cosa fa parte o non fa parte d'un insieme, le cose non sono per nulla altrettanto semplici. Se partiamo da un concetto, riusciamo facilmente a riconoscere che cosa fa parte o non fa parte d'un certo insieme che esso definisce; se invece vogliamo enumerare *tutti* gli oggetti che ne fanno parte effettivamente, le cose si complicano immediatamente. Ad esempio, se vediamo un pino, ci è facile affermare con sicurezza che fa parte dell'insieme dei pini; ma se vogliamo sapere quanti sono i pini, in questo momento, sul pianeta Terra, la cosa non è affatto altrettanto semplice. Oppure, se vogliamo fare l'elenco degli oggetti che rientrano nell'insieme «oggetti che sono ora in questa stanza», è del tutto evidente che le parole «oggetti che sono ora in questa stanza» definiscono un concetto in base al quale è costituito un insieme ben preciso, e che quindi potremmo esprimere con un numero naturale, dicendo che ce ne sono 100, o 3546. Tuttavia, se noi andiamo a fare l'elenco degli oggetti in questione, sorgono subito dei problemi. Per esempio: siamo anche noi degli oggetti da includere nell'insieme?

Ciascuna delle sedie su cui sediamo è sicuramente un oggetto, però quest'oggetto è costituito di alcune parti: dobbiamo contare ciascuna sedia come un solo oggetto, o dobbiamo scinderla nelle sue parti costitutive? E, se la scindiamo, dove dobbiamo fermarci? Dobbiamo contare anche le sue molecole, i suoi atomi e magari le sue particelle subatomiche? E inoltre, dove finisce l'insieme «oggetti che sono ora in questa stanza»? Per esempio, i muri che la delimitano ne fanno parte? Se sì, dove dobbiamo fermarci, nel dire che fanno parte o no di questa stanza: sulla superficie esterna o su quella interna del muro? Entriamo quindi in un terreno in cui comincia a sfaldarsi tra le mani il concetto di «oggetti che sono ora in questa stanza», e ciò non ci consente più d'arrangiarci facilmente nella definizione di questo stesso concetto. Invece il concetto «numeri naturali», oppure il concetto «oggetti che sono ora in questa stanza» ci consente di sorvolare facilmente su questo problema, cosa che non possiamo fare se partiamo dalla numerazione degli oggetti concreti.

Naturalmente, questa differenza così radicale dipende dal fatto che decidere che cosa è incluso o no in un insieme di cui è data la definizione dipende essenzialmente dal fatto che questa definizione di partenza non è abbastanza precisa. Se invece lo fosse, sarebbe molto facile, almeno in linea di principio, sapere quanti sono effettivamente gli oggetti inclusi nell'insieme (per esempio ora in questa stanza), perché tutte le domande che prima ho lasciato senza risposta ne avrebbero una già in partenza. La difficoltà di contare gli oggetti che fanno parte d'un determinato insieme, quindi, non è affatto una difficoltà di tipo logico o matematico, ma è solo una difficoltà concreta, che non ha alcuna rilevanza di principio sull'impostazione generale del problema dell'uno.

3. Alcune osservazioni su logica e psicanalisi

I problemi che sto cercando di porre sono essenzialmente tutti di natura logica, e nella logica è inclusa anche quella parte della matematica che si chiama filosofia della matematica, la quale è sorta alla fine dell'Ottocento ed all'inizio del Novecento, quando si è tentato – è il caso di Bertrand Russell, e di molti altri logici e matematici – di tradurre la matematica in logica e cioè di fare della prima una parte della seconda.

Tutto ciò è senza dubbio strettamente connesso con la psicanalisi. Per esempio l'insegnamento di Lacan ha tenuto nel massimo conto la logica formale. Quando ci chiediamo: «Che significa parlare di psicanalisi?», sorge immediatamente un problema molto simile a quello posto dalla domanda: «Quanti sono ora gli oggetti in questa stanza?». Come facciamo a stabilire che cosa fa parte dell'insieme «psicanalisi» e che cosa non ne fa parte? La psicanalisi non è né un contenente né un contenuto, cioè non è un sacco, all'interno del quale possiamo mettere tutto ciò che ci pare, né è costituita effettivamente da tutto ciò che sta all'interno di un certo sacco, al quale diamo il nome «psicanalisi». Che essa sia davvero tale non dipende dagli argomenti che vi vengono trattati. Forse dipende invece dal modo in cui lo sono. Per stabilire che cos'è o non è psicanalisi bisogna in realtà, prima di tutto, dare una definizione della psicanalisi stessa, quindi elaborarne un concetto, dal quale dedur-

re non solo quali sono le sue effettive componenti, ma anche quali sono le relazioni fra queste componenti all'interno del concetto che ce ne siamo fatti.

Ora, *elaborare un concetto di psicanalisi vuol dire in realtà fondare la psicanalisi come campo di sapere*. Nessun campo di sapere può essere fondato all'interno di se stesso, perché chiunque provasse a far questo incorrerebbe immediatamente in un *non liquet* derivante da un errore logico che è stato dimostrato una volta per tutte da Gödel, nel famoso teorema con cui ha dimostrato che nessun sistema, neppure quello matematico, può fondare se stesso, mentre invece può essere fondato in un sistema superiore, cioè più articolato e più complesso.

Lo stesso Lacan ha fatto un vero e proprio principio di questa constatazione, quando ha detto che «non c'è metalinguaggio». Che non ci sia, è una conseguenza immediata del teorema di Gödel. Però Lacan si pone di traverso a questo teorema, perché, se il linguaggio è un sistema, per porre il problema di che cos'è il linguaggio, noi dovremo uscire dal linguaggio, cioè creare un metalinguaggio più complesso del linguaggio, mentre quest'ultimo avrebbe gli stessi limiti del linguaggio di partenza. Ora, è vero che non c'è metalinguaggio, ma questo non significa che non ci siano insieme d'insiemi, o teorie che includono in sé altre teorie. È che il linguaggio sia un sistema è certamente vero, a condizione di sottolineare che il linguaggio stesso è continuamente in trasformazione, come se fosse costretto ad estendersi, nel tentativo di cogliere il suo stesso fondamento. Tuttavia, allora, dire che non c'è metalinguaggio non è affatto lo stesso che dire che non c'è possibile fondazione d'un campo di sapere. Il fatto che non ci sia metalinguaggio significa in realtà che esiste la possibilità di parlare, e quindi di prendere posizione su un determinato oggetto, dall'esterno di esso, e quindi in definitiva fondando non solo la nostra conoscenza, ma anche la nostra relazione pratica con l'oggetto in questione.

Quando si tratta della conoscenza, abbiamo a che vedere con l'epistemologia o la gnoseologia; quando si tratta della relazione pratica con un certo oggetto, abbiamo a che fare invece con l'etica. Tuttavia, per quanto riguarda la psicanalisi, è del tutto evidente che né in Freud né in Lacan troveremo mai un'indicazione o un'argomentazione esplicita sul problema della sua fondazione. Questo non significa affatto che Freud e Lacan non si siano preoccupati di fondare la psicanalisi. Ma Freud, al posto dell'articolazione di questo problema, ha posto la scienza, perché ha ritenuto che fare questo gli avrebbe risparmiato la fatica di fondare la verità della propria teoria in modo autonomo da ogni altro campo di sapere. Facendo appello alla scienza, e quindi dando in qualche modo per scontata sia l'esistenza di questa, sia l'affidabilità del suo metodo, cercava d'ottenere anche il vantaggio supplementare di rendere la psicanalisi più credibile alla cultura del suo tempo (anche se questo, poi, non si verificò quasi per nulla). Freud ha cercato di dimostrare che la psicanalisi, pur non essendo una scienza, potrebbe prima o poi diventarlo, perché si fonderebbe sugli stessi principi quantitativi che stanno alla base di quella. Naturalmente, pensare questo instaura un vero e proprio circolo vizioso, perché l'oggetto di cui si occupa la psicanalisi è completamente diverso da quelli di cui si occupano le scienze quantitative, dal momento che è un oggetto non misurabile, perché non materiale. La psicanalisi è l'«analisi dell'anima», ma l'anima non è un composto chimico, le cui sostanze fondamentali potrebbero essere isolate e misurate. Anzi, è proprio per questo che non c'è metalinguaggio, e che il linguaggio non è un insieme d'insiemi, né una teoria

di teorie. Il metalinguaggio non c'è perché noi parliamo, e così, ogni volta che lo facciamo, lo modifichiamo reinventandolo. Il linguaggio, insomma, non può essere misurato, proprio come non possono esserlo – anche se per motivi almeno in parte diversi – l'anima e gli oggetti che sono in questa stanza. L'oggetto della psicanalisi, quindi, non può essere incluso nell'insieme degli oggetti che noi possiamo misurare con delle unità di misura e dei numeri. Perciò non hanno torto gli epistemologi che hanno affermato che la psicanalisi non solo non è una scienza, ma che non potrà neppure diventarlo.

Lacan si è posto il problema della fondazione della psicanalisi a partire dal 1964, cioè nel momento in cui, uscito dall'International psychoanalytic Association, ha creduto di dover fondare la propria posizione teorica a prescindere dalla tradizione psicanalitica precedente (anche se tenendone il massimo conto). Così, nel momento in cui fondò l'École freudienne de Paris, tentò, nel Seminario XI, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, d'appellarsi ad una fondazione della psicanalisi stessa in quella posizione filosofica che di fatto sta alla base della scienza moderna: il *cogito* cartesiano. Non credo che questa decisione sia preferibile a quella di Freud, benché quest'ultima fosse certamente più ingenua dal punto di vista epistemologico, perché, pur ricorrendo a Cartesio, Lacan non pensava affatto che la psicanalisi dovesse venire fondata filosoficamente. Egli, infatti, volle dedurla dal *cogito*, ma interpretando questo in termini psicanalitici. Ed è inutile tacere che qui siamo di nuovo in un circolo vizioso. Infatti, com'è possibile fondare la psicanalisi a partire da un punto d'evidenza che, come il *cogito*, alla psicanalisi stessa appare solo presunto?

Ora, se è vero che non c'è metalinguaggio, questo non significa affatto che non ci sia nessuna possibile fondazione del sapere. E non significa neppure che non c'è nessuna verità. Secondo Lacan, naturalmente, c'è della verità, anche se solo parziale, vale a dire «non tutta». Ma che la verità sia parziale o «non tutta» non significa certo che essa è arbitraria, vale a dire infondata. Allora, che non ci sia metalinguaggio non significa affatto che non c'è fondazione del sapere, ma significa solo che *nessuna fondazione del sapere è possibile nel linguaggio, anche se non è possibile neppure senza di esso*.

Chiunque abbia ficcato il naso nei dialoghi di Platone lo sa benissimo. In realtà, i tentativi di Freud e di Lacan di fondare la psicanalisi in modo non filosofico – anzi direi, più precisamente, in modo non platonico –, dal punto di vista filosofico sono privi di qualunque consistenza. Lacan, del resto, in questo caso, è stato un pessimo allievo di se stesso, perché ha considerato il teorema di Gödel equivalente al suo «non c'è metalinguaggio», e questo ha portato acqua al lacanismo del tipo peggiore – quello che fa della psicanalisi un sapere presunto autonomo, cosa che, per quanto mi riguarda, significa che ne fa un'ideologia, vale a dire un sistema d'opinioni non argomentate –, a causa del fatto che in realtà operare questa sovrapposizione comporta confondere il sistema simbolico di cui parla Gödel con un linguaggio che, certo, è anche un sistema simbolico, ma è un sistema non dato, non misurabile perché, come abbiamo visto, è sempre in evoluzione. Fra l'impossibilità, stabilita da Gödel, di dimostrare la verità d'un sistema senza uscire dai suoi limiti, e l'impossibilità, notata da Lacan, di tradurre il linguaggio in un linguaggio secondo che lo renda senza imperfezioni, c'è sicuramente un tratto comune: entrambi i principi stabiliscono che la fondazione d'un sapere non può compiersi senza uscire dai limiti del

campo di sapere che è da fondare; ma c'è anche la differenza assoluta che un sistema matematico può essere tradotto in un altro, mentre un linguaggio non può essere tradotto che in se stesso, e proprio per questo cambia continuamente, mentre un sistema matematico non cambia affatto ed è sempre perfettamente coerente con se stesso, vale a dire con i propri punti di partenza assiomatici. Ciò significa che il processo che in matematica si svolge solo con il passaggio da un sistema simbolico all'altro, si svolge invece nel linguaggio con i mutamenti continui ed inafferrabili del linguaggio stesso (per esempio col mutare delle lingue e con quelle creazioni, che Saussure chiamava *parole*, che non stanno affatto racchiuse in nessun sistema linguistico o in nessuna lingua, perché sono degli *atti*).

Lacan, quindi, equipara la psicanalisi ad un sistema di opinioni che sono perfettamente articolate l'una con l'altra, ma non sono dedotte da un pensiero esterno ad essa, vale a dire da una scienza effettiva (da quella che Platone chiamava *ἐπιστήμη*), perché in realtà non sono dedotte da un *principio* costitutivo di quel sapere stesso. Io penso che Lacan si sia accorto d'aver commesso questo errore logico, e che ciò sia avvenuto poco prima che sciogliesse l'Ecole freudienne de Paris. Penso che poi non sia intervenuto nella costituzione dell'Associazione fondata da lui nel momento in cui scioglieva quella precedente non solo per la sua malattia, come si crede di solito, ma per il semplice motivo che non poteva più farlo sulla base degli stessi principi che aveva sostenuto negli anni Settanta.

Vi dico questo perché credo che il problema della fondazione della psicanalisi sia risolvibile solo mettendosi fuori da essa. Ed è proprio per questo che il tema dell'uno mi sembra assolutamente cruciale e determinante anche per gli analisti. Porsi il problema della fondazione della psicanalisi è possibile solo mettendosi in un posto a partire dal quale si possono fondare anche molte altre cose, per esempio molti altri campi di sapere. Credo inoltre che questo luogo non sia l'epistemologia, ma quel campo primo che si chiama, a torto od a ragione, metafisica. Si può anche inorridire dal fatto che io parli di metafisica a proposito della psicanalisi, ma in realtà sarebbe meglio mettere quest'orrore un po' da parte, perché, prima d'inorridire, bisognerebbe sapere che cosa significa esattamente la parola «psicanalisi» in questo contesto. E, quando dicevo che Platone ed Aristotele fanno della metafisica, ma senza saperlo, perché non conoscono neppure questa parola (che sarà inventata poi dai curatori dei testi di Aristotele), potete incominciare ad intendere che io, quando la uso, mi riferisco a qualcosa che non fa ancora parte della metafisica nel senso che viene dato a questa parola nella storia della filosofia, per lo meno come questa viene insegnata all'Università. D'altra parte nessuno di voi può sapere esattamente che cosa io intendo quando parlo di metafisica, e questo per il semplice motivo che non l'ho mai detto. Questo seminario sull'uno è in definitiva un modo per porre la questione di che cosa io intenda quando uso questa parola.

4. Numeri naturali e numeri cardinali

Ma, dopo questa breve parentesi psicanalitica, che ho introdotto solo per darvi il tono del problema che stiamo affrontando, e per farvi intendere che esso non è astratto come potrebbe sembrare, torniamo ai numeri naturali. Non sappiamo quanti

siano, il che vuol dire che il numero dei numeri naturali è un numero infinito, perché a qualunque numero naturale noi possiamo fare seguire un numero più grande: il suo successore. Quindi, per un verso noi non sappiamo quanti siano i numeri naturali, ma per un altro lo sappiamo: essi sono infiniti. Il numero dei numeri naturali è quindi infinito: $n = \infty$. Anche l'infinito è un simbolo che indica una quantità, e perciò si può dire un numero. Come tale, però, ha delle proprietà matematiche curiose, diverse da quelle dei numeri naturali, per cui non è affatto un numero naturale. Per esempio, se sommiamo a un numero naturale un 1, otteniamo il numero successivo, ma, se sommiamo un 1 all'infinito, avremo ancora l'infinito. O ancora, se dividiamo per due l'infinito, il risultato non è mezzo infinito, ma ancora l'infinito, come se l'infinito potesse essere maggiore o minore di se stesso, pur restando sempre identico a se stesso. Per esempio, se consideriamo la successione di tutti i numeri naturali pari, dobbiamo immediatamente riconoscere che l'insieme di tutti questi numeri è la metà dell'insieme di tutti i numeri naturali, ma anche che entrambi questi insiemi sono infiniti.

Un conto è un numero naturale, per quanto grande, e che quindi «si approssima» all'infinito (ma anche questa espressione è discutibile, perché l'infinito non è un numero naturale, e quindi non è né vicino né lontano da nessun numero naturale), e un altro è mettere tutti i numeri naturali all'interno d'un sacco, cioè in un insieme, e dire quanti sono. Non è la stessa cosa, perché, quando mettiamo degli oggetti in un sacco e li contiamo, noi usiamo sì un numero, ma questo numero non è un numero naturale, anche se gli oggetti che mettiamo nel sacco sono solo quattro, tre, due, uno o nessuno. Per esempio, vogliamo sapere quanti sono gli oggetti che sono su questo tavolo. Per saperlo dobbiamo contarli: sono sette. Sette, in questo caso, è un numero naturale? No, è un numero *cardinale*. Quando io conto gli oggetti che sono su questo tavolo uso dei numeri naturali, cioè accoppio ad ogni oggetto un numero, dicendo 1, 2, 3 ecc., ogni volta che ne conto uno. Questo vuol dire però che, quando conto questi oggetti, devo ricordare quali sono quelli che ho già contato, cioè non posso contare due volte lo stesso oggetto. Infatti, se lo potessi contare più volte, il loro numero sarebbe infinito, mentre abbiamo visto che dinanzi a noi abbiamo solo sette oggetti. Tutto ciò significa che, se conto degli oggetti, uso la successione dei numeri naturali, che è costituita secondo alcune leggi, una delle quali è che non si utilizzi due volte lo stesso numero: la terza delle regole stabilite da Peano dice in effetti che *ogni numero naturale ha un suo successore*. Quindi non possiamo contare come successore due volte lo stesso oggetto, quando utilizziamo la successione dei numeri naturali. Quando ho il numero 7, esso è il numero che io associo al settimo oggetto che conto fra quelli che sono posti sopra questo tavolo, associando biunivocamente la serie degli oggetti con la serie dei numeri naturali. Quando invece dico che gli oggetti su questo tavolo sono sette, questo «sette» non è più un numero naturale, cioè non è un numero che io posso scomporre in sette unità, ma è *il numero di tutti gli oggetti presi inscindibilmente nel loro insieme*. Perciò non ha nessuna importanza sapere quale sia l'ordine con cui ho contato gli oggetti in questione, purché io abbia contato ciascuno di essi una volta sola; invece importa solo dire che essi sono sette.

Questa può sembrare una distinzione di lana caprina, come si dice. Probabilmente nessuno di voi, se non ha già una certa preparazione matematica, coglie per

quale motivo è così importante distinguere un numero naturale da un numero cardinale. Questo tuttavia salta immediatamente agli occhi quando vogliamo contare quanti sono i numeri naturali, perché allora noi possiamo metterli *tutti in un solo insieme* e dire con precisione assoluta quanti sono, cioè qual è il loro numero cardinale. Vedete quindi che ciò che non può dirsi seguendo la successione dei numeri naturali può dirsi invece usando i numeri cardinali. Cantor elaborerà a lungo, come vedremo, questa distinzione essenziale.

Ma, per ora, torniamo alle regole di Peano, per capire meglio per quale motivo io non posso contare due volte lo stesso oggetto senza commettere un errore quando voglio sapere quanti sono quelli posati su questo tavolo. Peano ha stabilito che, per dare una definizione logica di che cos'è la successione dei numeri naturali, occorrono tre concetti: *zero*, *numero* e *successore* (il termine «numero» va inteso naturalmente come numero naturale, perché se no tutto ciò non sarebbe vero); e cinque enunciati fondamentali (o regole di costituzione della successione, o classe, o insieme: questi tre termini, per noi, in questo contesto, si equivalgono). Queste sono le regole:

1. Zero è un numero.
2. Il successore di ogni numero è un numero.
3. Non esistono due numeri con lo stesso successore [è per questo che non posso contare due volte lo stesso oggetto se voglio sapere quanti sono quelli posati ora su questo tavolo].
4. Zero non è il successore di nessun numero.
5. Ogni proprietà di cui gode lo zero e anche il successore di ciascun numero che gode di quella proprietà, appartiene a tutti i numeri¹.

La quinta regola afferma che, per esempio, le caratteristiche del numero 3 sono identiche a quelle del 4, del 5 ecc. Si chiama *induzione matematica*, ed è grazie ad essa che noi possiamo dire quello che abbiamo detto all'inizio, cioè che tutti i numeri naturali godono delle stesse ed identiche caratteristiche, anche se non sappiamo quanti siano. Quindi tra 1 e 3657 o 95768788790208780 non c'è nessuna differenza, proprio per via della quinta regola di costituzione della successione dei numeri naturali, cioè dell'induzione matematica.

A questo punto appare immediatamente evidente un'ulteriore conseguenza. Infatti, che cosa succede quando io conto gli oggetti che sono su questo tavolo? Evidentemente essi non sono un numero ma, nella misura in cui li conto, diventano immediatamente delle astrazioni, cioè diventano a loro volta dei numeri o, per essere più precisi, ciascuno di essi, uno per volta, diventa un numero: l'orologio diventa l'1, la penna il 2, il libro il 3 e così via. Quando conto l'orologio, ciò che conto non è l'orologio nella sua singolarità materiale, ma semplicemente un ente astratto che chiamo 1, del tutto a prescindere dalle sue qualità materiali e dalle sue caratteristiche concettuali; quando passo alla penna, accade lo stesso: essa cessa d'essere una penna e diventa il numero 2, e così via. In altri termini, *quando conto degli oggetti, essi cambiano d'essenza*. Quando noi contiamo qualcosa, in realtà compiamo una vera e propria transustanziazione di ciò che contiamo. Chi l'avrebbe mai detto? È proprio il caso di usare questa parola difficile, tanto più che nella Chiesa cattolica, pare che abbiamo smesso di farlo, e chiamano l'eucaristia memoriale, o qualcosa del genere. Ecco un caso in cui il Vaticano II non mi pare abbia fatto fare molti progressi alla

teologia. Infatti, siamo ad un soffio dall'eresia, il che, per i cattolici, che non sono ortodossi per loro stessa ammissione, visto che chiamano ortodossa la Chiesa greca, non è affatto sorprendente. D'altra parte, che ci sia una inattesa contiguità fra la logica e la teologia è del tutto evidente. Lo vedremo di nuovo a proposito del termine «ipostasi».

Ciascun oggetto, quindi, quando viene contato, diventa un numero. Allora, il numero 7 indica il libro (o la penna o quel che volete) o il numero degli oggetti che rientrano nell'insieme determinato dal concetto di «oggetti che stanno ora su questo tavolo»? Non è la stessa cosa, perché nel primo caso il 7 indica un 1 – il settimo, vale a dire un oggetto –, mentre nel secondo indica sette unità – vale a dire un insieme di sette unità o di sette oggetti –, ma li indica pluralmente come l'unità dell'insieme-uno costituito da tutti e sette, in quanto tutti e sette partecipano di un'altra unità: quella del concetto di «oggetti che stanno ora su questo tavolo».

Diciamo quindi che, mentre il numero 7, come numero naturale, indica il settimo oggetto che ho contato fra quelli che sono sul tavolo, il numero 7, in quanto indica i sette oggetti che sono ora su questo tavolo, e che quindi fanno parte del loro insieme, è un numero cardinale, in quanto indica l'unità dell'insieme che include tutti e sette questi oggetti, in quanto ciascuno di essi *partecipa* di un altro concetto, e quindi di un altro uno, che è il concetto «oggetti che sono ora su questo tavolo» (il verbo «partecipare» è tipicamente platonico: *μετέχειν*).

Ora, che accade quando i nostri sette oggetti, ciascuno dei quali si è transustanziato in un numero, vengono riferiti ad un unico concetto, grazie al quale li raccogliamo in un unico insieme? Accade che essi, in quanto hanno assunto forma concettuale, e non più materiale, perché sono diventati dei numeri, sono anche diventati *ipostasi* del concetto di «oggetti che sono ora su questo tavolo». Il termine «ipostasi», infatti, nella sua definizione logica rigorosa, elaborata da Basilio di Cesarea e ripresa dal fratello Gregorio di Nissa, è riferito proprio agli elementi inseparabilmente costitutivi d'un concetto (oppure a tutti gli oggetti che *partecipano* – nel senso platonico ricordato prima – d'un unico concetto). Vediamo di nuovo che alcuni termini circolano liberamente fra campi in apparenza molto diversi come la logica matematica, la filosofia platonica e la teologia cristiana.

Incominciamo così a penetrare nella complessità del significato della parola «uno», la quale, come la parola «essere», secondo Aristotele, «si dice in molti modi», cioè ha molti significati. L'uno si dice molteplicemente come l'essere. Se invece noi non distinguiamo uno dall'altro questi suoi significati, perdiamo ogni orientamento logico quando usiamo la parola «uno».

Un significante è sicuramente uno, in quanto è riconoscibile come quel determinato significante, differente da tutti gli altri. Ma dobbiamo pur ricordarci che, quando ne usiamo uno, esso può avere più significati. In realtà, il significato d'un significante, in quanto lo assumiamo nella sua unità, è solo uno. Tuttavia lo è solo in quanto ha un suo significato, che viene determinato esclusivamente dal rapporto che c'è fra il significante stesso e tutti gli altri con cui entra in relazione nel sistema linguistico – e perciò nelle singole frasi realmente pronunciate –, e quindi anche dal rapporto fra il suo significato e quello delle parole che lo precedono o lo seguono. Il significante può trarci fuori strada, se lo assolutizziamo, pensando che il linguaggio dipenda solo da esso. I logici lo hanno sempre saputo, e gli analisti – che si riferisca-

no a Lacan o no – dovrebbero rispolverarsi la memoria, perché se no, a furia d'insistere sul primato del significante, finiranno prima o poi letteralmente per delirare, almeno dal punto di vista logico (ammesso che non lo facciano già anche da altri).

Ciascun numero, quindi, può essere inteso come numero naturale, quando serve per contare degli oggetti uno ad uno – e vedremo un'altra volta che significa questo «uno ad uno» –; oppure può essere inteso come numero cardinale, quando invece serve per contare i membri d'un solo insieme. Con questo potremmo avviarci – cosa che non faremo certo oggi – verso il concetto di *numero transfinito*, attraverso il quale diventa evidente che il numero cardinale di tutti i numeri naturali è \aleph_0 , cioè un numero inventato da Cantor, con il quale possiamo scrivere la seguente formula:

$$\aleph_0 = \overline{\mathbb{N}}$$

Questa formula dice che \aleph_0 è il numero cardinale di tutti i numeri naturali. Le due barrette sopra la N indicano che N è un numero cardinale, come possiamo scrivere che gli oggetti di questo tavolo sono 7, come numero cardinale, aggiungendo le due barrette sopra il 7.

Ora, un numero cardinale, per Cantor, che cos'è? Egli scrive che ad ogni insieme, per esempio l'insieme M, spetta una *potenza* o *numero cardinale* che è quel concetto generale che si ottiene da M quando si astragga dalla natura particolare dei suoi elementi e dall'ordine con il quale sono dati. È la stessa cosa che dicevamo prima a proposito degli oggetti che sono ora su questo tavolo: dire che sono sette significa usare il 7 come numero cardinale, perché astraiano da ciò che rientra in questo 7 (quindi questi oggetti sono sette indipendentemente dal fatto che siano libri, penne, orologi o altro) e dall'ordine con cui li abbiamo contati (basterà non aver contato due volte lo stesso oggetto, per la terza regola di Peano).

5. L'uno si dice in molti modi

La parola «uno», come abbiamo iniziato a vedere, ha molti significati, dei quali ne abbiamo già utilizzati alcuni: uno è l'insieme, a prescindere da quanti siano gli elementi che include; uno è ciascun oggetto; uno è il concetto a partire dal quale è costituito l'insieme. Ci avviciniamo così per la prima volta al problema dell'individuazione, perché ognuno di questi «uno» è in realtà una molteplicità, oltre che un'unità. Vedremo anzi, quando parleremo di Cantor, che un uno è una molteplicità equipotente all'infinito.

Elenchiamo ora questi significati.

1. Un insieme è uno, e tuttavia non è un insieme se non perché può includere al proprio interno – e quindi all'interno del suo esser-uno – più elementi, e questo è vero anche nel caso che ne includa uno solo o che non ne includa nessuno. Per esempio, se ci chiediamo quanti elefanti ci sono in questa stanza, rispondiamo subito che non ce n'è nessuno. Questo però vuol dire che abbiamo evocato un certo numero di elefanti che potrebbero esserci – quindi un insieme eventuale di elefanti –, dopodiché abbiamo constatato che invece in realtà non ce n'è nessuno. Ciò vuol dire che l'insie-

me degli elefanti realmente presenti in questa stanza è uguale a zero. Ma l'insieme degli elefanti – benché vuoto – è effettivamente presente in questa stanza a partire dal momento in cui è stato evocato, ed altro è un insieme vuoto, altro un insieme mancante. Quindi «zero» è il nome di *un* insieme vuoto, che è effettivamente presente come uno, e che potrebbe includere virtualmente molti elementi, anche se non ne include nessuno (o, per meglio dire, anche se include zero elementi).

È proprio grazie al fatto che un insieme è uno che noi possiamo addizionare due insiemi; per esempio possiamo addizionare l'insieme degli oggetti presenti ora su questo tavolo con l'insieme degli oggetti presenti ora su quella sedia, facendo di due insiemi un solo insieme.

2. Uno è ciascun oggetto. Ma un oggetto è costituito a sua volta di parti numerabili, distinguibili e separabili, concretamente o idealmente. Anche gli oggetti, quindi, come gl'insiemi, includono delle molteplicità, e possono essere considerati a loro volta come insiemi. Per esempio questa penna ha un cappuccio che io posso sfilare, dividendo in due oggetti un unico oggetto. Come vedete, l'unità d'un oggetto non è nel suo reale, ma nel concetto attraverso cui lo considero come *un* oggetto.

3. Inoltre, anche il concetto, come gl'insiemi e gli oggetti, pur essendo assolutamente uno, è composto di vari elementi necessari, come testimonia il fatto che, per indicarlo, ho bisogno di diverse parole (e quindi di diversi concetti: i loro significati). Abbiamo visto che gli elementi necessariamente costitutivi d'un concetto si chiamano sue ipostasi, perché i concetti possono essere articolati insieme in un unico concetto, diventando delle sue ipostasi. Per esempio, se unisco il concetto di «cavallo» con quello di «bianco», ottengo il concetto di «cavallo bianco», del quale i primi due concetti sono diventati le ipostasi.

Naturalmente mi si potrebbe obiettare che l'espressione «cavallo bianco» non corrisponde ad un solo concetto, ma a due. Questo potrebbe essere sostenuto benissimo, perché il concetto, nella tradizione occidentale, è sempre stato considerato in questo modo. Tuttavia è necessario rispondere con due considerazioni. La prima è che il concetto, pur essendo considerato equivalente al significato d'un significante verbale, non è determinato solo dalla singola parola, e questo per due motivi. Il primo è che la singola parola può contenere più d'un significante, e questo ancora per due motivi: il primo è che una sola parola può includere più significanti (ad esempio il significato della parola «cavallo» e quello della parola «cavalli» non è lo stesso, in quanto il suffisso ha a sua volta un valore di significazione); il secondo è che la stessa parola può avere più significati diversi (ad esempio la parola «cavallo» non ha lo stesso significato se stiamo parlando di quadrupedi e se stiamo parlando di pantaloni). Il secondo motivo – del resto molto prossimo al secondo esempio che è stato appena fatto – è che il significato d'un significante (e quindi il concetto) non è determinato solo dal singolo significante, ma anche dagli altri che formano la frase in cui sono inseriti. Infatti, se così non fosse, nessuna frase potrebbe avere un significato complessivo. Così la frase «questo cavallo ha vinto il primo premio» ha un significato diverso dalla frase «questo cavallo è arrivato ultimo» o dalla frase «questi pantaloni sono stretti di cavallo». Questo significa che i concetti, che hanno indubbiamente valore d'unità, sono a loro volta sempre composti da ipostasi costitutive, anche quando li consideriamo isolatamente. Così la singola parola «cavallo» può essere *definita*, cioè tradotta con altre parole, proprio in quanto queste ultime indi-

cheranno le sue ipostasi costitutive, allo stesso modo in cui una frase può essere parafrasata, e quindi tradotta con altri significanti (anche se in questo modo muterà il suo valore linguistico, stilistico o espressivo, mentre non muterà affatto il suo valore concettuale).

In definitiva, un concetto è sempre un insieme d'ipostasi, come un insieme è il concetto d'un certo numero d'oggetti assunti in un'unità sola a partire da una regola di formazione dell'insieme, regola che ha ancora una volta un valore concettuale. Il concetto di «oggetti che sono ora su questo tavolo» è un solo concetto – e quindi definisce un solo insieme –, come uno solo è il significato dell'espressione verbale complessiva che esprime linguisticamente il concetto stesso, significato che non è semplicemente la somma del significato delle parole che la compongono, ma un singolo concetto. Del resto è proprio perché ciascuna frase – o ciascun insieme di frasi – è sempre dotata – o dotato – d'un solo significato concettuale che il verbo essere ha una funzione del tutto privilegiata dal punto di vista metafisico. Ciascuna espressione verbale, in effetti, non fa che esprimere concettualmente un certo modo d'essere d'un ente. Ad esempio, il significato dell'espressione «oggetti che sono ora su questo tavolo» non è affatto uguale alla somma del significato di «oggetto», del significato di «che», del significato di «stanno» ecc. Ciò significa che un concetto non è semplicemente la somma delle sue ipostasi, e che un insieme non è semplicemente la somma dei suoi elementi, perché il concetto che otteniamo dall'articolazione complessiva delle sue ipostasi è del tutto nuovo rispetto ad esse, come l'insieme è un ente del tutto distinto dalla mera somma degli enti che lo costituiscono.

Tutto ciò comporta prima di tutto che, *nell'ambito degli enti di qualunque genere c'è una necessaria relazione di coimplicazione fra l'uno e il molteplice*. In altri termini, ciascun uno può essere molteplice e ciascuna molteplicità può essere una (vale a dire un concetto, un oggetto o un insieme).

4. Un altro significato del termine «uno» è quello del numero cardinale, vale a dire quello dell'uno in quanto esprime la potenza d'un insieme con un solo membro. Per esempio, se vi chiedete quante persone ci sono in una stanza in cui ci siete solamente voi, potete rispondere soltanto che ce n'è una. Ma anche l'uno cardinale è in realtà espressione d'una molteplicità eventuale: quella dell'insieme. Che un insieme abbia un solo membro – o nessuno – non muta affatto la sua natura di unità d'una molteplicità. Anche nel caso in cui l'insieme sia vuoto, come l'insieme «elefanti che sono ora in questa stanza», lo zero è in realtà molteplice. Per esempio, possiamo dire che in questa stanza ci sono zero elefanti. La cifra 0, certo, non indica una molteplicità. È tuttavia la negazione d'una molteplicità, come lo è l'uno. Uno è dunque l'uno, ma uno è anche lo zero, ed una è anche una molteplicità, in quanto viene assunta nel suo complesso, cioè come *un* insieme. Quindi anche lo zero, pur essendo un numero differente da uno, è *un* numero come tutti gli altri, tant'è vero che Bertrand Russell dirà che «uno» è appunto il nome dell'insieme vuoto. Infatti un insieme vuoto, pur avendo 0 elementi, è tuttavia pur sempre *un* insieme.

5. «Uno» ha un altro significato quando si usa questa parola per riferirsi a qualche cosa che non può che essere una. Non è lo stesso dire che in questa stanza c'è una sola sedia e dire che c'è un solo Papa, perché in una stanza in cui ce n'è una ce ne potrebbero essere anche tre o ventisette, mentre il Papa può essere solo uno.

6. Infine c'è anche un sesto significato di uno, quello triadico, a causa del fatto che, se non sappiamo contare, in realtà non sappiamo neppure che cos'è un uno. Senza molteplicità, non possiamo contare neppure fino ad uno. L'uno, per così dire, si conta solo a partire dal due. Se io conto 1 e 2, viene prima l'1 e poi il 2, ma io, prima di dire 1, devo poter anticipare la possibilità del 2; tuttavia, così facendo, come ha mostrato Kant nella *Critica della ragione pura*, se il 2 mi serve per sapere che cos'è un 1, sono già giunto al 3, perché, quando ritorno all'1 a partire dal 2, l'1 stesso è già un terzo elemento, che produce da sé il terzo numero, il 3, che è – guarda caso – la somma del 2 e dell'1, vale a dire la duplicità dell'1 e del 2 *assunta come uno*. Questo vuol dire che l'uno è costituito retroattivamente, come terzo, già dal due, e che di conseguenza esso è posto come terzo rispetto a se stesso. L'1, quindi, si produce sempre triadicamente. E questa, come sapete, è stata la grande scoperta della teologia cristiana.

Dico tutto ciò per spiegare perché, quando Lacan, nel Seminario sull'*Identificazione*, a proposito dell'uno, sovrappone l'uno al tratto unario – cioè a quei tratti che possiamo scrivere in questo modo: ||||| – dice in realtà qualche cosa di assolutamente inesatto dal punto di vista logico, perché scambia il significato dell'uno, cioè l'uno come numero, o l'uno come concetto, con il significante che lo può rappresentare, cioè con ciascuno di quei tratti che lo possono rappresentare, ciascuno dei quali è uno, sì, ma non come numero, almeno finché non significa l'1 (diventando così effettivamente l'iscrizione d'un significante, vale a dire d'un concetto). Se un cane raschia con le zampe per terra, vi lascia dei tratti che sono unari solo per noi che li possiamo contare, ma che per il cane stesso, che non parla, non sappiamo affatto che cosa siano, e se siano qualcosa.

A proposito dell'uno, all'inizio del Seminario sull'*Identificazione*, Lacan evoca la filosofia, e segnatamente fa due nomi: Parmenide e Plotino. Però mette completamente da parte il problema filosofico e logico dell'uno, puntando subito ad una presunta e del tutto indimostrata primarietà del tratto unario. Io, invece, vorrei occuparmi del problema logico dell'1, e perciò di Platone, di Proclo, di Damascio, dello Pseudo Dionigi, di Basilio di Cesarea, di Gregorio di Nissa, di Agostino, di Spinoza, di Leibniz, di Hegel ecc. Naturalmente non potremo considerare tutti questi autori, e basterà occuparsi del *Parmenide* di Platone. Anzi, come ho detto, è proprio come introduzione a questo testo che sto cercando di fare, dinanzi a voi, un minimo sillabario di logica matematica. Ma non c'è bisogno poi d'intendersene troppo di aritmetica per pensare che cos'è un numero. La cosa sorprendente, se leggete Frege – che è un altro degli autori che ha contribuito moltissimo alla definizione della logica della matematica –, è che, quando articola il problema della definizione del numero, nel suo testo sui *Lineamenti fondamentali dell'aritmetica*, pur non citando neppure l'ombra d'un filosofo, parla come avrebbe potuto farlo un neoplatonico del V o del VI Secolo. Questa necessaria coimplicazione dell'uno e della molteplicità è un dato di fatto che trovate perfettamente articolato nel *Parmenide* di Platone, e segnatamente dove parla del numero, dicendo che in esso l'uno è posto immediatamente in rapporto con l'infinita molteplicità.

6. Verso l'individuazione

Che c'entra tutto questo con l'individuazione, che costituisce il sottotitolo del seminario? Le cose che vi sto dicendo possono sembrare scivolose, e forse possono far sorgere della confusione. Ma questa complessità o ambiguità del termine «uno» non deve indurci a confondere un suo significato con un altro. La molteplicità di questi significati, ben inteso, come ricordavo prima, non dipende dalla parola «uno», che, come tutte le altre, ne ha uno solo, ma dalla complessità del suo significato, che muta impercettibilmente a seconda dei contesti in cui essa è inclusa, e quindi pone delle difficoltà che tuttavia si possono e si devono risolvere logicamente. La confusione, se mai, può dipendere da noi, in quanto di solito non ci occupiamo affatto di ciò che adoperiamo continuamente, come se questo bastasse per renderlo autoevidente. Ma proprio qui sta l'inganno di quella che Platone chiamava l'opinione (la δόξα, parola greca che potremmo tradurre anche, forse più giustamente, con «sembianza»). Tutte le volte che parliamo, non facciamo altro che evocare dell'uno, con ciascuna parola che diciamo. In realtà, tutto il nostro pensiero è basato su delle unità, se togliamo le quali togliamo anche le parole ed il pensiero (ed in realtà anche qualunque altra cosa). È molto probabile poi che il fatto che il pensiero difficilmente riesce ad essere trasparente a se stesso abbia a che vedere con l'inconscio. Ma questo è uno dei punti che non avrò modo di sviluppare quest'anno. E a dire il vero non ho neppure il minimo interesse a tentare di farlo, perché non voglio assolutamente darvi l'impressione che quello che sto dicendo sia una metafora della psicanalisi. Per parlare dell'inconscio, bisogna sapere, prima, che cos'è quella cosa incredibile che gli analisti chiamano la psiche. I filosofi, una volta, la chiamavano anima. Ci arriveremo certamente, ma ci vorrà del tempo. Vi basti solo questo, come acconto: posto che c'è dell'uno e del molteplice, è posto immediatamente anche che c'è dell'anima. Questo pensava Platone, e ve lo potrei dimostrare, se, prima, non fosse molto meglio orientarsi su che cos'è l'uno, e quindi anche il molteplice.

Per quest'anno, invece, dobbiamo occuparci dell'individuazione. E che cos'è l'individuazione, se non la capacità che ha l'uno di divenire molteplice moltiplicandosi, e che ha il molteplice di diventare una molteplicità di unità? Vedete, con questo, che stiamo già parlando di psicologia, anche se non necessariamente insisteremo su questo punto. Infatti, fino a prova contraria, nessuno si porrebbe il problema dell'uno e del molteplice se non potesse pensare né una cosa né l'altra. Il problema non è tanto quello della coesistenza di più ipostasi nello stesso concetto singolare, perché, come abbiamo visto, ogni oggetto, in quanto è un oggetto per qualcuno che lo pensa come tale, ha in realtà la caratteristica di partecipare di più concetti, assumendoli come proprie ipostasi costitutive. Se per esempio consideriamo questa penna, possiamo dire che partecipa del concetto di penna, del concetto di nero, del concetto di plastica ecc. Ma il problema dell'individuazione è piuttosto un altro, vale a dire quello che possiamo formulare chiedendoci che cosa fa, per esempio, di questa giacca che indosso la mia giacca e non una giacca qualunque. Se io mi vesto, voglio mettere la mia giacca, non una giacca qualunque. È del tutto evidente che noi, soprattutto grazie alla produzione in serie delle giacche, facciamo molta fatica a vestirci con i nostri vestiti; è molto più facile che sembriamo degli attaccapanni, invece che delle persone vestite. Però, nella misura in cui scegliamo un certo oggetto che ci

mettiamo addosso, ce ne appropriamo, e c'individuamo anche attraverso di esso. Quindi c'è qualche cosa che fa di questa giacca la mia giacca – anche s'è fatta in serie –, invece che la giacca di qualcun altro. Mi rifiuterei assolutamente d'indossare una giacca qualunque. Questo ha qualcosa a che vedere con l'eleganza. L'eleganza non sta nel fatto di spendere tanti soldi per vestirsi, ma nella capacità di essere in quello che s'indossa e nel modo in cui lo si fa.

Il problema dell'individuazione è quello di passare dal generale – e cioè in definitiva dal significato dei significanti – al singolare, e questo problema, che è già molto complicato per una giacca, lo è sicuramente molto di più quando si tratta di qualcuno. E vedete che non siamo usciti d'un passo né dalla psicanalisi né da una psicologia più generale. Infatti tutta la questione dell'uno dev'essere affrontata anche nella prospettiva di determinare una clinica che sia fondata eticamente invece d'essere fondata in modo solo psichiatrico, solo psicologico, e magari anche solo psicanalitico. Che cosa fa di me me e di te te? Problema cruciale, non solo per la psicanalisi, ma per tutti quanti. L'uno è solo un primo passo lungo la strada ch'è necessario percorrere per risolverlo. In Platone non lo trovate formulato, e a dire il vero non lo trovate formulato neppure dopo. È infatti un problema moderno, perché anticamente, a quanto pare, questa domanda non veniva in mente a nessuno, forse solo perché si viveva con più forza. Essa invece viene formulata solo da quando esiste l'industria, e soprattutto la tecnologia, e più ancora l'informatica. Per noi tutti è un problema di vita o di morte sapere che significa essere noi stessi. Se così non fosse, perché mai dovremmo occuparcene? Pensare dev'essere necessario per vivere. Se non fosse così, sarebbe meglio divertirsi e basta. Il fatto è che Platone, nel *Filebo*, ha dimostrato che ci si diverte meglio pensando che facendo finta di non pensare. Quindi anche il divertimento dipende dal pensiero. Di fatti, quando penso, provo del piacere. Ma non è un piacere appiccicato sul pensare come lo potrebbe essere su qualunque altra cosa. Il fatto è che anche provare del piacere è un modo di pensare. E con questo penso proprio che, per oggi, basti.

Venezia, 17 dicembre 1994

Note

1. B. Russell, *Introduzione alla filosofia matematica*, Longanesi, Milano 1962, p. 20.

II. Il privilegio dell'uno

7. Ripresa

Abbiamo detto che la parola «uno», anche quando l'assumiamo dal punto di vista aritmetico, comporta dei significati abbastanza diversi (ne abbiamo elencati sei). Il primo è quello dell'uno come insieme d'un determinato numero di oggetti (vedremo anzi che l'insieme nel suo valore numerico è in realtà una classe di classi, e quindi anche un insieme d'insiemi, e questa non è che una conferma del fatto che l'uno abbraccia facilmente una molteplicità). Oggi vorrei parlare proprio del rapporto fra l'uno e il molteplice, segnatamente in relazione al rapporto tra l'uno e gli altri membri della successione dei numeri naturali, fra i quali abbiamo visto che esso per un verso è un numero come tutti gli altri, per un altro è invece un numero privilegiato, in quanto gli altri numeri naturali si formano sommando al numero precedente appunto un 1 ($2 = 1 + 1$, $3 = 2 + 1$ ecc.). Lo stesso fatto che ci sia questa disparità fra l'uno e gli altri numeri vi dimostra che c'è un privilegio dell'uno, e questo privilegio non proviene dal fatto che l'uno è un numero naturale come il 2, il 3, il 4 ecc., ma da un altro significato del termine «uno».

La volta scorsa ho detto anche che non avremo considerato direttamente il testo di Platone al quale stiamo cercando d'accostarci. Non è un caso, fra l'altro, che lo stiamo facendo dal punto di vista dell'aritmetica. Non lo è perché questa scelta è stata determinata essenzialmente dal fatto che, attraverso un minimo di riflessione sui dati della matematica, si può giungere facilmente a vedere la necessità d'una considerazione metafisica del problema dell'uno. Nel *Parmenide*, sull'uno come numero, di cui ci stiamo occupando in questo seminario, c'è in realtà solo un passo piuttosto breve, una pagina e mezza su quaranta (143c-145b), e questo vi dimostra che, all'interno di questo testo, l'aritmetica ha un'importanza minima in rapporto al problema nel suo complesso. Ciò nonostante, la matematica ha avuto sempre una funzione essenziale nell'insegnamento di Platone, come ha dimostrato Konrad Gaiser nel suo bel libro su *La dottrina non scritta di Platone*¹. Nel dialogo di Platone, *Parmenide* – che s'esprime in modo molto platonico, per evidenti motivi – dice che, se si prende l'essere e la diversità, oppure l'uno e l'essere, si tratta di coppie, e si chiede: «E questi che giustamente sono definiti coppia è possibile che siano una coppia senza essere due?» (143c). Abbiamo visto che qualunque numero è *uno*, e cioè che qualunque molteplicità, in quanto venga assunta come numero, è in realtà assunta come *una*. Sta di fatto che dal 2 assunto come coppia viene a prodursi

immediatamente il 3, e così di seguito l'intera serie dei numeri naturali. Dice Platone: «Se allora l'uno è, necessariamente anche il numero è» (144a). Quindi è sufficiente che ci sia un uno perché ci siano gli infiniti numeri naturali.

Un secondo significato di uno è quello che abbiamo attribuito a ciascun oggetto, in qualunque modo venga assunto. Non è un dato di fatto per nulla evidente che un oggetto sia uno. Una penna è un oggetto, ma è composta di parti, e queste possono essere enumerate e separate, almeno idealmente, dalla penna nel suo complesso, sino all'infinitamente piccolo. Ciò fa sì che, giungendo al limite, noi potremo dire – ma di quest'argomento ci occuperemo un'altra volta – che all'interno dell'uno è inclusa non solo la molteplicità, ma addirittura l'infinito, come del resto appare evidente dalla geometria (è l'antico problema dei numeri irrazionali).

Ne consegue che un oggetto non è uno se non perché noi lo pensiamo come tale. L'uno è quindi un concetto oppure un'idea. Veniamo così al terzo significato che abbiamo attribuito alla parola «uno». Sto distinguendo il concetto dall'idea. Una prima approssimazione di questa distinzione forse può essere questa: il concetto è costituito molteplicemente (attraverso ipostasi), mentre l'idea dovrebbe essere in sé assolutamente indivisibile. Questa distinzione pone tuttavia dei problemi – dei quali, del resto, si occupa Platone nel *Parmenide* – perché anche le idee entrano in relazione fra loro, e quindi sono unitarie e molteplici al tempo stesso. Quindi non possiamo accettare questa distinzione senza un esame molto più approfondito. Un altro modo d'assumerla potrebbero essere forse di dire che il concetto è un'unità pensata di pensiero, mentre l'idea è questa unità in quanto è anche a prescindere dal fatto che qualcuno la pensi. Entriamo così nel campo – in cui quest'anno non c' inoltreremo per nulla – di quello che viene chiamato l'idealismo di Platone, a proposito del quale il minimo che si possa affermare è che niente è più idealistico della matematica stessa. Ed infatti, per Platone, essa aveva la funzione essenziale di mediare fra l'assoluto delle idee e la molteplicità indefinita degli oggetti percettibili e materiali.

Infine il quarto significato è quello dell'uno come numero cardinale, in quanto esprime la potenza d'un insieme con un solo membro. Il quinto è che uno è anche ciò che non può essere molteplice, e che quindi può essere incluso soltanto in un insieme con un solo membro. Ed infine il sesto è il significato triadico, sul quale torneremo un'altra volta.

Mi si potrebbe obiettare, come ho accennato la volta scorsa, che questi sei significati in realtà sono solo sei applicazioni diverse d'un solo significato della parola «uno», cioè d'un solo concetto, e questo naturalmente sarebbe verissimo, visto che ogni parola ha un suo significato e che questo significato è un concetto. Tuttavia abbiamo visto la volta scorsa che l'unità del concetto non è mai totalmente indivisibile, e che essa non è coglibile a partire dal solo significante, se prescindiamo dal contesto in cui esso è incluso. Inoltre, spero di riuscire a mostrarvi che il significato d'un significante non dev'essere necessariamente un concetto. Esistono anche dei significati che possono essere qualcosa di diverso dal concetto, per esempio delle «forme pure dell'intelletto» (come si esprime Kant), delle idee o delle ipostasi.

8. *L'1 e l'addizione*

L'altra volta dicevo anche che, quando leggiamo *I fondamenti dell'aritmetica* di Frege², possiamo avere l'impressione di leggere un filosofo neoplatonico. Il fatto che, per un'introduzione al *Parmenide*, io abbia scelto di partire da Frege non è casuale, per il motivo che vi dicevo prima, tanto più che Frege stesso non si occupa per nulla di metafisica, ma solo di logica, cercando di fondare l'aritmetica come una regione della logica. Del resto, il fatto che in due millenni e mezzo la matematica si sia profondamente trasformata non cambia molto rispetto a quanto sto dicendo, anzi è proprio per questo che mi pare preferibile arrivare a leggere Platone a partire da alcuni concetti che Platone non poteva conoscere, per il semplice motivo che, al suo tempo, non erano ancora stati precisati. Questo libro di Frege, *I fondamenti dell'aritmetica*, costituisce il primo tentativo che sia stato compiuto alla fine del secolo scorso di tradurre l'aritmetica in logica, ed è un tentativo talmente radicale, e del resto talmente ben riuscito, che lì per lì nessuno si accorse della sua importanza. Fu soltanto molti anni dopo l'uscita del libro che Bertrand Russell lo lesse e lo fece conoscere ad altri.

La prima cosa che ci dice Frege sull'uno è che, nella serie dei numeri naturali, pur essendo un numero come tutti gli altri, ha un suo posto privilegiato. Egli scrive: «La serie infinita dei numeri viene così ricondotta all'unità e all'addizione di unità e ognuna delle infinite formule numeriche risulta in tal modo dimostrabile a partire da alcune preposizioni generali»³. In altri termini, con l'addizione si può giungere dall'uno o dallo zero a qualunque altro numero, grande quanto si vuole, attraverso alcune proposizioni generali che sono quelle cinque regole precisate da Peano delle quali vi ho parlato la volta scorsa. Ma Frege aggiunge qui a quello che avevamo detto proprio che queste regole o proposizioni generali devono far parte della natura dell'uno. È come se nell'uno fosse inclusa tutta l'aritmetica. La stessa addizione, attraverso la quale si passa dall'1 al 2, al 3 ecc., dev'essere in qualche modo inclusa nella natura dell'uno. Ciò significa che esiste un problema – che può sembrare del tutto futile, ma in realtà, se ci si pensa un attimo, è tutt'altro che facile da risolvere –: per quale motivo i numeri naturali si ottengono sommando a ciascun numero un 1, invece che un altro numero? Perché la successione dei numeri naturali è costituita da $1 + 1$, da $2 + 1$, da $3 + 1$ e così via, e non da $1 + 2$, da $3 + 2$ ecc.? E che cos'è, segnatamente, un'addizione? L'ipotesi che sto facendo è che la possibilità di compiere delle addizioni o delle somme è in realtà semplicemente una manifestazione della natura stessa dell'uno.

A proposito dell'addizione, scrive Russell:

Vi è soltanto un unico genere fondamentale d'addizione e precisamente il genere logico [...]. Se p e q sono proposizioni, la loro somma logica è la proposizione « p o q », se u e v sono classi, la loro somma logica è la classe « u oppure v », cioè la classe a cui appartiene ogni elemento che appartenga ad u o che appartenga a v ⁴.

Questo si può esemplificare molto semplicemente: se faccio l'operazione $3 + 2 = 5$, posso tradurre questa semplicissima formula aritmetica nel modo seguente: scrivo XXX invece che 3, e XX invece che 2, e leggo i due gruppi di X (XXX XX) come se

fossero un solo gruppo – vale a dire un solo insieme di cinque X, che leggo come 5. Sommare due numeri significa quindi fondere due insiemi in un insieme solo. Un'addizione logica consiste nell'atto di fare di due insiemi un solo insieme.

Questo stesso risultato si ottiene anche se partiamo da Frege, che s'accorge perfettamente del fatto che una nozione come quella di somma o addizione, che a noi sembra così elementare e scontata, è in realtà assolutamente problematica. Un'espressione come $1 + 1 = 2$, che qualunque bambino in prima elementare potrebbe risolvere senza saper niente di aritmetica, è in realtà un'operazione logicamente molto complicata, perché in realtà $1 + 1$ è certo uguale a 2, ma per un altro aspetto è anche uguale ad 1. Se io prendo una certa quantità di qualcosa e la sommo con una altra quantità di quel qualcosa, ottengo sempre una certa quantità di quel qualcosa. Se sommo un numero (per esempio 3) con un altro numero (per esempio 2), ottengo ancora un numero (il 5). Però, dice Frege, «così l'unità ci sfugge dalle mani e in luogo di essa rimangono i vari oggetti con tutte le loro particolarità»⁵. Evidentemente qui stiamo giocando su un'ambiguità ben precisa del significato del termine «uno». E Frege aggiunge: «Non vi sono tanti numeri 1, ma ve n'è uno solo. Nel termine 1 abbiamo il caso tipico di un nome proprio che non ammette plurale»⁶. In altri termini, non esistono migliaia di numeri 1, ma il numero 1 è sempre uno e soltanto uno. Esiste un solo numero 1, ed è per questo che noi possiamo sommare infinite volte 1 ad 1 ed otterremo sempre 1. Questo significa che, quando scriviamo $1 + 1 = 2$, in realtà non stiamo sommando il numero 1 al numero 1, perché questo ci darebbe sempre e solo il numero 1 stesso, ma stiamo sommando delle unità. Scrive Frege: «Se dunque si parla di "unità" al plurale, è chiaro che si intende la parola "unità" come un nome di concetto, e non come sinonimo del termine "uno"»⁷. In altri termini, una unità non è uguale all'1, per cui, quando scriviamo $1 + 1 = 2$, noi non sommiamo il numero 1 al numero 1, ma sommiamo una unità ad una seconda unità, ed è questa addizione di unità che produce il 2.

Dobbiamo quindi comprendere che differenza c'è fra l'uno e l'unità. Esiste infatti un uno ed esistono molte unità, come esiste un solo concetto di albero ed esistono molti alberi. Come possiamo allora determinare la natura dell'unità? Credo essenzialmente con il termine «ipostasi», in quanto un'ipostasi si può definire come una molteplicità che rientra in un'unità, facendone parte costitutivamente. Quindi le unità sono ipostasi dell'uno, come ciascun albero, in quanto partecipa come oggetto del concetto di albero, è un'ipostasi di questo concetto. In realtà sia l'uno sia l'unità sono enti concettuali ed astratti, ma con la differenza che l'uno è il concetto assunto di per sé, mentre l'unità è la sua singolarizzazione ipostatica. Ed è per questo che, quando scriviamo $1 + 1 = 2$, noi sommiamo delle unità, cioè delle ipostasi dell'uno, e non sommiamo l'uno stesso. È ancora per questo che, come dice Frege, la parola «unità» è molto adatta a nascondere la difficoltà derivante dal fatto che nella somma si sommano degli 1 nonostante le differenze degli oggetti. Se io sommo questi tre oggetti a questi altri due oggetti, è evidente che fra di essi non c'è nessuna relazione necessaria, al di fuori di quest'unica relazione instaurata nel momento in cui li considero tutti come membri d'un unico insieme, perché li sommo. Quindi io posso dire «3 oggetti + 2 oggetti = 5 oggetti», proprio perché ho in realtà estrapolato in partenza da essi un'ipostasi «unità» per ciascuno di essi, riducendo la loro complessa natura d'oggetti a quest'unica ipostasi «unità» e, sommandoli, ho attribuito ad

essi un'ulteriore ipostasi: quella di «membro d'un insieme di cinque oggetti». Ma è chiaro che né l'ipostasi «unità» né l'ipostasi «membro d'un insieme di cinque oggetti» fanno parte oggettivamente degli oggetti in questione. Proprio per questo la matematica è sempre e necessariamente idealistica. Ciò che viene contato in realtà sono le unità ipostatiche delle quali partecipano i vari oggetti. Quando noi contiamo delle cose, non contiamo delle cose, ma contiamo delle unità ipostatiche, cioè delle entità astratte. Ed è per questo che $1 + 1 = 2$, dove 2 è il nome proprio della coppia di unità.

9. Addizione e sottrazione

Ma che cos'è una coppia, o una terna, o una quaterna ecc.? Saperlo è assolutamente essenziale per poter definire il numero. Una coppia, una terna, una quaterna, una cinquina ecc. non sono, in realtà, il 2, il 3, il 4 o il 5; sono invece delle cose completamente diverse. Lo potrei dimostrare con un esempio visivo molto semplice. Chiunque riesce ad individuare il numero di X che ora disegno sul foglio, anche senza contarle una ad una:

```

      X
     X
    X
   X
  X

```

Di un gruppo di cinque segni si riesce immediatamente a rilevare il numero senza contarli; si arriva di solito a sette, otto o al massimo nove oggetti. Se si superano questi piccoli numeri, dobbiamo andare a contare i segni uno per uno, perché non riusciamo ad individuarne il numero a prima vista. Questo significa che noi possiamo dire che le X sono cinque perché riconosciamo immediatamente una certa forma: quella della cinquina o, se volete, degli angoli d'un pentagono (ma la cosa non cambia se scrivo le cinque X con una disposizione differente, per esempio questa:

```

  X       X
   X     X
    X

```

Se invece le X saranno molte di più, chiunque di noi dovrà contarle una ad una, per sapere qual è il loro numero:

```

  XXXXX  X
   XX   X
  X     X

```

Il fatto è che la coppia, la terna, la quaterna ecc. corrispondono immediatamente al termine «unità», quindi al significato ipostatico di 1, mentre il 2, il 3, il 4 ed il 5 corrispondono al termine 1 nel suo valore concettuale. Il 2, il 3 ecc. includono un insieme dal punto di vista concettuale, ma rappresentano rispettivamente una cop-

pia, una terna ecc. dal punto di vista ipostatico. La coppia, la terna ecc. sono ipostasi d'un concetto della molteplicità dell'1. Noi abbiamo un'ipostasi della cinquina, della quaterna, ma non abbiamo un'ipostasi della «quattordicina», che ci consenta d'individuare chiaramente a prima vista il numero delle X dell'ultimo esempio, che io stesso ho dovuto contare, per determinarne il numero. Non a caso la serie di parole che indicano questi gruppi, in italiano, si arresta alla cinquina (la sestina e l'ottava sono solo termini poetici). Ciò non significa che la «quattordicina» o la «centocinquantina» non si possano supporre come logicamente esistenti allo stesso titolo della cinquina, per la stessa regola d'induzione matematica che abbiamo già considerato, anche se noi non abbiamo nessun allenamento per individuare dei gruppi così numerosi senza ricorrere alla numerazione. Sta di fatto che della «quattordicina» noi non abbiamo un'esperienza percettiva immediata, mentre l'abbiamo della cinquina, anche se non escludo che talvolta una capacità come questa si potrebbe acquisire, come un musicista distingue facilmente fra il suono d'un accordo in posizione fondamentale e quello dello stesso accordo rivoltato.

Ora, perché la successione dei numeri naturali si ottiene sempre e solo sommando un 1 all'elemento precedente? È evidente che noi non potremmo formare la serie dei numeri naturali sommando 2 o sommando 27, ma non è evidente per quale motivo sia così. Se ci pensiamo un attimo, dobbiamo dire che né il 2 né il 27 indicano un minimo, vale a dire un ente al di sotto del quale non si può scendere se non passando dall'ente al non ente, cioè allo 0. Se noi passiamo dall'1 al 2, al 3, e non passiamo dall'1 al 4, o dall'1 all'1,5, è perché nell'atto di numerare possiamo numerare soltanto una astrazione, vale a dire una unità come ipostasi.

Un problema supplementare è quello di capire come si faccia a fare $1 + 1 = 2$, visto che in realtà 1 più 1 è sempre uguale a 1. Capirlo dipende strettamente da ciò che vi stavo dicendo ora. *Se non ci fosse una possibilità logica di definire un'addizione, non ci sarebbe neppure la possibilità logica di costruire la serie dei numeri naturali.* Scrive Russell: «La definizione completa di $1 + 1$ è pertanto la seguente: $1 + 1$ è il numero della classe w , somma logica di due classi u e v che non hanno alcun termine comune e ciascuna delle quali ha soltanto un solo membro»⁸. Questo è molto semplice da comprendere, perché, se noi consideriamo due classi ad un solo membro, che possiamo indicare con due X, le possiamo facilmente riunire in un'unica classe XX, in quanto ciascuna di loro ha un solo membro, e non hanno nessun membro in comune. È come dire $1 + 1 = 2$. Se però assumiamo la somma in questo modo, ci accorgiamo subito che siamo passati dal significato di 1 come numero naturale al significato di 1 come numero cardinale, perché abbiamo dovuto riferire l'1 all'oggetto incluso in una classe. Questo significa che, quando noi sommiamo dei numeri, in realtà, pur essendo partiti da numeri naturali, li abbiamo tradotti in numeri cardinali, ritraducendo una seconda volta il numero cardinale ottenuto in un altro numero naturale (per esempio il 2 nella somma $1 + 1 = 2$). Quindi l'addizione, che pare un'operazione semplicissima, è in realtà logicamente molto complicata.

Naturalmente sto prescindendo, in quel che dico, dai numeri decimali, che non sono numeri naturali, e dalle frazioni, che corrispondono a quantità parziali dei numeri naturali. Se quindi l'1, fra i numeri naturali, indica una quantità minima, è perché la indica come indivisibile, anche se poi è divisibile sino all'infinito, per esempio nel caso dei numeri irrazionali. Del resto una mela è una mela, anche se

può essere divisa in un numero indefinito di parti. Non usciamo quindi dal campo dei numeri naturali, perché per il momento non teniamo conto del problema dell'infinito interno alla successione dei numeri naturali (anche se abbiamo accennato all'infinito come quantità complessiva dei membri del loro insieme). Ad affrontare questo problema arriveremo solo più avanti.

La questione che si pone è di capire che relazione c'è tra l'uno e l'addizione, perché una cosa è sicura: qualunque addizione consiste nel fare di più insieme un solo insieme; quindi è l'uno che emerge immediatamente in primo piano, quanti che siano i numeri che noi sommiamo. Di conseguenza l'addizione dev'essere inclusa nel concetto di uno, per il semplice motivo che aggiungere 1 ad 1 significa considerare entrambi gli 1 *come uno*. L'unità di due 1 è un'unità duplice, vale a dire il 2; in altri termini, *2 è il nome complessivo dei due 1 cardinali considerati come una sola unità*. L'addizione, come abbiamo visto, è possibile solo partendo dai numeri cardinali, e non dai numeri naturali, anche se i primi vengono ritradotti, alla fine del processo, nei secondi. Ne possiamo dedurre quindi che la coppia è un'unità duplice, come la terna è un'unità triplice, e così via. Come abbiamo già ricordato, tutti i numeri, per quanto elevati possano essere, sono sempre delle unità.

Ciò che abbiamo detto dell'addizione in realtà si può estendere anche alle altre operazioni matematiche. Le quattro operazioni – addizione, sottrazione, moltiplicazione e divisione – si possono ridurre a due, perché una moltiplicazione è sempre traducibile in un'addizione, mentre una divisione è sempre traducibile in una sottrazione. Per esempio la moltiplicazione $3 \times 3 = 9$ corrisponde all'addizione $3 + 3 + 3 = 9$. Si usa la moltiplicazione per abbreviare questo percorso. Così anche la divisione $9 : 3 = 3$ equivale alla sottrazione $9 - 3 - 3 = 3$.

Ora, la sottrazione in che rapporto è con l'addizione? Possiamo dire che è un'operazione che non ha nessuna relazione con la natura dell'uno, mentre l'addizione l'avrebbe? Potremmo dire per esempio che la sottrazione è una somma in negativo, in questo modo: $(9 - 6) = [9 + (-6)] = 3$. Questo però non ci fa avanzare d'un passo, perché abbiamo introdotto il negativo in un numero, invece d'introdurlo nella sottrazione.

Che cosa significa sottrarre? Significa togliere alcuni elementi da un insieme, cosa che possiamo fare in due modi, o distruggendo, cioè annullando questi elementi, oppure facendoli rientrare in un secondo insieme. In realtà l'operazione è molto semplice: se scriviamo $5 - 3 = 2$, in realtà partiamo da un insieme di cinque membri, ne eliminiamo o spostiamo tre, e infine contiamo quelli che restano. In altri termini, partiamo da un insieme e sottraiamo, cioè includiamo alcuni elementi di questo insieme in un secondo insieme, mentre includiamo quelli rimanenti in un terzo insieme. Otteniamo così $5 - 3 = 2$. In realtà per sottrarre basta dividere in due gruppi le unità incluse nell'insieme di partenza, eliminarne o spostarne alcune, e contare quelle che rimangono: (XXX) XX. Questo significa che, mentre l'addizione crea un insieme, cioè un uno, da più unità, la sottrazione crea più uno, cioè più insieme, da un solo uno, vale a dire da un unico insieme. Ne segue che 5 è un'unità, cioè un solo insieme, che viene rotto creando due unità, cioè due insieme differenti: 3 e 2. Perciò qualunque insieme, cioè qualunque numero, si produce in relazione con gli altri numeri, vale a dire con gl'infiniti insieme che sono i numeri naturali. Come dice Platone, se c'è l'1, ci sono immediatamente tutti gli altri infiniti numeri naturali. C'è

quindi addizione e sottrazione perché l'1 non è l'uno assoluto, ma è solo *un* 1, mentre tutti gl'insiemi, cioè tutti i numeri, sono degli uno, in quanto ciascuno di essi è *un* insieme di molteplicità.

Quindi è possibile addizionare e sottrarre perché l'uno non è solo l'uno minimo e indivisibile, ma è anche l'uno molteplice e divisibile. Altro è l'uno in quanto 1, altro è l'uno come insieme. Perciò *addizionare significa prendere più uno come uno, mentre sottrarre significa prendere più uno come più*. Quindi la formula $2 - 1 = 1$ è vera perché dei due 1 che formano il 2 se ne può prendere uno, lasciando perdere l'altro. Si può sottrarre perché si può rompere l'insieme a due membri d'ipostasi 1, vale a dire il 2, in due insieme ad un membro d'ipostasi 1. Ma considerare l'ipostasi numerica dal punto di vista dell'insieme significa considerare il numero come numero cardinale, e non come numero naturale. Ciò significa che la differenza fra il due e tutti gli altri numeri maggiori da una parte, e l'uno dall'altra, è una differenza che esiste anche fra l'1 e l'1, cioè fra l'1 come numero cardinale e l'1 come numero naturale. Quindi, per fare l'operazione $2 - 1 = 1$ bisogna non intendere più il due come numero cardinale, né come coppia, ma come numero naturale, cioè ricondurre il due alla sua origine di $1 + 1$. È solo perché $2 = 1 + 1$ che $2 - 1 = 1$. Perciò si può addizionare $1 + 1$ solo considerando l'1 come numero cardinale. Per questo dobbiamo dire che il numero successivo all'1, il 2, quando viene ottenuto dalla somma di $1 + 1$, diviene un numero cardinale prima di tornare ad essere un numero naturale, mentre per poter sottrarre l'1 dal 2 è necessario far tornare il 2 un numero cardinale, prima d'ottenere l'1 come numero naturale attraverso la sottrazione. Tutto questo significa che *la sottrazione non è che il disfacimento parziale dell'operazione di formazione della successione dei numeri naturali*. Del resto tutto ciò, che sembra molto astratto, diviene immediatamente visibile se per esempio traduciamo la formula $3 - 1 = 2$ nella formula $1 + 1 + 1 - 1 = 1 + 1$: per sottrarre 1 da 3 basta togliere un 1 all'insieme $1 + 1 + 1$, vale a dire al 3, che però in questo modo non viene più visto come un insieme a tre membri – che in quanto tale sarebbe indivisibile proprio come l'1 –, ma come tre unità separate, due delle quali solo dopo il termine dell'operazione tornano a costituire un insieme: il 2 che rimane dalla sottrazione $3 - 1$.

Tutta questa lunga dimostrazione può forse sembrare un giochetto inutile. In realtà credo che invece sia essenziale, perché dimostra che *tutte e quattro le operazioni aritmetiche si riducono a fare del molteplice un uno o a fare dell'uno un molteplice*. Esistono solo queste due possibilità, e riguardano entrambe l'uno. Essa dimostra in secondo luogo che il collegamento fra l'uno e l'addizione è in realtà il collegamento fra due significati differenti della parola «uno»: il significato di 1 come numero naturale e il significato di 1 come numero cardinale. E questo si può dire, naturalmente, anche di tutti gli altri numeri, cosa che possiamo dimostrare abbastanza facilmente elencando quei sei significati della parola «uno» che abbiamo individuato in precedenza (non escludo che ce ne siano degli altri, ma limitiamoci ad essi). L'uno può essere:

1. un insieme,
2. un oggetto in quanto indivisibile,
3. un concetto,
4. un numero cardinale,

5. un oggetto in quanto è unico,
6. un oggetto triadico.

Applichiamo queste sei definizioni al due, e vediamo che succede. Il due può essere:

1. un insieme,
2. due oggetti, cioè una coppia,
3. un concetto,
4. un numero cardinale,
5. due cose che non possono essere più di due, quindi una coppia necessariamente tale (come le pulsioni secondo Freud, o come i re di Sparta),
6. una relazione interna alla triade.

Questi significati si distinguono – come si vede nel 2, ma non nell'1, e questo per effetto della natura privilegiata dell'1 stesso – in due gruppi fondamentali: quello divisibile e quello indivisibile. La differenza si coglie nei plurali. Mentre in insieme di due cose, una coppia di due cose, o due cose assunte in quanto sono 2 si possono separare l'una dall'altra molto facilmente, senza modificare in nulla la natura del numero 2, invece non possiamo dividere in due il concetto di 2 – perché mezzo concetto non è più un concetto –, e neppure possiamo dividere in due il 2 come numero cardinale – perché il numero cardinale 2 non è uguale alla somma del numero cardinale 1 più il numero cardinale 1 –, e infine non possiamo nemmeno dividere il 2 come relazione interna ad una triade. Se il nostro 2 corrisponde a due penne, queste possono essere tranquillamente divise in due insiemi di una penna ciascuno. Ma, se abbiamo il 2 come concetto, non possiamo dividere questo concetto in due, allo stesso modo in cui, se abbiamo la parola «casa», non possiamo dividerla una metà a destra ed una metà a sinistra («ca-sa»), perché ciascuna di queste due sillabe non avrebbe più nessuna relazione con il significante di partenza, e quindi con il concetto di «casa».

A tutto questo si potrebbe obiettare che con i numeri cardinali si possono fare delle operazioni allo stesso modo in cui si possono fare con i numeri naturali. Ma queste operazioni, quando i numeri cardinali sono dei numeri finiti, si possono fare proprio perché i numeri cardinali si possono immediatamente tradurre in numeri naturali, cosa che invece non è possibile quando i numeri cardinali sono dei numeri infiniti. Questo significa che, se è vero che $1 + 1 = 2$, sia se si tratta di numeri naturali, sia se si tratta di numeri cardinali, invece la somma $\aleph_0 + 1 = \aleph_0$, perché \aleph_0 è un numero infinito, che non è traducibile in un numero naturale. Su questo torneremo quando parleremo di Cantor. $\aleph_0 + 1 = \aleph_0$; oppure $\infty + 1 = \infty$; proprio come l'uno in quanto tale più l'uno in quanto tale è sempre uguale a uno: $1 + 1 = 1$. La logica che sta alla base di queste tre espressioni, in apparenza così diverse, invece è la stessa, e questo vi dimostra che 0 equivale in qualche modo ad 1, se noi prendiamo l'1 come numero cardinale e non come numero naturale.

Per concludere sul problema della sottrazione e dell'addizione, possiamo dire che *le operazioni aritmetiche sono in realtà tutte delle traduzioni di atti in segni*. L'espressione $1 + 1 = 2$ rimanda all'atto di raccogliere due unità in un unico insieme; l'espressione $2 - 1 = 1$ rimanda invece all'atto di sottrarre, di togliere, di escludere da un insieme duale uno dei due elementi che lo costituiscono, lasciandone uno solo. Quindi qualunque operazione – perché lo stesso si può dire per la moltiplicazione e la divisione – non è che un modo grafico di tradurre degli atti.

Ora, ciò che abbiamo detto per il due, può venire esteso all'1 o allo 0, in quanto anche questi sono numeri naturali? Questo è possibile teoricamente, ma non in pratica: non possiamo farlo per lo 0 perché ciò che non è non si può dividere; e non possiamo farlo per l'1 perché neppure l'uno si può dividere, se non andando al di sotto dell'uno (cosa che non possiamo fare, perché usciremmo dalla serie dei numeri naturali). C'è quindi differenza fra lo 0 e l'1 da una parte e tutti gli altri numeri naturali dall'altra. Ma, mentre nel caso dello 0 questa differenza è inclusa nelle regole di Peano, perché lo 0 è posto da esse come numero, a fianco del numero in generale e del successore (vedremo però che anche lo 0, come numero, è un uno, anche se non un 1), questo non può ripetersi per l'1. Del resto l'aritmetica è nata e cresciuta senza lo 0, che è una conquista abbastanza recente.

Ma l'1 è divisibile (nel senso che stiamo dando a questa parola, che non è in relazione con la divisione, ma con la sottrazione)? Non possiamo scrivere $1 - 2$, senza entrare nell'algebra, cioè nei numeri negativi; ma possiamo scrivere $1 - 1 = 0$. Quindi l'1, in quanto numero cardinale, può essere ridotto a numero naturale – a 0 – venendo così svuotato di se stesso, attraverso una sottrazione. Resta lo 0, che però è ancora un numero cardinale: quello relativo all'insieme vuoto. In definitiva lo 0 è il segno dell'assenza di segno. Scrivere $1 - 1 = 0$ equivale a scrivere un 1 sulla lavagna, cancellandolo subito dopo. Il segno 0 non è che la traccia dell'atto di cancellare l'1 di partenza.

10. Oggetto e concetto

Un concetto può essere composto di più elementi costitutivi, che abbiamo chiamato ipostasi, coerentemente con la tradizione del neoplatonismo tardo-antico, tuttavia in modo per niente contraddittorio – mi pare – anche con la descrizione compiuta da Kant, nella *Critica della ragione pura*, della complessa formazione soggettiva dei concetti stessi (benché Kant non usi il termine «ipostasi»). Ciò non significa però che i concetti si possano dividere in parti, come si può fare con qualunque oggetto materiale, e come invece non si può fare di solito con i significanti, che del resto sono indivisibili proprio perché reggono dei significati, vale a dire dei concetti. Delle eccezioni, naturalmente, possono esserci, ma esse, o sono illusorie (come nel caso delle parole composte, dell'uso di prefissi, suffissi ecc., che sono solo in apparenza parti di significanti, mentre in realtà sono dei significanti autonomi e in sé compiuti), o hanno valore metaforico. Così Dante può scrivere il verso «in co del ponte presso a Benevento»⁹, nel quale la parola «arco» – quello del ponte – è diviso in due, per indicare il luogo di sepoltura dello sconfitto Manfredi: ma qui la divisione del significante è anche metafora crudele della divisione della storia d'Italia in seguito alla vittoria di Carlo d'Angiò, e della morte violenta di Manfredi stesso. Ciò nonostante, la divisione d'un significante non produce la divisione del suo significato. Così noi non possiamo dividere in due il concetto di «casa», anche se in esso possono rientrare, e rientrano in effetti, più ipostasi.

Tuttavia questo pone un problema, che possiamo formulare chiedendoci per quale motivo per noi è del tutto ovvio che una mela è una mela, invece d'essere una

molteplicità indeterminata ed indefinitamente divisibile. Questo non è affatto scontato, perché una mela, di per sé, è un *continuum* indefinito di trasformazioni, se non, forse, nell'atto di raccogliarla o di mangiarla. Solo nel nostro atto, dunque, essa è, per così dire, attaccata a se stessa, identica a se stessa. Il fatto è che, nell'esperienza, esistono delle zone di compattezza o d'inseparabilità che ci fanno pensare all'uno. Ma l'uno non viene dall'esperienza, viene dal concetto, che è quanto del nostro atto resta nel pensiero. Un concetto, in definitiva, è un atto di pensiero, identico a se stesso non perché non cambi (infatti esso muta quanto una mela), ma perché è appunto ciò che resta identico nelle trasformazioni da cui e con cui si crea: l'unità della molteplicità che noi raccogliamo sotto di esso. Una mela è fatta per essere mangiata, a differenza del concetto di «mela», che è immateriale e indivisibile, benché sia molteplice.

Frege non manca di soffermarsi su questo problema. Infatti esclude il numero dal campo dell'esperienza, perché non è in questa che per esempio una mela ci si dà come una. Egli invece considera l'aritmetica come un esempio d'insieme di giudizi analitici, cioè di giudizi che si limitano a dedurre da alcune premesse le conseguenze che vi sono incluse già in partenza. Sarebbe come dire che, posti quelli che sono i postulati della matematica, tutto il sapere matematico in realtà non è altro che una loro estrapolazione, che non aggiunge assolutamente niente a quello che v'era incluso in partenza. L'uno non viene dall'esperienza in sé, ma dal pensarla, ed è per questo che i giudizi matematici, per Frege, sono analitici e non sintetici.

Questo significa che non c'è numero se non nel campo del concetto. Ma il concetto matematico non si forma dall'esperienza come gli altri, almeno se assumiamo come vero ciò che dice Frege. Possiamo allora continuare a parlare d'un concetto di uno? In un certo senso sì, perché noi possiamo contare delle mele una ad una. Ma il fatto di poterle contare non dipende dall'esperienza, dipende invece dal funzionamento del nostro intelletto assunto di per sé. Perciò la questione essenziale che si pone sulla costituzione unitaria degli oggetti o dei concetti dovrebbe tenere conto dello statuto dell'atto con cui entra in relazione sia un concetto sia un oggetto. È come dire che, senza l'atto, non ci sarebbe nulla di unitario e nessun uno, ma ci sarebbe solo un'infinita molteplicità.

Ma torniamo al testo di Frege. Egli scrive: «Le verità aritmetiche sono valide nel campo di ciò che è numerabile; e questo è il campo più vasto che possa venir immaginato, perché comprende in sé non solamente tutto il reale, non solamente tutto l'intuibile, ma tutto il pensabile». Naturalmente, che le cose stiano proprio così dipende dal significato che diamo all'aggettivo «pensabile», perché in realtà non tutto è matematizzabile. Ciò nonostante, continua Frege, «non saremo costretti a concluderne che le leggi dei numeri debbono trovarsi nel più intimo rapporto con le leggi del pensiero?»¹⁰. Questo è assolutamente evidente. Ci dev'essere una relazione molto stretta fra la matematica ed il pensiero in generale. Se non ci fosse questa relazione, non si capirebbe minimamente come mai noi possiamo prevedere degli eventi semplicemente facendo delle operazioni matematiche, e poi vedere che questi eventi si verificano pari pari come avevamo previsto. Quindi che la matematica abbia molto a che fare con le regole del pensiero in quanto tale è un principio filosofico che, almeno dai tempi di Pitagora, è sempre stato dato per scontato. Nel *Parmenide* si vede perfettamente. Tuttavia il fatto che il campo del numerabile includa in sé

tutto il reale pone qualche problema proprio perché, come dicevo prima, non tutto è poi effettivamente numerabile. Se noi vogliamo numerare una sensazione, un pensiero, un'impressione, non abbiamo gli strumenti per farlo. In altri termini, tutto ciò che è soggettivo, tutto ciò che noi avvertiamo in quanto soggetti, sembra sfuggire in tutti i modi alla matematica, mentre addirittura l'intero cosmo sembra rientrarvi perfettamente. Penso quindi che Frege, quando dice che il campo del numerabile è più esteso di qualunque altra cosa, pensi al campo del numerabile come all'uno in quanto totalità. È solo perché la totalità include necessariamente l'essere, come dice Platone, che il campo dell'uno è superiore al campo dell'essere. In altri termini, è solo per questo che l'uno non è solo l'essere, ma è «al di là dall'essere» e quindi sovraessenziale.

Naturalmente noi non possiamo dire che l'uno, in quanto includerebbe in sé il tutto, e quindi coinciderebbe con l'insieme di tutti gl'insiemi, è un numero. L'uno sovraessenziale non può essere considerato un numero. Dobbiamo però fare attenzione all'ipotesi che il numero, in quanto esprime un'essenza, non stia con l'oggetto che può numerare nella stessa relazione in cui l'uno sovraessenziale sta con l'essere. Sto ipotizzando che l'uno sovraessenziale stia con l'uno essenziale nella stessa relazione in cui la molteplicità in cui si divide a causa dell'essere (quella che per Platone è la molteplicità delle idee) sta agli oggetti numerabili.

Credo che questo punto sia determinante tanto dal punto di vista metafisico quanto da quello etico. Infatti è dalla prospettiva metafisica che stiamo considerando la matematica. Senza dubbio non ce ne stiamo servendo per fare dei calcoli, ma stiamo considerando anche la matematica, e lo stesso problema della metafisica (o la metafisica come problema), dal punto di vista d'una critica possibile di quella che Kant chiamava la ragione pura, cioè dal punto di vista *trascendentale*. In altri termini, il semplice fatto che io prima ricordassi come senza un atto non ci sarebbe neppure un 1 sta a significare che tutto ciò che stiamo dicendo della matematica, in una prospettiva metafisica che sicuramente ci farà giungere prima o poi alla lettura del *Parmenide* di Platone, è in realtà in partenza un lavoro che ha immediatamente anche un risvolto etico.

Naturalmente potremmo anche considerare l'etica dal punto di vista della psicanalisi, ma questo non ci porterebbe ad altro che a formulare questa etica della psicanalisi come un insieme di opinioni che non potremmo fondare in nessun modo. Allora, considerare la psicanalisi come un insieme di opinioni non fondate è esattamente quanto non m'interessa fare. Se parlo dell'1, del 2 e del 3, lo faccio, anche se non pare, sempre nella prospettiva di quell'etica che la psicanalisi è, o per lo meno dovrebbe essere. *Lesigenza di fondare la psicanalisi è un compito decisivo dal punto di vista della formazione: di qualcuno, e solo per questo anche degli analisti*. Perciò non penso sia perdere tempo impiegare qualche anno nell'articolare la questione dell'uno. Mi rendo conto che a dirlo così sembra uno scherzo, ma parlare dell'uno è prima di tutto un lavoro *politico*, come Platone non fa che insegnarci.

Ora, mettere il numero, nonostante il fatto che sia un concetto, dalla parte del sovraessenziale, e dire quello che ho detto prima, cioè che l'uno sovraessenziale sta con la molteplicità degli enti nella stessa relazione in cui i numeri stanno con gli oggetti concreti, comporta parallelamente che *il pensare non coincida con il pensato*. In altri termini, riemerge qui la funzione dell'atto, in quanto l'atto stesso deve neces-

sariamente entrare in relazione con ciò che non è riducibile al significato. Tuttavia, se entriamo in questo campo, usciamo anche da quello della filosofia della matematica (della quale pure mi sto servendo come d'uno strumento introduttivo a quello che mi sembra il vero problema). Infatti essa, dell'atto, non parla né poco né tanto, e non ne parla perché si vuole filosofia *della* matematica, e non filosofia della matematica *in quanto parte d'una metafisica*. Ciò è stato possibile perché la matematica si pone dei limiti ben precisi, in quanto può dimostrare tutto, ma non i propri assiomi, e vedremo che proprio questo ha delle conseguenze metafisiche inattese. *L'indimostrabilità dell'assioma, infatti, nella matematica, sta al posto dell'atto. In realtà è l'atto di conoscenza matematica che non è dimostrabile matematicamente*. E, dicendo questo, siamo entrati nel problema dei paradossi logici, problema certamente insolubile, com'è stato dimostrato dal teorema di Gödel. Anche il teorema di Gödel sta al posto dell'atto, come gli assiomi, e per gli stessi motivi. Nella differenza «ontologica» fra il pensiero e il pensato, fra il sovraessenziale e l'essenza, fra la δύναμις e l'ἐνέργεια (la potenza e l'atto) sta per un verso l'origine delle antinomie, per un altro quella dei progressi della matematica, e della sua capacità d'esprimere il reale del pensato (per esempio nella fisica). Che il reale possa obbedire a leggi matematiche dev'essere spiegato. Come potrebbe accadere questo, se le leggi del nostro pensiero non coincidessero almeno in parte con quelle dei movimenti fisici? Kant ha dato una motivazione soggettivante di questo, escludendo dal campo della nostra conoscenza la cosa in sé. Ma a me la psicanalisi è servita proprio per superare il punto di vista soggettivo – quello del *cogito* – nell'unica direzione in cui è possibile farlo, che è quella anselmiana, vale a dire quella teologica. E vedremo che non a caso proprio Gödel ha riformulato in termini assiomatici la prova ontologica anselmiana dell'esistenza di Dio.

Ora, parlare dell'atto non significa parlare del soggetto, che interviene solo a causa della riduzione del sovraessenziale all'essenziale. Solo allora l'atto si significa in soggetto. Il concetto stesso di soggetto scaturisce da questa riduzione. E naturalmente si pone il problema di articolarlo diversamente. Proprio di questo sto parlando. Il mio lavoro di quest'anno, se non ve ne siete accorti, è la prima parte d'una confutazione del Seminario di Lacan sull'*Identificazione*.

Il fatto è che Frege e Russell, per quanto possano *sembrare* dei filosofi neoplatonici, in realtà non lo sono, perché non impostano la loro riflessione in una metafisica generale. Tuttavia John D. Barrow, considerando le varie tendenze della matematica nell'ultimo secolo, mette giustamente in rilievo la tendenza platonizzante di alcune di loro. Il suo libro *La luna nel pozzo cosmico*¹¹, è pieno di spunti interessanti, soprattutto all'inizio, quando parla dei modi tribali di contare (vi ritorneremo). Tuttavia il platonismo, qui, rimane un platonismo per così dire, un platonismo di maniera. E non può che essere così, perché la questione dei rapporti fra principi metafisici e logica matematica in realtà non è mai stata posta rigorosamente nel nostro secolo, anche se, quando si legge Cantor, sembra immediatamente che si stia parlando di pura metafisica.

Ciò che sto cercando di dirvi è che l'indimostrabilità degli assiomi, grazie alla quale tutto il sistema matematico è coerente con se stesso – ma lo è solo in quanto è parziale, appunto perché gli assiomi non vengono spiegati dal sistema –, in realtà sta al posto dell'atto. L'assioma è un'iscrizione dell'atto, come scrivere $2 - 1 = 1$ o $1 + 1 = 2$

è un'iscrizione dell'atto di contare, quindi una traduzione di questo atto in una significazione. In altri termini, nella matematica gli assiomi stanno al posto del sovraessenziale, e sono indimostrabili e resteranno sempre indimostrabili all'interno di quel sistema, se non si passa ad un sistema superiore, proprio perché l'assioma tiene il posto dell'atto, lo rappresenta, in quanto ciò che non può essere detto non può venir incluso nell'essenza (e perciò gli assiomi non possono essere fondati). Noi possiamo includere l'intero sistema, compresi gli assiomi, in un sistema superiore, quindi possiamo passare all'infinito da un sistema all'altro, ma su questa strada non potremo mai fermarci, come dimostra Gödel, perché nessun sistema simbolico può fondarsi in se stesso, in quanto nessun essere può essere fondato solo nell'essere, ma si deve appoggiare da qualche altra parte. Quindi, in realtà, il teorema di Gödel si poteva dedurre pari pari da Platone, solo che ci sono voluti venticinque secoli perché qualcuno lo formulasse.

Il fatto che ora sto parlando dell'atto può darvi l'impressione che in realtà io stia cercando di fare riemergere, in questo campo d'astrazioni, che in qualche modo stiamo esplorando parlando di matematica, alcuni termini tratti dalla psicanalisi. Ma ancora una volta questo è esattamente ciò che penso di non dover fare. Anzi sto cercando di fare esattamente il contrario. Penso infatti che il soggetto, in realtà, come ho detto poco fa, non sia altro che l'effetto d'una riduzione del sovraessenziale all'essenza. Una volta che si è presunto metafisicamente che l'essere includa il sovraessenziale – e questo ha cominciato a farlo Aristotele; Heidegger ha solo continuato –, accade immediatamente che, come precipitato di questa operazione, venga fuori nella nostra esperienza un qualcosa d'impensabile, che crediamo d'essere noi stessi. È solo quando il sovraessenziale è ridotto all'essere che l'atto si significa in soggetto. E il concetto stesso di soggetto – concetto recentissimo e moderno – scaturisce esattamente da questa riduzione. Ne consegue che, per fondare quell'etica che chiamiamo psicanalisi, è assolutamente necessario articolare diversamente il problema della relazione fra il concetto e l'atto. Ma, per articolarlo diversamente, è necessario riconoscere che il soggetto non è altro che l'indeterminato, e che quindi non è niente di «soggettivo» o di «psicologico», almeno nel senso moderno del termine.

11. La proprietà d'essere uno

Scriva Frege: «Sembra strano che ogni oggetto abbia la proprietà di essere uno; è infatti incomprendibile come mai, se tutti gli oggetti hanno questa proprietà, si persista ancora nell'attribuirle loro espressamente». In altri termini, egli si chiede se, quando noi diciamo che una penna è una, questo essere una è una proprietà della penna; e risponde immediatamente che non è così. Una penna ha la proprietà d'essere blu, per esempio, in quanto potrebbe anche essere rossa o verde, e perciò il colore è una sua proprietà. Ma non ha quella d'esser una, perché non potrebbe mai essere due. Quindi l'uno non è una proprietà di nessun oggetto. Frege ne conclude che «da solo [...] il termine "uno" non sembra poter costituire un predicato». Dal punto di vista platonico, questo è abbastanza scontato, perché abbiamo visto che l'uno, se, come numero, riguarda l'essere, è anche superiore all'essere. Ciò che è

superiore all'essere, e che quindi per questo motivo è considerato indicibile, tuttavia può anche essere indicato in qualche modo.

Quando prima ricordavo che esistono delle parole che, come «spazio» e «tempo», secondo Kant, non hanno un significato concettuale, lo facevo nella prospettiva di ciò che sto cercando d'indicare adesso. Se spazio e tempo sono «forme pure dell'intelletto», e quindi non sono concetti, ci possiamo chiedere se anche per l'uno non valga la stessa cosa. Sta di fatto che noi non possiamo pensare senza l'uno, anche se possiamo pensare benissimo senza il numero 1, perché i concetti e le idee con cui pensiamo sono degli uno. Ed è per questo che Frege dice che «non si può dire [...] "Solone e Talete erano uni"»¹². Evidentemente, possiamo dire che Solone era biondo e Talete era bruno, ma non possiamo dire che Solone e Talete erano uni, proprio perché è dato per scontato che qualcuno o qualcosa non possa non essere uno. Quindi questa caratteristica, questa «forma pura» dell'uno, in quanto tale, è direttamente inclusa nel nome proprio, anche quando ci siano molte persone che si chiamano nello stesso modo. Per esempio nell'elenco del telefono possiamo trovare trenta Antonio Bianchi, che abitano in luoghi diversi, e sappiamo benissimo che a quel nome corrispondono degli uno – cioè delle persone – completamente distinti.

Allora, che un tavolo o una penna sia uno si deduce dall'esperienza? Direi *anche* dall'esperienza. Tuttavia non si percepisce nulla come uno, mentre si usa qualcosa come uno. Quindi l'uno è, ancora una volta, del registro dell'atto. In altri termini, non si può lavorare seduti a mezzo tavolo, oppure seduti a tre tavoli contemporaneamente. Si può lavorare seduti ad *un* tavolo. Questo tavolo può essere grande, può essere anche divisibile in tre, ma è *un* tavolo. Ed è perciò che c'è una differenza netta fra l'uno come numero e l'«uno come costituzione unitaria e compatta dell'oggetto», come dice Frege. Tuttavia c'è una relazione evidente fra queste due cose, perché solo in quanto questo tavolo ha una costituzione unitaria, «compatta»¹³, noi possiamo considerarlo uno e contarli come uno. A produrre il concetto come uno è allora l'atto, e non la rappresentazione, che di per sé – come rappresentazione, e non come atto di rappresentarsi – è invece indefinitamente molteplice. In altri termini, una stessa rappresentazione è rappresentazione di *un* oggetto solo in quanto rappresentarsi *un* oggetto è *un* atto. Ciò significa che spazio e tempo non sono altro che le tracce dell'atto, che produce, come «forme pure dell'intelletto», lo spazio, il tempo e l'uno. In altri termini, *spazio e tempo sembrano servire a produrre l'atto, ma in realtà è l'atto stesso che produce lo spazio, il tempo e l'uno*. L'uno, lo spazio ed il tempo, in realtà, non sono altro che delle relazioni trisipostatiche dell'atto.

Ma allora l'atto stesso che cos'è? Evidentemente, se lo consideriamo, come stiamo facendo, causa delle «forme pure dell'intelletto», noi non lo consideriamo come un ente, ma come un effetto – dal basso in alto: nell'ente, nelle «forme pure dell'intelletto» e nell'essere – d'una potenza sovraessenziale che, per quanto radicalmente distinta dall'essere, continua a sostenerlo ed a vivificarlo. Com'è facile capire, dicendo questo riprendo ancora una volta, come ho già fatto altrove, le posizioni di Gregorio Palamas sulla distinzione fra la potenza sovraessenziale e l'atto, ma lo faccio a partire dalla derivazione dell'atto stesso – dall'alto in basso: nell'essere, nelle «forme pure dell'intelletto» e nell'ente – dalla potenza sovraessenziale. Ora, in questo modo, in realtà, riprendo anche il dualismo platonico dei principi: come l'uno e la diade indefinita si contrappongono solo perché la seconda non è che una manife-

stazione del primo fuori da se stesso, così l'atto, che si manifesta nell'essere, non è che il manifestarsi del sovraessenziale – vale a dire dell'uno – fuori dai propri limiti.

Ma quali sono i limiti dell'uno, se l'uno comprende in sé anche l'essere? Evidentemente, quelli del non essere. Ma l'essere e il non essere, per l'uno, sono indifferenti. «Essere o non essere: questo *non* è il problema», potrebbe dire l'uno, parafrasando Amleto. E proprio per questo l'uno è il Dio creatore. «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gn 1, 1), e «in principio era il Logos» (Gv, 1, 1) dicono, appunto, questo.

12. Frege vs Lacan

Scrivo Frege, confutando il matematico Schröder: «Allorché parla di "uno" egli intende proprio il segno 1, e non il suo significato». Il numero 1, infatti, non è il segno con cui lo indichiamo, che potrebbe essere anche fatto in qualunque altro modo. Ciò che ha il valore numerico di 1 è il *concetto* di uno. Tutto ciò si può ripetere pari pari per Lacan. Tutto ciò che Lacan dice sul tratto unario come supporto dell'uno in realtà andrebbe completamente rovesciato, perché è il concetto di 1 che fa da supporto al tratto unario, e non il tratto unario in quanto tale a generare il concetto, perché nessun tratto è unario, se non per chi conta. Il numero, quindi, è sempre un concetto o un'ipostasi.

Frege dice: «L'attribuzione d'un numero contiene sempre un'affermazione attornio ad un concetto». Questo risulta chiaro per il numero 0, per esempio nell'enunciato «il pianeta Venere ha 0 satelliti», il quale – come abbiamo già visto a proposito degli «elefanti che sono ora in questa stanza» – pone il concetto di «satellite di Venere», ma solo per negarlo. Oppure: «Analogamente, quando si dice: "La carrozza dell'imperatore è trainata da quattro cavalli", si attribuisce il numero quattro non ad un oggetto o gruppo di oggetti, ma al concetto "cavallo che traina la carrozza dell'imperatore"»¹⁴. In realtà vediamo che quello che Frege chiama concetto è invece un'ipostasi del concetto di «cavallo», in quanto il cavallo che traina la carrozza dell'imperatore è un cavallo singolo che rientra nella generalità concettuale indicata dalla parola «cavallo». Ciò significa che il numero procede dall'assunzione concettuale con la quale tutte le cose contate vengono ridotte ad un'astrazione concettuale. Se noi diciamo che la Repubblica italiana ha sessanta milioni di abitanti, è perché riduciamo ciascuno di questi sessanta milioni di abitanti allo stesso tratto concettuale di «cittadino italiano». Senza questa operazione di riduzione non potremmo contarli, cioè non potremmo far corrispondere ad ogni cittadino italiano quella certa *x* o quel certo numero che lo individua come cittadino italiano. È quindi l'uno che si ripete nel molteplice, vale a dire che riassume in sé il molteplice, unificandolo, in quanto *una* Repubblica italiana contiene *un* insieme di sessanta milioni di cittadini.

Quindi solo la riduzione ipostatica ci consente di contare. Noi non siamo cittadini italiani se non in quanto ci assumiamo l'ipostasi del concetto «cittadino italiano», che ci riguarda in quanto singolarmente partecipiamo di questo concetto.

A questo punto possiamo precisare quanto abbiamo detto prima a proposito della somma. Se è vero che $1 + 1 = 2$, è solo perché i due 1 che sommiamo sono

ipostasi d'un unico concetto di 1. La somma di due ipostasi d'1 è 2, mentre il concetto di 1, sommato a se stesso quante volte vogliamo, continua a dare 1. Quindi solo l'ipostatizzazione dell'1 ci consente di contare, creando la successione dei numeri naturali.

Venezia, 21 gennaio 1995

Note

1. Vita e Pensiero, Milano 1994. Questo volume include in realtà solo la prima parte del testo di Gaiser. La seconda è stata tradotta sotto il titolo *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

2. Pubblicato in Italia in G. Frege, *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, pp. 207-349.

3. *Ibid.*, p. 229.

4. B. Russell, op. cit., p. 187.

5. G. Frege, op. cit., p. 270.

6. *Ibid.*, p. 271.

7. *Ibid.*, p. 272.

8. B. Russell, op. cit., p. 189.

9. *Purgatorio* III, 128.

10. G. Frege, op. cit., p. 242.

11. Adelphi, Milano 1994.

12. G. Frege, op. cit., p. 262.

13. *Ibid.*, p. 263.

14. *Ibid.*, p. 282.

III. L'uno e l'ipostasi

13. *L'universale e il singolare*

Vorrei prima di tutto fare una breve premessa, riprendendo dei punti ai quali in qualche modo avevo già accennato la prima volta. Questo seminario sembra impostato in termini d'assoluta astrazione, senza molti agganci a questioni cliniche o psicanalitiche. Queste sue caratteristiche probabilmente collaborano a provocare un certo effetto di passività dell'uditorio, effetto che non m'incoraggia molto a proseguire nel mio percorso, anche se mi rendo conto, naturalmente, che gli argomenti trattati richiedono quanto meno un minimo di conoscenza d'alcune cose. Per spiegarvi meglio, partirò da un esempio. Ho ricevuto di recente un libro di Massimo Recalcati, intitolato *L'universale e il singolare*, che raccoglie alcuni suoi testi di psicanalisi che riguardano Lacan. Tutto sommato mi pare significativo che qualcuno di cui, tutto sommato, c'è da fidarsi – almeno perché, quando non sono d'accordo con quello che dice, riesco a dire dove e perché non lo sono (ed è già un vantaggio, mentre ci sono dei casi in cui non si può dire neanche questo) –, parta proprio dal problema del rapporto fra l'universale e il singolare. Ciò nonostante devo dire che non condivido assolutamente nessuna delle tesi che vengono espone da Recalcati, e che provengono tutte direttamente dall'interpretazione milleriana dell'insegnamento di Lacan. Tale lettura m'è sempre parsa riduttiva e semplificatoria. Questo, che era vero quando esisteva ancora l'École freudienne de Paris, non ha cessato d'esserlo dopo il suo scioglimento, e – come tutti sapete – neppure a partire dal momento in cui ho partecipato alle attività dell'Associazione fondata in Italia dal gruppo di Miller, la Sezione italiana dell'École de la Cause freudienne. Se decisi di parteciparvi, non fu certo perché dividevo l'impostazione di Miller, ma perché credevo doveroso verificare che si potesse creare in Italia un'Associazione psicanalitica che trasmettesse effettivamente agli analisti in formazione una posizione coerente con i principi di fondo dell'insegnamento di Lacan¹.

Cito quindi questo volume proprio perché sostiene delle tesi che non condivido, e ciò nonostante pone lo stesso problema che sto cercando d'affrontare in questo seminario: quello della singolarità. Questo dimostra, mi pare, *ad abundantiam* che questo tema è generalmente riconosciuto come essenziale nella psicanalisi. Si tratta infatti d'un problema logico assolutamente determinante, che la riguarda perché tutta la sua esperienza si occupa di singolarità, anche se è costretta a farlo a partire da concetti che, in quanto tali, indicano solamente delle generalità. E questo produce

ipostasi d'un unico concetto di 1. La somma di due ipostasi d'1 è 2, mentre il concetto di 1, sommato a se stesso quante volte vogliamo, continua a dare 1. Quindi solo l'ipostatizzazione dell'1 ci consente di contare, creando la successione dei numeri naturali.

Venezia, 21 gennaio 1995

Note

1. Vita e Pensiero, Milano 1994. Questo volume include in realtà solo la prima parte del testo di Gaiser. La seconda è stata tradotta sotto il titolo *La metafisica della storia in Platone*, Vitae Pensiero, Milano 1991.

2. Pubblicato in Italia in G. Frege, *Logica e aritmetica*, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965, pp. 207-349.

3. *Ibid.*, p. 229.

4. B. Russell, op. cit., p. 187.

5. G. Frege, op. cit., p. 270.

6. *Ibid.*, p. 271.

7. *Ibid.*, p. 272.

8. B. Russell, op. cit., p. 189.

9. *Purgatorio* III, 128.

10. G. Frege, op. cit., p. 242.

11. Adelphi, Milano 1994.

12. G. Frege, op. cit., p. 262.

13. *Ibid.*, p. 263.

14. *Ibid.*, p. 282.

III. L'uno e l'ipostasi

13. *L'universale e il singolare*

Vorrei prima di tutto fare una breve premessa, riprendendo dei punti ai quali in qualche modo avevo già accennato la prima volta. Questo seminario sembra impostato in termini d'assoluta astrazione, senza molti agganci a questioni cliniche o psicanalitiche. Queste sue caratteristiche probabilmente collaborano a provocare un certo effetto di passività dell'uditorio, effetto che non m'incoraggia molto a proseguire nel mio percorso, anche se mi rendo conto, naturalmente, che gli argomenti trattati richiedono quanto meno un minimo di conoscenza d'alcune cose. Per spiegarmi meglio, partirò da un esempio. Ho ricevuto di recente un libro di Massimo Recalcati, intitolato *L'universale e il singolare*, che raccoglie alcuni suoi testi di psicanalisi che riguardano Lacan. Tutto sommato mi pare significativo che qualcuno di cui, tutto sommato, c'è da fidarsi – almeno perché, quando non sono d'accordo con quello che dice, riesco a dire dove e perché non lo sono (ed è già un vantaggio, mentre ci sono dei casi in cui non si può dire neanche questo) –, parta proprio dal problema del rapporto fra l'universale e il singolare. Ciò nonostante devo dire che non condivido assolutamente nessuna delle tesi che vengono espone da Recalcati, e che provengono tutte direttamente dall'interpretazione milleriana dell'insegnamento di Lacan. Tale lettura m'è sempre parsa riduttiva e semplificatoria. Questo, che era vero quando esisteva ancora l'École freudienne de Paris, non ha cessato d'esserlo dopo il suo scioglimento, e – come tutti sapete – neppure a partire dal momento in cui ho partecipato alle attività dell'Associazione fondata in Italia dal gruppo di Miller, la Sezione italiana dell'École de la Cause freudienne. Se decisi di parteciparvi, non fu certo perché dividevo l'impostazione di Miller, ma perché credevo doveroso verificare che si potesse creare in Italia un'Associazione psicanalitica che trasmettesse effettivamente agli analisti in formazione una posizione coerente con i principi di fondo dell'insegnamento di Lacan¹.

Cito quindi questo volume proprio perché sostiene delle tesi che non condivido, e ciò nonostante pone lo stesso problema che sto cercando d'affrontare in questo seminario: quello della singolarità. Questo dimostra, mi pare, *ad abundantiam* che questo tema è generalmente riconosciuto come essenziale nella psicanalisi. Si tratta infatti d'un problema logico assolutamente determinante, che la riguarda perché tutta la sua esperienza si occupa di singolarità, anche se è costretta a farlo a partire da concetti che, in quanto tali, indicano solamente delle generalità. E questo produce

immediatamente una sorta di viraggio dell'esperienza in forme teoriche che finiscono prima o poi per tradirla. Questa sorta di periodica chiusura della tradizione psicanalitica – della quale testimonia a mio avviso, d'altra parte, anche questo libro di Recalcati – in un secolo circa di storia si è ripetuta moltissime volte. Lo stesso Freud ha cambiato la propria teoria almeno tre volte; e questo – ripeto – non è un caso.

E così, se noi apriamo questo libro di Recalcati alla prima pagina, troviamo scritto quanto segue:

Ciò che Lacan ha pensato in termini strutturalistici come rapporto tra il soggetto e l'Altro è, al fondo, il modo più radicale di riscrivere la problematica freudiana dell'al di là del principio di piacere. Se il soggetto, come ci ha insegnato Lacan, nasce nel campo dell'Altro, è perché esiste fuori dalla logica (biologica) edonistica del *Lustprinzip*. È perché la pulsione che lo abita è destinalmente (e non accidentalmente) segnata da un'impossibilità a raggiungere il proprio pieno soddisfacimento. In questo senso l'essere umano vive nell'orizzonte della mancanza a essere. Il suo destino è infatti quello, come Freud e Lacan hanno indicato, di non poter né essere né fare Uno. Perché il completamento e la sutura del vuoto non è mai del tutto possibile².

Come vedete, la questione dell'uno, qui, è posta come essenziale, per quanto riguarda l'esperienza analitica. E tuttavia la teoria analitica è impostata, in questo breve passo, in base ad alcuni principi che mi sembrano molto discutibili. Per esempio, non mi pare affatto scontato che la logica del principio di piacere sia una logica biologica ed edonistica, perché in realtà, nonostante il fatto che Freud stesso ne parli in termini pseudobiologici, sappiamo tutti che l'assunzione teorica freudiana non è di tipo scientifico, come egli stesso avrebbe voluto far credere, probabilmente perché gli facilitava il compito di crederci a sua volta, e poterci credere gli facilitava quello di proporre la psicanalisi come una nuova scienza, senza metterne in questione sin dalle fondamenta l'aspetto etico, prima ancora che scientifico. È evidente che, se Freud, scrivendo *L'interpretazione dei sogni*, invece di ragionare in termini scientifici, lo avesse fatto in termini etici, la psicanalisi non sarebbe neppure nata, perché la teoria di Freud sarebbe stata messa immediatamente in conto, nella migliore delle ipotesi, alla filosofia. Quindi noi dobbiamo l'esistenza stessa della psicanalisi a questa sorta di *qui pro quo* scientificizzante che l'ha fatta nascere, e che però potrebbe farla anche morire, se noi continuassimo a sostenere l'ipotesi che la singolarità è perfettamente esprimibile attraverso delle generalità. Se invece diciamo il contrario, vale a dire che è del tutto impossibile esprimerla attraverso il linguaggio – ed è quello che crede Recalcati –, vediamo subito ch'è meglio cambiare mestiere, perché, se la singolarità non può dirsi, allora la psicanalisi stessa diviene impossibile, non nel senso in cui Freud stesso la definiva tale, ma nel senso che non avrebbe alcun effetto, se non di suggestione. E proprio questa, in ultima istanza, è, nonostante le apparenze, la soluzione che viene più frequentemente adottata anche fra quanti più rigidamente sembrano riferirsi all'insegnamento di Lacan, e che invece si servono del linguaggio come d'un *passé par tout* che aprirebbe tutte le porte, proprio mentre, invece, le chiude di fronte all'impostazione etica della psicanalisi, vale a dire alla psicanalisi stessa. Infatti una teoria del linguaggio che non è in grado di dimostrare che la singolarità è esprimibile nel linguaggio, anche se questo è fatto a posta per esprimere solo delle generalità, mancherebbe proprio quelle formazioni dell'incon-

scio che invece, come dimostra la retorica freudiana, sono sempre e tutte delle manifestazioni – e certo non sempre le più perfette – d'una singolarità spazio-temporale e, come si dice, soggettiva.

Ma allora come possiamo accontentarci di ciò che dice Recalcati nell'ultima frase citata («l'essere umano vive nell'orizzonte della mancanza a essere»)? Questa è certamente una descrizione non nuova, della quale tutti quanti facciamo esperienza mille volte al giorno. Del resto tutti i filosofi hanno sempre saputo che ci è impossibile fare uno, cioè sfuggire alla parzialità ed alla mancanza. Lacan non ha fatto che ripeterlo³. E tuttavia come possiamo rassegnarci a questo scacco, a questa impossibilità di fare uno, quando il fatto stesso di fare un principio di quest'impossibilità ci fa servire esattamente di quell'uno che il principio stesso che crediamo doveroso abbracciare dichiara inaccessibile? In altri termini, se noi affermiamo un principio qualunque, anzi se solo ci limitiamo a dire una parola, questa parola è sicuramente una, ed è sicuramente, in quanto è una, distinta da tutte le altre. Questa parola, in quanto è una, ci mette sotto gli occhi l'evidenza del fatto che la parzialità e la mancanza non eliminano l'uno, tanto che possiamo dire che solo perché c'è dell'uno noi avvertiamo la parzialità e la mancanza come dolorose. Plotino, per esempio, sottolinea spesso che ciascuna cosa si costituisce, o addirittura «si salva» – è la sua espressione: *σώζεται* – proprio in quanto è una⁴. Essa, insomma, si costituisce in quanto una, e ciò è vero non solo per le parole, ma anche per ciascun oggetto, e per ciascuna di quelle cose che «mancano a essere», come dice Lacan e ripete Recalcati.

Allora, che la sutura della mancanza non sia del tutto possibile è un fatto d'evidenza. Ma c'è pure un'altra evidenza, ed è che, senza una totalità, senza un uno, noi non potremmo neppure accorgerci della mancanza stessa. Lacan risolve il problema affermando che c'è *dell'uno*, al partitivo. Ma l'uno non è partitivo, perché non si può spartire senza cessare d'essere uno; invece si può solo ripetere. Ma, per notare questo, non c'era bisogno di Lacan, perché la filosofia, da Parmenide in poi, l'aveva perfettamente compreso. Dire che c'è *dell'uno*, infatti, significa semplicemente dire che ci sono *degli uno*, degli uno magari non interi, non totali, e tuttavia interi e totali perché, pur non essendo affatto esenti dalla mancanza, sono pur sempre degli uno.

Il problema di cui sto cercando di occuparmi a partire da quest'anno è di capire come sia possibile al tempo stesso constatare da una parte questa continua manchevolezza di ciascun nostro oggetto, di ciascuna nostra parola, di ciascun nostro atto, e dall'altra che ciascuna nostra parola, ciascun nostro oggetto o ciascun nostro atto non solo «si salva», ma anche *si costituisce* in quanto uno, cioè come un *intero*, anche quando è parziale. Infatti mezza mela, s'è parziale come mela, è pur sempre perfettamente intera come mezza.

Dico tutto questo come premessa al fatto di ammettere che, con questo seminario, che sto facendo con tanta parsimonia di mezzi retorici, e senza tentare in nessun modo di *épater le bourgeois*, come nella tradizione psicanalitica una volta pareva indispensabile, sto cercando veramente di percorrere una strada nuova, che sicuramente ha poco in comune con il mio percorso precedente, anche se, ben inteso, lo continua.

I miei seminari, che durano dall'autunno del 1979, del resto, hanno attraversato tre fasi diverse. C'è stata una prima fase – quella dei seminari che tenevo quando esisteva un Centro studi di Clinica psicanalitica, e prima ancora – in cui facevo

credere (anche perché, almeno all'inizio, lo credevo io stesso) che ciò che dicevo rientrasse perfettamente nel campo della psicanalisi in estensione. C'è stata poi una seconda fase – quella dei seminari che ho tenuto sino all'anno scorso all'Università di Padova –, in cui sono passato ad allargare il campo degli argomenti che affrontavo, e la cui insegna potrebbe venire formulata in questo modo: stiamo a vedere adesso che succede. Infine c'è il seminario iniziato quest'anno, che non sta più a vedere che succede, ma che segue la sua strada, senza più tenere troppo conto di nessuna estensione, se non di quella che la psicanalisi stessa potrà avere a partire da qui, perché non ho più nessun dubbio a proposito del fatto che l'attuale psicanalisi in estensione si sta sempre più radicalmente trasformando in una professione, i cui legami con l'etica di Freud e di Lacan sono sempre più esili e confusi. Quello che succede intorno a noi è che la psicanalisi sta diventando irrimediabilmente una professione, anzi, peggio ancora: una specializzazione della psicologia universitaria. E questo con la connivenza della maggior parte degli psicanalisti, senza nessuna distinzione fra le loro tendenze teoriche. Voglio dire che i cosiddetti lacaniani, in questo stravolgimento, non si lasciano battere proprio da nessuno.

Quest'ultimo punto, segnatamente, è di particolare rilievo, stando alla situazione legale esistente in Italia dal 1989, cioè dal momento in cui è stata approvata la legge 56, la quale, pur non nominando neppure la psicanalisi – senza dubbio per un'ambiguità imposta dai diversi interessi in gioco nella sua formulazione, visto che in un primo momento la nominava –, prevede che qualunque forma di psicoterapia venga riconosciuta come una professione, e che l'acquisizione di quest'ultima in altro non consista che in una specializzazione della Facoltà di Psicologia. Evidentemente la psicanalisi, se finisse per rientrare in questa vera e propria perversione legale, perderebbe inevitabilmente qualunque rapporto con quei presupposti che Freud prima e Lacan poi, magari in termini anche qualche volta contraddittori, mantenevano chiaramente. Per impedire che la psicanalisi vada incontro a questo destino, sto cercando, assieme ad altre persone, di tentare d'impedirlo. Proprio per questo ho scritto anche un piccolo libro, che riguarda i problemi posti da questa legge⁵, e sto organizzando, con altri amici e colleghi, una giornata di lavoro su questo tema, per il 22 aprile, con lo scopo precipuo di proporre una modifica di questa legge, o almeno un suo chiarimento, che escluda la psicanalisi dal campo delle psicoterapie universitarie⁶.

Tutto ciò, comunque, è solo un cappello introduttivo, per dire che gli argomenti di questo seminario, che sembrano così astratti, in realtà corrispondono a problemi concretissimi della politica della psicanalisi, e riguardano quello che facciamo quotidianamente, e soprattutto la nostra capacità di continuare a pensare, invece che far finta d'occuparci d'etica, quando in realtà ci occupiamo di tutt'altro.

14. *C'è uno ed uno*

Posta questa premessa, nella speranza che serva a destare l'uditorio, cioè a far capire che, parlando dell'uno, non sto facendo nessun ricamino teorico sul fazzoletto d'una psicanalisi buona per infilarcela nel taschino, ma affronto delle questioni essenziali, anche dal punto di vista della pratica clinica, torniamo al tema del rappor-

to fra l'uno e la somma, che, come ricorderete, è essenziale, perché l'1 è un numero come tutti gli altri, ma nello stesso tempo è un sovrannumero, nella misura in cui ciascun numero è un numero proprio perché è uno come l'1. Quindi c'è un significato numerico dell'uno, e c'è anche un significato sovrannumerico, e questo si vede immediatamente considerando l'addizione, in quanto abbiamo visto che, pur essendo vero che $1 + 1 = 2$, non è meno vero che $1 + 1 = 1$. Nella misura in cui addizionare significa fare di due insiemi un solo insieme, questo insieme che si viene a costituire attraverso l'addizione è tuttavia sempre un insieme, così come, se facciamo una sottrazione, sciogliamo un insieme, e ne facciamo per esempio due, ma ciascuno di questi due insiemi è sempre un insieme. Ed è proprio per questo che un numero è sempre uno, mentre uno non è sempre un numero.

Infatti, quando sommiamo un chilo a un chilo, in realtà sommiamo essenzialmente delle astrazioni, perché il chilo non è l'oggetto cui viene riferito, ma è solo un'unità – appunto – di misura. Quindi noi sommiamo concetti, non oggetti. Tuttavia, come dice Frege in una frase già citata, «se noi teniamo conto di questo aspetto sovrannumerico dell'uno, l'unità ci sfugge dalle mani, e in luogo di essa rimangono i vari oggetti con tutte le loro particolarità». Questa specie di dispersione degli oggetti, che non riusciamo più a matematizzare, c'imbarazza, perché ci fa entrare in un mondo che non siamo in grado di governare e simbolizzare. Quindi dire che l'uno è un numero ma è anche un sovrannumero non deve farci cadere nell'errore contrario a quello che consisterebbe nell'assimilare l'uno e il numero, vale a dire in quello che ci farebbe eliminare il numero tout court. Non possiamo eliminare il numero – come il significante – senza toglierci, con questo, ogni possibilità d'articolazione logica di quello che facciamo. Esiste infatti un solo numero 1, ma esistono anche molte unità, allo stesso modo in cui esiste un solo concetto di albero, ma esistono anche molti alberi singoli. E qui, come vedete, torniamo alla questione dell'universale e del singolare, dalla quale siamo partiti.

Ora, quando riconosciamo un singolo albero come albero, in realtà che operazione logica facciamo? Evochiamo un determinato concetto generale (quello di «albero»), e riconosciamo che un certo oggetto singolo partecipa di quel concetto generale. In questo modo noi rendiamo il singolo albero che percepiamo – o immaginiamo, o pensiamo – un'ipostasi del concetto generale di albero.

D'altra parte i concetti non ci piovono dal cielo, nonostante quello che diceva Platone sul fatto che le idee – che del resto non sono identiche ai concetti – starebbero addirittura al di sopra di esso. I concetti invece si costituiscono, come ha dimostrato Kant, e si costituiscono a partire da due fattori del tutto differenti, che sono l'esperienza, alla quale è facile collegare la singolarità, e le forme pure dell'intelletto: lo spazio e il tempo (e l'uno stesso, s'è vero ciò che ho ipotizzato l'altra volta, anche se senza avere il tempo di dimostrarlo a sufficienza). Questo significa che le unità, cioè i singoli 1 che noi possiamo sommare quando facciamo un'addizione, sono in realtà delle ipostasi dell'1, come ciascun albero, in quanto rientra nel concetto generale di albero, è un'ipostasi di questo concetto.

Ma a questo punto, quando articoliamo la generalità del concetto con la singolarità dell'ipostasi, si aprono immediatamente due strade. Consideriamo la prima. Il concetto di albero è costituito da una molteplicità d'ipostasi, che non sono solo i singoli alberi percepiti, immaginati o pensati, ma anche i vari tipi di albero, per

esempio l'ipostasi «ulivo», l'ipostasi «quercia», l'ipostasi «tiglio», ecc. Queste varie categorie di albero, queste particolarità del concetto generale di albero, vengono raccolte pur sempre nel concetto generale di albero. Quindi non solo gli alberi singoli, ma anche le classi particolari di alberi rientrano per partecipazione – per μέτεξις, come diceva Platone – nel concetto generale di albero. E questo fa sì che già il concetto d'ipostasi – l'ipostasi non è un concetto, ma esiste senza dubbio un concetto d'ipostasi – sia composto almeno da due ipostasi differenti, la prima delle quali è riferita alle singolarità ed alle particolarità che partecipano d'un concetto generale, secondo un'unica definizione: sono ipostasi d'un concetto tutte le singolarità e tutte le particolarità che ne partecipano.

Veniamo ora alla seconda strada. Esiste anche un secondo significato del termine «ipostasi», perché, quando vogliamo definire che cos'è un albero, noi usiamo delle parole, e quindi dei concetti, i quali ci consentono d'individuare attraverso un giro supplementare il concetto di partenza. Possiamo dire per esempio che un albero è un vegetale che ha un tronco, dei rami, delle foglie e qualche volta produce dei frutti. Mettiamo che questa sia una definizione di albero. Questo λόγος, cioè questa definizione, come avrebbe detto Platone, è una traduzione in parole del significato, cioè è una concettualizzazione indiretta del concetto di albero, costituita con altri concetti, che vengono raccolti in un unico concetto, che è quello di albero, in quanto il concetto che facciamo corrispondere alla parola «albero», ed il concetto che facciamo corrispondere alle parole che costituiscono la sua definizione sono supposti essere perfettamente identici. Da un punto di vista linguistico mi si potrebbe obiettare che non è così, non senza ottime ragioni, sulle quali io stesso ho già insistito. Tuttavia è indiscutibile che, quando cerchiamo la definizione d'un certo concetto, noi ci riferiamo proprio al concetto da definire, e non ai concetti che corrispondono come significato alle singole parole che usiamo nella definizione. In altri termini, noi supponiamo che il significato complessivo della definizione sia identico al significato della parola che stiamo definendo. Ciò significa che il concetto di albero può essere considerato equivalente all'unità d'un insieme di altri concetti, che lo costituiscono in quanto divengono appunto sue ipostasi costitutive. La seconda ipostasi del concetto d'ipostasi può quindi definirsi in questo modo: è ipostasi d'un concetto quel concetto che, unito ad altri concetti secondo alcuni criteri, consente d'individuare e definirlo.

Invece, quando diciamo «l'albero dietro casa», o «l'albero di fianco alla chiesa», noi utilizziamo il concetto generale di albero, ma lo singolarizziamo relativamente ad un singolo albero, rappresentandoci questo singolo albero come un'ipostasi del concetto generale di albero: segnatamente con quella che corrisponde a quell'albero lì, che può essere più o meno alto, più o meno frondoso ecc.

Quindi la differenza fra concetto ed ipostasi non è di natura, ma di funzione. Del resto, potremmo chiederci se gli oggetti singoli in quanto tali sono ipostasi del concetto generale di cui partecipano. Tuttavia si suppone che gli oggetti non sappiano nulla di tutto questo, se prescindiamo dal loro codice genetico, quando ne hanno uno. A modo suo, per esempio, un tiglio «sa» di essere un tiglio, in quanto si comporta appunto come tale. Ma anche un sasso sa di esserlo, perché non è altro, eternamente, che quel che è. Proprio per questo, se volete, Platone parlava d'un'anima del mondo. Ma solo nella nostra consapevolezza linguistica e concettuale questo sapere

degli oggetti diviene il sapere di qualcuno.

Tutto questo significa che fra il concetto e l'ipostasi non c'è una differenza in sé – come riconobbe Gregorio di Nissa, che è uno dei pochi che hanno riflettuto a lungo ed in modo estremamente ben articolato su questo problema –, ma c'è una differenza assolutamente netta di funzione. In altri termini, qualunque ipostasi può essere considerata un concetto, se viene pensata indipendentemente dal concetto in cui rientra ipostaticamente, mentre qualunque concetto può essere considerato un'ipostasi, se interviene nella definizione d'un altro concetto.

Però, prima d'avventurarsi su questo terreno, che, come vedremo, in definitiva è quello della definizione di numero, sarà opportuno precisare ulteriormente il concetto d'ipostasi.

15. *Ipostasi e concetto*

Per fare questa precisazione credo che sia indispensabile, se non altro per comodità, riferirsi a dei testi teologici, non perché questo sia indispensabile, ma perché solo la teologia cristiana – per motivi strutturali – ha potuto almeno iniziare ad articolare il concetto d'ipostasi. Del resto, quando si parla di numeri, Dio è sempre dietro l'angolo. Come ha scritto Barrow, «Gödel ci ha insegnato che la matematica non soltanto è una religione, ma è l'unica religione in grado di dimostrare di esserlo»⁷. Questo non lo dice un teologo, ma un filosofo della matematica. Del resto i matematici ed i fisici hanno sempre saputo bene tutto questo. Einstein, per esempio, lo sapeva benissimo, per non parlare di Cantor, che parla addirittura di tre forme dell'infinito attuale – e per parlare dell'infinito attuale bisogna essere assolutamente antiaristotelici, perché per Aristotele l'infinito può essere solo potenziale –, la prima delle quali è appunto Dio, mentre le altre due sono il transfinito in quanto si dà nelle cose, ed il transfinito in quanto si dà nei concetti. Curiosamente, in questa triade noi troviamo per un verso Dio, e per un altro verso i due livelli che v'indicavo prima per le ipostasi: il transfinito come si dà nelle cose (e qui siamo sul versante delle singolarità), ed il transfinito come si dà nel concetto (e qui invece siamo a livello della costituzione del concetto come riunione di più ipostasi, che vengono associate ad esso, e che quindi costituiscono ciò che Platone chiamava l'immagine collegata, come la definizione, ad ogni nome). Naturalmente, qui sto affermando, senza potervelo dimostrare, perché non ci siamo ancora occupati del transfinito, che questo termine, introdotto da Cantor, è strettamente collegato con il termine «ipostasi».

Questa distinzione fra ipostasi oggettive ed ipostasi concettuali, certamente, è solo logica, perché è possibile eliminarla a seconda di come pensiamo il rapporto fra il mondo ed il pensiero. Oggettivamente, cioè se non potessimo prescindere dalla nostra rappresentazione dell'albero, sarebbe tutto da dimostrare che degli alberi addirittura esistano. Ci sono delle concezioni filosofiche che escludono che noi ne possiamo sapere qualcosa, per esempio quella, formulata da Kant, della cosa in sé. Quindi, se noi siamo kantiani, dobbiamo ammettere soltanto che esistono delle ipostasi concettuali, mentre le ipostasi singolarizzabili in oggetti divengono immediatamente certe solo come produzione del nostro ragionare. Ciò significa che la singolarità ci si viene a dare, kantianamente, solo come una singolarizzazione del

generale. Ma in questo modo rischiamo di perdere esattamente quello che invece dobbiamo tentare di pensare come tale, cioè perdiamo completamente l'interesse o, se volete, il fascino che l'oggetto singolo, grazie a tutte le rappresentazioni che vogliamo, esercita su di noi.

In termini di clinica psicanalitica, se noi parliamo di qualcuno come d'una singolarità perfettamente inscritta in una generalità o in una particolarità clinica (per esempio l'isteria, la fobia ecc.), in realtà non facciamo che schiacciare questo qualcuno sotto il rullo compressore della teoria, facendone quella vera e propria poltiglia soggettiva che poi troviamo quasi sempre quando leggiamo dei casi clinici. Infatti, sotto questo rullo compressore, noi annulliamo ogni traccia di singolarità, e quindi di eticità, nonostante tutta l'insistenza di Lacan sull'importanza dell'etica nella psicanalisi. Ma se, invece d'essere kantiani a tutti i costi, saremo filosoficamente più ingenui, ammetteremo sicuramente che esistano concretamente degli oggetti. Del resto, Kant è servito proprio a dare alla scienza almeno una parvenza di fondazione metafisica, perché ha dimostrato che saperne o no, della cosa in sé, non importa nulla dal punto di vista della scienza.

Il termine «ipostasi», benché sia stato usato anche dalla filosofia neoplatonica pagana, ha avuto una funzione determinante soprattutto nella teologia cristiana, a causa dei ben noti problemi triadici, di cui più o meno sappiamo tutti qualcosa, per via della Triade divina, cioè per via dei rapporti tra il Padre, il Figlio e lo Spirito. E quando parliamo d'ipostasi in questo senso triadico, è evidente che qualche relazione con il numero c'è, anche se non possiamo identificare la triade con il tre. La triade ha a che fare invece con la radice logica del numero, cioè con il suo *λόγος*. Una prima approssimazione al significato della parola «triade» si ottiene se pensiamo alla differenza, su cui ci siamo già soffermati, fra la terna e il tre. Ma la triade non è la terna. È piuttosto l'apertura costitutiva dell'uno sovraessenziale alla molteplicità. *L'uno non si dà nell'essere se non triadicamente*. È come dire che la triade, da un certo punto di vista, che è quello dell'atto, precede logicamente lo stesso uno assolutamente essenziale. È come dire ancora che il Dio cristiano non sarebbe uno se non fosse triadico. Non perché la sovraessenzialità non sia una, ma perché non può essere una-nell'essere, e quindi nell'azione. *È come dire che il Dio cristiano non sarebbe stato triadico se non avesse creato*. Ma, se non avesse creato, in realtà non avrebbe neppure partecipato dell'essere.

Questo è un punto essenziale, perché dire quel che sto dicendo significa che l'essere stesso di Dio – cioè l'essere assoluto – dipende logicamente dall'atto divino, e che quindi l'essere stesso – cioè il Dio che è omotriadicamente – dipende logicamente da una potenza sovraessenziale che non solo lo fa essere, ma che continua a sovraessere con lui in ciascun suo atto. Il che, evidentemente, non significa affatto aggiungere alla Triade divina un quarto elemento – pensare questo sarebbe mera eresia –, perché la deità sovraessenziale non è affatto, ma appunto sovraè, e sovraè non solo rispetto all'essere assoluto, divino, ma anche all'essere finito, vale a dire a ciascun essere materiale, temporale e spaziale, come abbiamo già visto quando abbiamo considerato l'uno come una terza «forma pura dell'intelletto», accanto allo spazio ed al tempo. La concezione che ho appena riassunto, del resto, non è affatto mia, ma può dedursi facilmente dall'intera tradizione teologica greca, culminata nell'opera straordinaria del vescovo di Tessalonica, Gregorio Palamas. Se vi insisto,

è perché solo in questa tradizione la concezione triadica cristiana può acquisire – il che significa che non sempre ciò avviene davvero – il suo giusto rilievo e la sua giusta articolazione logica.

La grande scoperta del cristianesimo è stata appunto la logica triadica con cui l'uno si articola nell'essere. Questa logica, in Platone, era soltanto implicita. È come dire che, rispetto a Platone, l'unico progresso essenziale è stato quello consentito dal cristianesimo. Questa scoperta, se volete, giace ancora addormentata nella polvere dei trattati, e non solo non è diventata trasparente agli Ebrei ed ai Musulmani, ma rimane opaca troppo spesso per gli stessi Cristiani. Che ci fosse una relazione necessaria fra l'uno ed il molteplice era chiarissimo anche ai filosofi pagani, che hanno elaborato una *Teologia platonica* (il titolo è quello d'uno splendido trattato di Proclo), elaborando una sorta di genealogia metafisica degli dei dell'Olimpo. Ma solo con il cristianesimo il rapporto strutturale fra l'uno ed il molteplice viene ad articolarsi logicamente in modo rigoroso.

Già nel mio libro *Il tempo etico*⁸ avevo accennato all'importanza del concetto d'ipostasi, riprendendo un brano d'una lettera 38 di San Basilio di Cesarea al fratello Gregorio di Nissa, lettera in cui il primo definisce l'ipostasi come un elemento non generale che rientra in un concetto generale, o perché lo costituisce, o perché ne partecipa. Sono ancora una volta i due significati d'«ipostasi» che distinguevo poco fa: quello costitutivo e quello partecipativo.

Quest'ambiguità del concetto d'ipostasi non viene tematizzata né poco né tanto né da Basilio di Cesarea né da Gregorio di Nissa, che pure su questo concetto hanno scritto le cose più importanti, oserei dire più nuove, anche se sono passati non pochi secoli da quando lo hanno fatto. E dico che sono nuove perché la stessa teologia cristiana successiva ne ha tratto ben poche conseguenze, come potete constatare se leggete un testo per altro insostituibile come il *De Trinitate* di Agostino. Tutto ciò è strettamente collegato, nonostante le necessarie distinzioni di livello, anche con l'uno numerico, per il fatto che, quando noi sommiamo 1 ad 1, in realtà, come abbiamo visto, non sommiamo l'1 in quanto tale, ma delle unità che sono ipostasi dell'1. Di conseguenza gli oggetti che eventualmente corrispondono all'altro significato del termine «ipostasi» (a quello oggettivo o partecipativo) corrispondono a queste astrazioni ipostatiche che noi sommiamo (e che rientrano invece nel significato costitutivo o concettuale del termine). Quindi noi, quando diciamo che vicino a casa nostra ci sono due alberi, sommiamo l'ipostasi «albero dietro casa» più l'ipostasi «albero di fianco alla chiesa», e proprio questo costituisce il numero 2 con cui li indichiamo. Però in realtà questo numero 2 raccoglie insieme nella nostra ipostatizzazione – in questo caso duale – gli alberi concreti che noi possiamo andare a toccare ed a vedere. Eppure, per fare un altro esempio, un chilo d'oro è un'ipostasi dell'uno in quanto chilo, mentre l'oro che raggiunge quel peso è un'ipostasi oggettiva dell'oro in quanto tale, cioè del concetto generale di oro. Noi quindi non possiamo escludere l'importanza dell'ipostasi oggettiva, riducendo i due registri ad uno solo, perché altro è parlare di due chili d'oro, altro è averli in cassaforte. Quindi i due registri del concetto d'ipostasi non si possono scambiare (fra l'altro è questo il ragionamento che faceva Kant sui talenti).

Tuttavia è Gregorio di Nissa che ha precisato ulteriormente, rispetto a Basilio di Cesarea, il concetto d'ipostasi, tornandovi anche dopo la morte del fratello. Il fatto

che i testi di questi autori si occupino del concetto d'ipostasi solo a partire da Dio, e quindi a partire da qualcosa di estremamente astratto, almeno in apparenza, in realtà non è per nulla un'obiezione contro l'uso concreto che noi possiamo fare di questo stesso concetto anche per affrontare un tema molto più prosaico come quello della natura dei numeri naturali. Che Dio sia impensabile, oltre tutto, è semplicemente un pregiudizio della teologia da catechismo (soprattutto di quella cattolica, a dire il vero). Il fatto è che Dio è sicuramente impensabile come deità sovraessenziale, mentre, in quanto lo nominiamo, è pensabilissimo, o almeno lo è come qualunque altra cosa. E, quando parliamo di Padre, di Figlio e di Spirito, in realtà stabiliamo alcune relazioni logiche costitutive del concetto che noi ci facciamo di questa *x* che chiamiamo Dio. In realtà, ciò che possiamo dire di Dio si può estendere pari pari, senza nessuna modifica, senza cambiare una virgola, a qualsiasi altro concetto. I nostri amici di Cappadocia, Gregorio e Basilio, lo sapevano benissimo, e lo scrivono chiaro e tondo. Ciò che è inconoscibile in Dio, dice Gregorio di Nissa in un libro scritto contro un eretico chiamato Eunomio – il *Contra Eunomium* –, è «il bene archetipale, se esso non appare nell'immagine dell'invisibile»⁹. Quanto al bene, dobbiamo proprio smettere di pensare che esso abbia qualcosa a che vedere con l'oggetto, come dice Lacan, perché in realtà il bene non è che un nome dell'uno, come sapeva Platone e, dopo di lui, sapevano tutti i neoplatonici. Infatti, se dovessimo pensare il bene come oggetto o, *vice versa*, l'oggetto come un bene, in realtà dovremmo pensare all'oggetto come uno. Ma l'uno del quale si tratta, per Platone, nel bene, non è certo l'uno numerabile. Del resto, non c'è neppure alcuna evidenza clinica del fatto che un oggetto – almeno se ci riferiamo al senso psicanalitico di questo termine, quindi all'oggetto in quanto «causa di desiderio», secondo la formula di Lacan –, sia un uno, dal momento che, se lo fosse, nulla distinguerebbe l'oggetto causa di desiderio dall'oggetto concreto e percettibile, mentre sappiamo bene, per esempio, che altro è il seno come causa di desiderio, ed altro è il seno come parte anatomica d'un corpo femminile. Infatti, per Lacan, l'oggetto non è uno, ma è un'intersezione fra l'uno (il soggetto) e l'Altro (la madre). Quindi l'oggetto è ciò che manca al soggetto per essere uno. L'oggetto causa di desiderio, insomma, è sempre e solo supposto a partire dal fatto che lo si desidera, mentre, nella sua morta materialità, esso non è altro che un oggetto come un altro. Tuttavia, noi siamo uni anche se l'oggetto ci manca, tanto che, se non ci mancasse, non saremmo neppure gli uni che siamo. Ma di questo argomento ci occuperemo più dettagliatamente un'altra volta¹⁰.

16. L'immagine

Fra l'altro, non è un caso che, nel breve passo di Gregorio di Nissa che vi ho appena letto, intervenga il concetto d'immagine. L'invisibile può essere messo in immagine, il che significa che il sovraessenziale può essere messo in parola. Non è esattamente la stessa cosa, beninteso, ma entrambe le affermazioni implicano che ci sia una via d'accesso al sovraessenziale ed all'inconoscibile. Una di queste vie d'accesso è appunto l'immagine.

Secondo la tradizione occidentale l'immagine è solo un'illustrazione. Nella tradizione greco-ortodossa essa ha invece la funzione di portare a presenza l'invisibile.

Queste due concezioni sono nettamente distinte, e sono da una parte quella della tradizione filosofica, teologica e pittorica occidentale, dall'altra quella della tradizione bizantina. In occidente l'immagine è sempre stata concepita come una sorta d'illustrazione per i poveri; le storie bibliche dipinte nelle chiese sono la *Biblia pauperum*, come s'esprimeva Gregorio Magno; invece nella tradizione ortodossa le immagini – le icone – sono dei luoghi d'apertura verso l'invisibile, verso l'inconoscibile, dei luoghi in cui l'inconoscibile e l'invisibile vengono a presenza. Se voi entrate nella chiese greche o russe, le icone vi sono numerosissime, e la gente ci va a parlare. Ma non parla mica con un pezzo di legno dipinto: parla invece con chi vi è rappresentato. In altri termini, l'icona è il luogo del venire a presenza di chi vi è rappresentato, laddove in Italia i quadri che sono nelle chiese sono in realtà solo decorazioni che, al massimo, possono ispirare delle sensazioni di grandezza, di santità, d'eroismo o d'altro genere (anche nel caso delle massime realizzazioni artistiche). Se invece andate nelle chiese greche, trovate degli affreschi che di solito non valgono un millesimo di quelli occidentali, ma il cui significato è completamente diverso. E non è un caso che in Grecia si continuino a dipingere affreschi bizantini, anche oggi, pari pari come si facevano mille anni fa. La concezione ortodossa dell'immagine è quindi nettamente distinta da quella occidentale, per il fatto che l'immagine, in essa, è in qualche modo la realtà carnale delle cose invisibili, quindi non è niente d'astratto. Ed è per questo che il Figlio – che è il *Logos*, la Parola, in quanto *principio* della parola e non in quanto significante – è in realtà né più né meno che l'immagine di Dio. Proprio per questo, in quanto immagine di Dio, s'incarna, cioè prende corpo storicamente, perché anche l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, secondo la Genesi. Senza queste connessioni, il cristianesimo non sarebbe quello che è. Ma neanche il nostro pensiero sarebbe quello che è. Tuttavia bisogna ben sottolineare che la tradizione occidentale non è mai arrivata a comprendere e ad abbracciare in sé queste articolazioni logiche, perché è rimasta sempre un po' esterna al grande platonismo greco, tanto che i testi neoplatonici, sia pagani sia cristiani, quando sono stati letti in Occidente, sono stati in qualche modo sempre ritradotti nei termini della tradizione occidentale, e quindi in qualche misura impoveriti e traditi. Per intendere la ricchezza della riflessione neoplatonica sull'immagine, basti pensare che Beierwaltes, in un articolo pubblicato in un volume intitolato *Pensare l'uno*, ha individuato nelle *Enneadi* di Plotino ben diciannove parole diversissime che vi si riferiscono. E, senza il neoplatonismo, il cristianesimo non sarebbe quel che è, e nemmeno il pensiero dell'uno sarebbe quello che è, o che forse deve ancora diventare.

Il Figlio – l'immagine di Dio – è generato prima del tempo, dice Gregorio, quindi è generato pur essendo sempre stato o, per dire meglio, pur essendo nel «sempre» della sovratemporalità divina. Tutto ciò sarebbe certamente da intendere meglio, ma, per farlo, dovremmo entrare nel *sancta sanctorum* della teologia, come non mi pare proprio il caso di fare, per lo meno per ora, perché siamo nel luogo destinato ai catecumeni. Bisogna comunque sottolineare che il fatto che l'immagine di Dio, vale a dire il *Logos* in quanto principio della parola, prenda corpo, assumendo la sua carne, a partire da un posizione sovratemporale, non è una proprietà solo di Dio, come dice Gregorio. Per dimostrare quello che dicevo prima, cioè che tutto ciò che scrivono Basilio e Gregorio sull'ipostasi non vale solo per l'Onnipotente, ma anche per qualunque altro oggetto, è utile leggere questo breve passo: «Nemmeno a pro-

posito degli uomini è lecito dire con proprietà di linguaggio che uno non era e poi fu generato»¹¹. Fermiamoci un attimo su questa frase, che credo sia estremamente importante. Dice Gregorio: se noi pensiamo qualcuno nella sua singolarità, dobbiamo pensarlo in qualche modo come esistente *ab aeterno*. Ma perché? La risposta che dà Gregorio è che, quando qualcuno è generato, ha in comune l'essenza con il suo generante¹². Ora, un'essenza è un universale che non si lascia minimamente scalfire né dalla contingenza né dalla storia. È per questo che le idee, per Platone, galleggiano al di sopra del cielo, cioè in un luogo che in realtà è del tutto inesistente. Quindi, dice Gregorio, l'essenza cui noi ci riferiamo quando parliamo di qualcuno che è stato generato in realtà esiste da sempre. Quindi anche noi, come il Figlio di Dio, siamo generati da sempre, almeno nella nostra essenza. Ma la nostra essenza comune non riguarda minimamente la nostra singolarità. A meno che la comunanza d'essenza non sia da intendere in realtà come il nome platonico, se così possiamo dire, dell'eterna sussistenza del generato, vale a dire del suo partecipare, proprio nella sua singolarità, al sovratemporale, dal punto di vista della sovraessenzialità. Del resto, se così non fosse, nessun cristiano potrebbe aspirare a divenire parte del corpo di Cristo, cioè a trovare un suo posto singolare nell'economia della salvezza sovratemporale e apocalittica. Non ci si salva perché si partecipa dell'essenza umana, ma perché ci si è santificati nella vita. Ora, santificarsi significa appunto realizzare nella propria singolarità l'essenza umana, ma arricchendola appunto di questa nostra singolarità, che non vi era inclusa in partenza. Se anzi leggiamo i testi teologici, vediamo che la singolarità umana arricchisce addirittura Dio, vale a dire l'Assoluto. Questa è una posizione la cui importanza, forse, di solito non viene percepita. Dal punto di vista cristiano, il singolo ha una libertà che gli consente di donare a Dio stesso qualcosa che paradossalmente Dio non aveva. Salvarsi, non significa solo divenire Dio, ma superare Dio, andare oltre Dio stesso. Un mistico come Angelus Silesius lo dice chiaramente in una quartina intitolata *Si deve superare Dio*:

Dov'è la mia dimora? Dove non siamo io e te.
Dov'è l'ultima meta cui tendere sta a me?
Dove non ve ne sono. Dove dovrò arrivare?
Devo, ancora oltre Dio, in un deserto andare¹³.

17. *Salvarsi nell'uno*

Del resto, se vogliamo intendere Platone in modo veramente platonico, e non farne un idealista da quattro soldi, come solitamente si deduce che fosse almeno da quello che ne dicono i manuali di storia della filosofia, dobbiamo pur capire che il vero motivo per cui egli insiste sulla sovratemporalità e l'assolutezza delle idee è tutto racchiuso nel rapporto che il singolare e il sovraessenziale hanno proprio attraverso l'uno. È solo in quanto ciascun ente partecipa a modo suo dell'uno sovraessenziale che qualunque oggetto finito, mortale, mancante, è uno, né più né meno di come è uno l'essere assoluto, o Dio. Le idee partecipano dell'assoluto dell'essere, in quanto è l'essere stesso che in esse si rende molteplice, proprio in vista della concretezza anche fisica degli enti. Se così non fosse, Platone non avrebbe scritto il *Timeo*, testo in cui miticamente descrive la creazione del mondo ad opera

d'un Demiurgo che può pure essere considerato come una remota anticipazione del *Logos* cristiano. È dunque il manifestarsi logicamente primo della potenza sovraessenziale che fa essere l'essere, per lo meno se vogliamo pensare l'essere non semplicemente come un dato d'evidenza, ma in termini d'interrogazione sull'origine. Ed è proprio perché il platonismo ed il neoplatonismo non sono affatto forme d'idealismo che Plotino poteva scrivere che ἕκαστον τῷ ὅλῳ σώζεται, che cioè ciascuna cosa «si salva», cioè anche si costituisce, proprio perché partecipa dell'uno, vale a dire di quella che Plotino stesso chiamava la prima ipostasi. È come dire che ciascuna cosa, cioè ciascuna singolarità, partecipa della dignità del tutto, cioè del sovraessenziale, che è, per così dire, l'ombra dell'essere, ma l'ombra solo in quanto *lo fa* essere. Perciò questo manifestarsi del sovraessenziale nell'essere si compie e si conclude nella singolarità e di conseguenza anche nella generazione. Da questo punto di vista, il singolare vale più del generale (anche per Platone), a meno che il generale stesso non debba venire assunto nella sua singolarità, quindi come idea. Infatti le idee sono in funzione della singolarità della loro immagine concreta, carnale, almeno perché vi tendono. Inoltre, a differenza del concetto, che può essere molteplice nelle sue ipostasi, e quindi singolare solo nelle sue ipostasi, l'idea è necessariamente una, e quindi singolare. L'idea è per così dire la singolarità della generalità.

Qui, naturalmente, si apre l'enorme problema della singolarità, perché l'iperuranio sarebbe sovrappollato, se dovesse ospitare le idee di ciascuna concreta singolarità, e sarebbe allora solo un inutile doppio del mondo. Aristotele ha creduto che fosse questa la concezione di Platone, ma il suo è stato senza dubbio un fraintendimento (e basta leggere il *Parmenide* per capire che Platone stesso gli rimproverava questa incomprendimento). L'abbassamento di livello – come chiarirà il cristianesimo – prima dal sovraessenziale alle essenze, poi dalle essenze agli oggetti finiti e mortali, ma pur sempre «salvi» nella loro sovraessenzialità, vale a dire nel loro valore d'uno, è l'effetto d'un'espansione del sovraessenziale fuori di sé. Ora, questa espansione del sovraessenziale altro non è che un nome dell'amore.

Mi rendo conto che la concezione platonica che sto abbozzando in questo modo può essere trovata del tutto antistorica. In realtà, della storia non m'importa molto. M'importa molto di più estrarre da Platone e dal neoplatonismo – pagano o cristiano – degli elementi che ci consentano di pensare la singolarità in quanto tale, e non in quanto riduzione della generalità. E questo, francamente, mi sembra molto più importante della fedeltà ad una storia che in fondo non è mai, nella migliore delle ipotesi, altro che una costruzione ipoteticamente verosimile. Ora, quando Plotino dice che ciascuna cosa si costituisce nell'intero, «ciascuna cosa» vuol dire proprio ciascuna singolarità, anche materiale. E proprio da questo punto di vista, a dispetto d'ogni idealismo (che consisterebbe nella svalutazione delle singolarità e in una sopravvalutazione delle idee, intese non come singolarità, ma solo come universali) è indispensabile dire che la prospettiva dei testi platonici e neoplatonici è esattamente contraria a quella dell'idealismo moderno. In altri termini, quel che importa nel platonismo è di vedere come ciascun elemento si costituisca già in partenza, già nella sua finitezza, nell'interezza dell'uno. Il singolare, dicevo, vale più dell'universale. L'universale è solo un modo per approssimarsi al singolare. Non può avvenire il contrario. Non può essere il singolare ad universalizzarsi, perché questo implicherebbe la cancellazione d'ogni singolarità. Il singolare si universalizza, infatti, ma solo

nella singolarità dell'universale, cioè solo come idea. È invece l'universale a singularizzarsi nelle cose. Le idee – il bello, il buono, l'albero o quello che volete – sono in realtà degli universali singolari; l'idea di cui parla Platone è appunto l'universale in quanto singolo, ed è per questo che il singolare vale più dell'universale. In altri termini, le idee sono in funzione della singolarità dell'oggetto materiale e della sua immagine concreta, almeno perché esse tendono ad incarnarsi in queste singolarità.

18. L'idea o l'inconoscibile

Tutto ciò andrebbe articolato con la triplicità di nome, definizione e immagine (ὄνομα, λόγος, εἶδωλον), della quale parla Platone nella Lettera VII (342a-e). Naturalmente l'immagine non è la cosa, ma è l'insieme delle nostre rappresentazioni. La cosa stessa, in quanto è cosa per noi (oggetto di percezione, di desiderio ecc.), per Platone, è già un'immagine dell'idea (una sua imitazione). Nome, definizione e immagine costituiscono la triade linguistica.

Eunomio, come sempre l'eresia, dice Gregorio, deduce dai nomi l'essenza (l'οὐσία: termine da non tradurre con «sostanza», come si fa di solito, perché questa traduzione produce una buona parte delle confusioni filosofiche occidentali attorno al platonismo), e questo porta ad errori ed a colpe¹⁴. Lo strutturalismo rientra a pieno in questa critica. Il significante è senza dubbio l'unica strada d'accesso al pensiero, ma non si può ridurre il pensiero al gioco del significante senza ridurlo anche al non senso, e quindi senza renderlo del tutto impermeabile ad ogni verità. Lacan ricade appieno in questa critica, e forse anche tutta la tradizione psicanalitica. L'elemento di novità che rivendico a questo mio seminario, ed al quale accennavo un'altra volta, dipende proprio dal fatto che sto tentando di presentare i risultati della psicanalisi in una concezione del linguaggio che sia fondata anche dal punto di vista del pensiero, cioè che sia fondata trascendentalmente. Perciò è d'importanza capitale che Gregorio affermi che l'essenza non è definita dalla definizione del nome. Questa definisce il concetto, ma il concetto si distingue dall'essenza, perché non partecipa del sovraessenziale se non nella sua insufficienza, mentre l'essenza ne partecipa per il fatto stesso di essere. Con l'essenza, quindi, siamo nel campo dell'idea platonica, che dovrebbe essere semplice, e proprio per questo assoluta, mentre un concetto è uno solo in quanto è un composto (come ha dimostrato Kant). In fin dei conti, per assicurare al concetto la sua singolarità, noi dobbiamo ricorrere alla singolarità del significante che lo indica, visto che la sua definizione ci consente solo di avvicinarci alla sua unità – che da questo punto di vista dovrebbe essere l'idea stessa –, e non di garantirla. Ne consegue che un'idea è una solo in quanto partecipa dell'uno sovraessenziale, vale a dire dell'inconoscibile. E soprattutto ne consegue ancora che l'idea stessa, pur essendo uno strumento essenziale della conoscenza, è inconoscibile.

L'essenza di Dio è sconosciuta, dice Gregorio, ma in definitiva per noi lo è anche quella del cielo, dell'anima o del corpo. Sono pagine bellissime, che mostrano come i nomi non siano altro che indicazioni dell'essenza, che non la contengono affatto¹⁵. L'essenza è quindi inconsapevole per definizione, a differenza del concetto. Le paro-

le ed i concetti non rendono conto dell'essenza, ma si limitano ad indicarla. Ora, questa indicazione è appunto il concetto. Il concetto è l'indicazione consapevole dell'essenza inconsapevole, vale a dire dell'idea. Perciò delle indicazioni molto diverse linguisticamente possono riferirsi alla stessa essenza (anche se lo fanno con concetti – o con enunciati – differenti):

Sia infatti che tu dica che Dio è principio e causa dell'universo, sia che tu lo chiami "privo di inizio", sia che tu dica che esiste senza generazione, o che sussiste dall'eternità o che è causa dell'universo o che è il solo ad esistere senza una causa, tutte queste espressioni sono in certo qual modo equivalenti, in relazione ai loro significati, e posseggono uguale valore¹⁶.

Infatti «l'essere detto non equivale certamente all'essere»¹⁷.

Gregorio continua a parlare d'un «prima» della creazione. Ma non può esserci un prima dell'inizio del tempo, perché il pretemporale è il sovratemporale, ma il sovratemporale è un fattore o un momento costitutivo del tempo. Mi pare impossibile che non si accorgesse di questa contraddizione (sicuramente se ne accorgeva: tutto lo dimostra, perché senza eternità – senza sovratemporale, cioè senza l'istante, come dice Platone nel *Parmenide*, 156d-e –, non ci sarebbe neppure il tempo). Ciascuna eternità è in ciascun istante. Sto parlando d'infinita eternità, e questo può sembrare un paradosso. Ma dal punto di vista della logica non è affatto così.

Come pensare allora la creazione ed il suo inizio? Il tempo si costituisce nella sua distensione solo a partire dall'istante in cui ne parlo. Lo stesso istante – quello dell'atto o della decisione, non quello astratto del cronometro – è un intervallo di tempo aperto sul sovratemporale, vale a dire sull'eterno. Il «prima del tempo» è quindi ancora l'anima del tempo, come «Dio» è ancora il nome della nostra vita.

Ma allora, come possiamo pensare il tempo nel suo insieme? Forse come un istante? Credo che, per Dio, l'intera storia del mondo non sia altro che questo, e che proprio perciò Kant sostenesse che spazio e tempo non sono concetti. E forse noi viviamo già ora nell'immortalità – nel «paradiso» –, se riusciamo a guadagnarcelo, riuscendo a vivere con questa consapevolezza.

Venezia, 18 febbraio 1995

Note

1. Nel momento in cui tenevo questo seminario (febbraio 1995), non avevo ancora deciso d'uscire dalla Sezione italiana dell'Ecole de la Cause freudienne. Presi questa decisione pochi mesi dopo. Essa non comportava solo una presa di distanza ormai definitiva dall'impostazione teorica e pratica – che del resto non avevo mai condiviso – di quest'Associazione, ma anche una conclusione – certo, dopo un «tempo per coprendere» doverosamente lungo – sull'inefficacia della tradizionale formula associativa per la trasmissione della psicanalisi. Su tutti questi temi rimando al volume che scrivevo negli stessi mesi in cui tenevo questo seminario, E. Perrella, *Psicanalisi e diritto. La formazione degli analisti e la legge italiana sulle psicoterapie*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1995.

2. M. Recalcati, *L'universale e il singolare. Lacan e l'al di là del principio di piacere*, Marcos y Marcos, Milano 1995, p. 7.

3. Questo della mancanza è il tema della seconda serie dei miei seminari sull'uno, che sto tenendo mentre scrivo (gennaio 1996), e che consistono in un commento del *Simposio* di Platone.

4. *Enneadi* IV, 4, 32-3.

5. E. Perrella, op. cit.

6. La giornata di Padova ha dato poi luogo ad un Movimento per una psicanalisi laica, denominato Spaziozero, che sostiene la tesi dell'imprescindibile autonomia della psicanalisi rispetto alla legge 56 del 1989, e che viene, guarda caso, considerato con sospetto proprio da quelle Associazioni psicanalitiche (anche lacaniane) che per prime avrebbero dovuto riaffermare questo principio, la cui ferma enunciazione si trova nello scritto di Freud del 1926 su *Il problema dell'analisi laica*. Che cosa pensa invece Miller di questa legge? Che è illuminata, perché non riserva la pratica analitica ai medici, ma la consente agli psicologi! Come se il problema fosse diverso se la consentisse pure ai laureati in astrofisica, o magari a geometri e ragionieri.

7. J. D. Barrow, op. cit., p. 48.

8. E. Perrella, *Il tempo etico*, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1992.

9. 65, 531. L'edizione che abbiamo utilizzato è la seguente: Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria. Contro Eunomio, Confutazione della professione di fede di Eunomio*, Rusconi, Milano 1994.

10. Il riferimento è ancora una volta al seminario che sto tenendo attualmente.

11. I, 76, 634..

12. I, 76, 365.

13. A. Silesius, *Pellegrino Cherubico*, I, 7 (trad. mia).

14. I, 77, 646.

15. I, 21; 27-8; 26, 105.

16. II, 31, 137.

17. II, 36, 160.

IV. Dall'ipostasi al numero

19. *Il logos non è il significante*

Lacan, nel Seminario VII sull'*Etica della psicanalisi*, dice che Dio crea dal nulla attraverso il significante. Lacan sostiene d'essere creazionista, invece che evoluzionista, come la scienza moderna, perché tra l'altro il creazionismo sarebbe una concezione atea, mentre l'evoluzionismo sarebbe una concezione più teologica, in quanto presupporrebbe un'idea di progresso. Ad un'analista dell'Ecole de la Cause freudienne, che ricordava questo in un suo intervento, pochi giorni or sono, ho fatto osservare che, in realtà, nei commenti patristici e medioevali ai testi biblici, nei quali commenti viene nominato il *Logos* relativamente alla creazione, viene anche specificato che quando, per esempio nella Genesi, si dice che Dio nomina le cose per farle essere, questa funzione di nominazione non ha nulla a che vedere con il significante, anche perché, per usare dei significanti, cioè delle parole, bisogna essere almeno in due, e non era esattamente questa la situazione del momento. Mi è stata data questa risposta: la psicanalisi non può spiegare tutto. Mi sembra molto giusta.

In un certo senso, quindi, possiamo dire che sia la creazione, sia la funzione del *Logos* – termine che possiamo tradurre con Parola, per distinguere ciò che significa dal concetto di significante – in un certo senso non riguardano affatto la psicanalisi, proprio perché questa non si può né si deve occupare di tutto. Per un altro verso, però, penso che gli psicanalisti siano tenuti ad occuparsi di questioni anche più generali di quelle che li riguardano in quanto svolgono la loro funzione, perché c'è una gerarchia dei saperi e dei pensieri che deve venire salvaguardata, se non si vuole che la psicanalisi si appiattisca – come può succedere facilmente, ed in realtà succede di continuo – in una professione come tutte le altre, perdendo quella fondazione etica della sua azione che, nella sua tradizione, è sempre stata mantenuta da Freud, e in modo molto più esplicito anche da Lacan.

Sul fatto che il *Logos* non è identificabile con il significante, nel *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa, troviamo per esempio questo breve passo: «La parola di comando infatti sta a significare la volontà di Dio e i nomi delle cose create palesano l'essenza delle cose stesse di quello che è stato creato». La palesano non tanto perché la rivelino o perché la contengano – infatti l'essenza, in quanto tale, è inconoscibile –, ma perché nella Scrittura, secondo Gregorio, queste parole di comando stanno al posto dell'essenza, che di per sé non è significabile. Continua Gregorio: «Cosicché, attraverso quello che è stato creato, noi possiamo intendere due cose: che Dio fece

5. E. Perrella, op. cit.

6. La giornata di Padova ha dato poi luogo ad un Movimento per una psicanalisi laica, denominato Spaziozero, che sostiene la tesi dell'imprescindibile autonomia della psicanalisi rispetto alla legge 56 del 1989, e che viene, guarda caso, considerato con sospetto proprio da quelle Associazioni psicanalitiche (anche lacaniane) che per prime avrebbero dovuto riaffermare questo principio, la cui ferma enunciazione si trova nello scritto di Freud del 1926 su *Il problema dell'analisi laica*. Che cosa pensa invece Miller di questa legge? Che è illuminata, perché non riserva la pratica analitica ai medici, ma la consente agli psicologi! Come se il problema fosse diverso se la consentisse pure ai laureati in astrofisica, o magari a geometri e ragionieri.

7. J. D. Barrow, op. cit., p. 48.

8. E. Perrella, *Il tempo etico*, Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1992.

9. 65, 531. L'edizione che abbiamo utilizzato è la seguente: Gregorio di Nissa, *Teologia trinitaria. Contro Eunomio, Confutazione della professione di fede di Eunomio*, Rusconi, Milano 1994.

10. Il riferimento è ancora una volta al seminario che sto tenendo attualmente.

11. I, 76, 634.

12. I, 76, 365.

13. A. Silesius, *Pellegrino Cherubico*, I, 7 (trad. mia).

14. I, 77, 646.

15. I, 21; 27-8; 26, 105.

16. II, 31, 137.

17. II, 36, 160.

IV. Dall'ipostasi al numero

19. *Il logos non è il significante*

Lacan, nel Seminario VII sull'*Etica della psicanalisi*, dice che Dio crea dal nulla attraverso il significante. Lacan sostiene d'essere creazionista, invece che evoluzionista, come la scienza moderna, perché tra l'altro il creazionismo sarebbe una concezione atea, mentre l'evoluzionismo sarebbe una concezione più teologica, in quanto presupporrebbe un'idea di progresso. Ad un'analista dell'Ecole de la Cause freudienne, che ricordava questo in un suo intervento, pochi giorni or sono, ho fatto osservare che, in realtà, nei commenti patristici e medioevali ai testi biblici, nei quali commenta viene nominato il *Logos* relativamente alla creazione, viene anche specificato che quando, per esempio nella Genesi, si dice che Dio nomina le cose per farle essere, questa funzione di nomina non ha nulla a che vedere con il significante, anche perché, per usare dei significanti, cioè delle parole, bisogna essere almeno in due, e non era esattamente questa la situazione del momento. Mi è stata data questa risposta: la psicanalisi non può spiegare tutto. Mi sembra molto giusta.

In un certo senso, quindi, possiamo dire che sia la creazione, sia la funzione del *Logos* – termine che possiamo tradurre con Parola, per distinguere ciò che significa dal concetto di significante – in un certo senso non riguardano affatto la psicanalisi, proprio perché questa non si può né si deve occupare di tutto. Per un altro verso, però, penso che gli psicanalisti siano tenuti ad occuparsi di questioni anche più generali di quelle che li riguardano in quanto svolgono la loro funzione, perché c'è una gerarchia dei saperi e dei pensieri che deve venire salvaguardata, se non si vuole che la psicanalisi si appiattisca – come può succedere facilmente, ed in realtà succede di continuo – in una professione come tutte le altre, perdendo quella fondazione etica della sua azione che, nella sua tradizione, è sempre stata mantenuta da Freud, e in modo molto più esplicito anche da Lacan.

Sul fatto che il *Logos* non è identificabile con il significante, nel *Contra Eunomium* di Gregorio di Nissa, troviamo per esempio questo breve passo: «La parola di comando infatti sta a significare la volontà di Dio e i nomi delle cose create palesano l'essenza delle cose stesse di quello che è stato creato». La palesano non tanto perché la rivelino o perché la contengano – infatti l'essenza, in quanto tale, è inconoscibile –, ma perché nella Scrittura, secondo Gregorio, queste parole di comando stanno al posto dell'essenza, che di per sé non è significabile. Continua Gregorio: «Cosicché, attraverso quello che è stato creato, noi possiamo intendere due cose: che Dio fece

l'universo con la sua volontà e che senza fatica e senza travaglio la volontà divina si fece natura»¹. In altri termini, la creazione, in quanto trasformazione dell'essenza in natura, è un processo proiettato nel passato mitico d'un suo inizio pretemporale. Dico tutto ciò per mostrare come le parole che la Bibbia attribuisce a Dio nella creazione non siano effettivamente da intendere come parole pronunciate, e quindi come significanti. Si tratta invece d'un atto creativo, che apre lo spazio all'interno del quale, successivamente, attraverso le parole, si potrà cogliere l'indicazione prima del concetto e poi dell'essenza delle stesse cose create, indicazione che, se mai, coincide con il *Logos* in quanto *principio* della parola e criterio determinante della creazione stessa.

Come ricordavo poco fa, Lacan trova che il creazionismo è un modo di pensare il divenire delle cose naturali più ateo dell'evoluzionismo, e questo, in un certo senso, è indubitabile, per il motivo che abbiamo già detto. Ma il fatto è che, quando parliamo di religione, dovremmo in qualche modo sottolineare che questa parola significa due cose assolutamente diverse, una delle quali è né più né meno che l'ateismo stesso. È per questo che Lacan, per esempio, sottolinea continuamente d'essere in una posizione d'ateismo, ma nello stesso tempo, in un seminario, dice che avrebbe potuto dimostrare a tutti i suoi uditori che credevano nell'esistenza di Dio. L'ateismo e il crederci sono il dritto e il rovescio della stessa medaglia. Tuttavia c'è anche un altro significato della parola «religione», che potrebbe non avere nulla a che vedere per esempio con le pratiche ecclesiastiche, nella misura in cui in definitiva, in esse, molto spesso, viene custodita proprio una posizione d'opinione che tiene il posto né più né meno che dell'ateismo. Ed anche questo è stato ripetuto più volte da Lacan: quando si parla di Dio, è perché in realtà parlarne è un modo per non farlo essere.

Esiste però, dicevo, un'altra possibilità di lettura dei testi biblici. Per esempio, è uscito di recente un libretto di Sergio Quinzio, che si chiama *Mysterium iniquitatis*². È una specie di romanzo di fantareligione, che mette in scena un ultimo Papa, Pietro II, che scrive due encicliche nell'anno 2000 (la situazione è di tipo apocalittico), nella prima delle quali insiste sulla resurrezione della carne (nel simbolo niceno si parla di questa, e non dell'immortalità dell'anima), mentre nella seconda sostiene che l'Anticristo dev'essere un uomo di Chiesa. Questo libro ci propone una sorta di verità della posizione religiosa esterna alla Chiesa, attraverso la finzione appunto fantareligiosa che essa vi diventi interna, grazie alla figura di quest'ultimo Papa. Mi si potrebbe obiettare che la coesistenza della posizione atea e di quella religiosa è pur sempre custodita, all'interno della Chiesa, da una sorta di cura di quella che si chiama la *μετάνοια*, parola greca che impropriamente viene tradotta con «conversione», mentre in realtà significa letteralmente «mutamento d'intelletto».

Vi dico tutto ciò per cercare d'illustrare quale rapporto ci sia tra il nome e la sostanza nel testo di Gregorio di Nissa che stiamo in qualche modo commentando, per esempio quando scrive:

Ma la volontà divina produce una cosa, non un nome, per cui la cosa che è nella sua sussistenza è opera della potenza che l'ha prodotta, mentre le parole che fanno conoscere le cose esistenti, e che per loro mezzo, nel nostro parlare, significano ad una ad una tali cose, per procurare un insegnamento preciso e distinto, sono opera e scoperta della nostra capacità razionale³.

In altri termini, Gregorio distingue la nominazione divina, che non è una nominazione nel significante, dall'invenzione dei significanti, che invece è opera nella ragione umana. In questo modo veniamo posti dinanzi alla duplicità del significato del termine «ipostasi». *Un'ipostasi è prima di tutto il rapporto fra le singolarità che riuniamo in un concetto ed il concetto stesso in quanto riduzione di significato dell'essenza di ciò che il nome indica*. Per esempio, se noi pronunciamo la parola «albero», nel concetto di albero rientrano tante particolarità, cioè tanti tipi diversi d'albero – l'ulivo, il tiglio, l'abete ecc. –, e tante singolarità – questo o quell'albero concreto –, le quali compongono il concetto complessivo d'albero.

Naturalmente, se partiamo dal presupposto dell'inconoscibilità dell'essenza in quanto tale, si pone immediatamente la questione di capire che cosa è effettivamente il concetto. In realtà noi sappiamo perfettamente che cos'è un albero e che cosa significa la parola «albero». Ma questo non significa affatto che noi sappiamo altrettanto perfettamente qual è l'essenza di ciò che chiamiamo così. Quando usiamo questa parola, possiamo solo dare una definizione della parola «albero», un suo *λόγος*. Il termine *logos* può venire tradotto con «concetto», ma in realtà questa è una traduzione un po' fuorviante, perché il *logos* è piuttosto la sua definizione, mentre l'essenza dell'albero non è affatto compresa nel *logos* stesso. Ricordate lo schema a tre termini che Platone propone nella Lettera VII: nome, definizione e immagine. Il nome corrisponde al significante, il *logos* è la definizione del significato del nome, e quindi del concetto in cui esso consiste, mentre l'immagine è tutto ciò che ha a che fare con le associazioni che noi possiamo riunire assieme, unificandole nel concetto. Però in greco non troviamo un equivalente preciso del termine «concetto». Infatti il termine *logos* può essere riferito, oltre che alla definizione, all'atto del prendere la parola, o ad un discorso, e infine al principio stesso della Parola, vale a dire al senso. Ma tutti questi termini che ho ora elencato sono lontanissimi dalla mentalità greca.

Ora, se l'essenza è inconoscibile, ciò non significa affatto che noi conosciamo le cose a prescindere da essa. È come dire che noi conosciamo solo attraverso questo inconoscibile. Per spiegare che ciò che appare un paradosso, ma non lo è per nulla, non c'è bisogno di andare a pescare questo inconoscibile nei Padri della Chiesa, perché basta riferirsi alla prima pagina della Critica della ragione pura di Kant. Se conoscere è per noi tanto importante, non solo praticamente, ma anche eticamente, è proprio perché non solo noi vogliamo sempre conoscere l'inconoscibile, vale a dire il principio della conoscenza, ma anche conosciamo in effetti ciò che è conoscibile solo grazie all'intervento dell'unico vero inconoscibile, cioè del principio della conoscenza. Che noi chiamiamo idea o essenza questo principio è poi assolutamente secondario. Il concetto in definitiva non è altro che ciò che noi supponiamo, attraverso il *logos*. Esso insomma è l'unità che viene determinata dal significato dei significanti che usiamo, e quindi dalla definizione di ciascuno di essi.

Veniamo ora al secondo significato del termine «ipostasi». Un'ipostasi è la rappresentazione d'un oggetto concreto che viene fatto rientrare in un determinato concetto generale perché ne partecipa. Si vede così che non il singolo albero è un'ipostasi del concetto di albero, ma il nostro modo di vederlo, pensarlo e concepirlo come un albero. Quest'assunzione del termine, naturalmente, non è platonica, perché il platonismo vedrebbe nel singolo albero percettibile solo un esempio – vale a dire una copia, insomma un'imitazione – non del concetto generale di albero, ma

della forma, εὐδov, dell'albero. Quando Platone parla della mimesi, si tratta sempre del rapporto fra l'ipostasi materiale e la forma di cui partecipa (o fra l'immagine e l'oggetto che raffigura). Ma naturalmente è molto diverso pensare la copia come copia, e pensarla invece come ipostasi. Infatti anche un dipinto o una foto che rappresentano un albero possono venire considerati come ipostasi sia dell'albero, sia della forma d'albero, rispettivamente di grado primo e di grado secondo. Il presunto disprezzo di Platone per le arti – del resto così contraddittorio con tutta la sua opera – si spiega solo se lo traduciamo in termini di etica dell'educazione. Platone non disprezza affatto la pittura o gli alberi «di rami e foglie» – visto che non si può dire «di carne e d'ossa» –, ma vuole solo indicare la strada verso il principio della conoscenza, che non è meno attivo nella foto e nel quadro di quanto non lo sia in quell'abete o in quel tiglio. Il realismo platonico, relativamente alle idee, non dipende da nessuna ingenuità di Platone, ma dipende solo dal fatto che egli, come tutti gli antichi, concepiva il cosmo come un insieme animato. Perciò qui sarebbe necessaria una vera psicologia fisica, quale è quella che Platone ha abbozzato nel *Timeo*. E, a dire il vero, se mi sono attenuto nella seconda definizione d'ipostasi ad una concezione rappresentativa e non realistica della partecipazione dell'ipostasi al concetto, è perché in questo seminario sto partendo non da Platone, ma dalla logica della matematica del nostro secolo, logica la cui ingenuità filosofica è palmare, se riusciamo a capire che Platone non era affatto l'imbecille che ne fanno le moderne storie della filosofia.

20. *L'individuo, l'essenza e l'impensabile*

I nomi, invece, dice Gregorio, servono soltanto «ad attestare la potenza della natura divina»⁴, mentre «il loro uso rientra nell'ambito del pensiero»⁵. Essi quindi non costituiscono né indicano la natura di Dio o del Logos, eppure possono essere più o meno calzanti⁶. In altri termini, non c'è corrispondenza tra Dio e i nomi di Dio – cosa di cui tenere conto quando si affronta la questione dei Nomi del Padre –, come non c'è corrispondenza tra i Nomi del Padre e la funzione paterna, perché, se ci fosse, Dio dovrebbe avere più nature, cioè dovrebbe essere molteplice. E tuttavia può essere definito in diversi modi, o indicato attraverso più nomi, perché, dice Gregorio, «è compito di ciascun nome dare una propria definizione, che sia ben distinta dalle altre. Pertanto questi nomi non significano la natura, e pure non si oserebbe dire che la loro designazione è impropria e priva di significato». In altri termini, ciò che noi indichiamo con un nome, quando si tratta di Dio, è una certa operazione che gli attribuiamo. Ma vedremo fra poco che la cosa non cambia affatto se, invece di parlare di Dio, parliamo di qualunque altra cosa. Quindi sbagliremmo, se mettessimo tutto il capitolo teologico nel campo dell'inconoscibile a priori. In realtà tutto ciò che noi possiamo dire attorno a questo inconoscibile è fondato altrettanto bene di ciò che possiamo dire di qualunque altra cosa. I nomi di Dio, continua Gregorio,

sono conformi al modo del «secondo il pensiero umano». [...] È chiaro infatti che Dio è chiamato per nome secondo differenti significati, tenuto conto della varietà delle sue operazioni, ed è chiamato nel modo in cui viene pensato. In che cosa, dunque, oltraggia i pensieri più pii la collaborazione del nostro intelletto con l'osservazione dei fatti, collaborazione che noi chiamiamo «pensiero»?⁷.

Tutta una teoria della significazione è costituita a partire dall'ultimo elemento: la «collaborazione» fra l'osservazione e l'intelletto è il pensiero. Gregorio, che certamente non aveva letto Kant, dice la stessa cosa che in definitiva dice questi quando insiste sui «due ceppi» della conoscenza: la sensibilità – quindi l'osservazione – da una parte, e l'intelletto dall'altra. I nomi – e in generale le significazioni – sono nell'ambito del pensiero, dice Gregorio, perché hanno la stessa funzione del pensiero: quella d'accordare la comprensione all'osservazione delle cose; o meglio quella di consentire di passare dall'osservazione alla comprensione.

Per i numeri potremmo dire la stessa cosa, e con chiarezza anche maggiore. Dare un nome a qualcosa o contare qualcosa – infatti anche contare è in definitiva un modo per dare un nome – significa isolare quel qualcosa, definendolo, e quindi rendendolo riconoscibile come identico, benché l'essenza di questo qualcosa resti inconoscibile. Ciò che è inconoscibile è proprio la sua vera identità, vale a dire la sua essenza, in quanto fondamento di questa identità. La definizione non contiene, ma indica il concetto, che pure non è identico all'essenza. Il concetto è, per così dire, l'inconoscibile (l'essenza), in quanto questo inconoscibile invece è conosciuto. Questa indicazione – ἐνδειξις, come si esprimevano i Greci – dimostra non solo che il concetto non è identico all'essenza, ma anche che non coincide affatto con il significante, che pure lo supporta.

Questo si vede molto chiaramente quando si parla di Dio, perché Dio è un oggetto che nessuno ha mai conosciuto. Ma si vede anche quando si tratta di oggetti in apparenza osservabili. Quel che è vero per Dio non è meno vero per ogni altra cosa. Così tutti i nomi che noi possiamo dare ad un individuo non ci dicono nulla sulla vera essenza di quell'individuo, che, per la teologia cristiana, è perfettamente trasparente solo allo Spirito. Infatti siamo nella dimensione escatologica del giudizio, cioè del κατακρίνειν⁸. La determinazione della vera natura, insomma, non è affatto passiva, ma sempre attiva: ciascun individuo determina da sé la sua vera essenza, e la determina non perché la nomini, ma attraverso il suo operare, vale a dire nella misura in cui *non giudica*. Il «non giudicate, affinché non siate giudicati» acquista qui tutto il suo rilievo di principio escatologico. Ciascun individuo, quindi, determina la sua essenza in quanto è un'ipostasi che *non* si sa. Agendo giustamente, certo, si viene a sapere e, sapendosi, ci si definisce nella propria individuazione. Questo è il fondamento cristiano dell'etica, fondata sulla conoscenza, come in Socrate e Platone, anche se in base a principi che sembrano del tutto diversi (e che lo sembrano non significa che necessariamente anche lo siano).

Come Dio è impensabile nella sua vera essenza, ma è pensabilissimo nel suo operare, nelle sue caratteristiche ed in tutto ciò che la teologia gli attribuisce, allo stesso modo il tavolo a cui sto seduto è pensabilissimo nelle sue funzioni, nella sua parvenza, ed in tutto ciò che si offre alla nostra osservazione, o alla misurazione, o a tutto ciò che noi possiamo venire a sapere attorno ad esso, attraverso le indicazioni dei significanti, ma non per questo, nella sua essenza – vale a dire in ciò che ne costituisce la vera identità –, è meno oscuro di Dio. E qui, poi, come vedremo tra poco, si apre il complesso capitolo del rapporto fra identità ed individualità. La questione che pongo è che lo stesso problema dell'inconoscibile – al quale accennavo citando Gregorio a proposito dell'essenza come inconoscibile – in realtà si pone nello stesso modo quando si tratta d'un individuo. Quando noi diciamo di conosce-

re Tizio, certamente conosciamo moltissime cose di Tizio, ma di quale sia l'essenza di Tizio, beninteso, ci è molto difficile sapere alcunché, e in ogni caso, anche se ne sapessimo, dovremmo astenerci dall'enunciarla, perché, se invece lo facessimo, smetteremmo di considerarla come essenza, e ne faremmo un semplice oggetto di conoscenza. Ma questo non è meno vero per noi stessi. Nessuno di noi, infatti, conosce la propria essenza individuale. Queste due parole – «essenza», ed «individuale» – sembrano del tutto contrastanti, perché noi pensiamo di solito che le essenze siano generali, ma solo perché le riduciamo a concetti, vale a dire a prodotti linguisticamente riducibili. Il fatto è che le stesse essenze generali, gli stessi εἶδη, in definitiva non sono altro che individui.

Tutto ciò significa che in realtà, dietro il problema dei nomi di Dio, c'è quello – che tuttavia Gregorio non nomina affatto (anche se proprio su di esso verte la distinzione fra essenza ed ipostasi) – dell'individuazione. Nessun individuo può essere significato, ma noi, pensando, ci orientiamo attorno agli individui, con i nostri concetti, vale a dire con i nomi, con le loro definizioni e con le loro immagini, senza tuttavia poterli accogliere mai pienamente nel nostro pensiero. Noi li indichiamo, e questa indicazione è inclusa nel nostro agire nei loro confronti.

Se noi consideriamo l'essenza del bello o l'essenza del tavolo, esse per un verso sono il fondamento di qualunque generalità, perché tutto ciò che è bello entra in collegamento con l'essenza del bello, perché ne partecipa, come tutti i tavoli entrano in collegamento con l'essenza del tavolo, ancora perché ne partecipano, ma nello stesso tempo noi siamo certi del fatto che esiste una e solo una essenza del bello e del tavolo. Tutto ciò rientra pur sempre nel problema dell'uno, da cui siamo partiti, e da cui non ci stiamo affatto allontanando, anche se sembra che parliamo d'altro. È come dire che qualsiasi conoscenza riposa ed è fondata, in definitiva, proprio su un elemento inconoscibile. Ma questo inconoscibile non è tale in negativo, cioè non è tale in quanto non lo possiamo conoscere. È invece un inconoscibile in quanto è il fondamento stesso dell'essere di cui è l'essenza. Questo inconoscibile è quello del sovraessenziale, e non quello dell'essenza in quanto sarebbe determinata concettualmente attraverso l'indicazione in cui consistono le nostre significazioni linguistiche. L'essenza è la determinazione dell'essere, che certamente è conoscibilissimo. Ma è conoscibile l'essere, non ciò che lo determina, e che proprio per questo è «al di là dall'essere». Tuttavia questo inconoscibile viene radicalmente conosciuto attraverso gli atti e negli atti che compiamo. Come noi conosciamo il tavolo perché ci siamo seduti, o perché lo fabbrichiamo, o perché lo verniciamo, allo stesso modo noi sappiamo qualcosa di ciò che ci riguarda nel nostro essere, quanto a ciò che ci caratterizza nella nostra ipostasi individuale, appunto negli atti che compiamo. Agire, insomma, è sempre partecipare non all'essenza, ma al sovraessenziale, vale a dire alla determinazione dell'essere. Ed è questo l'unico fondamento radicale dell'etica. È su questo punto che necessariamente ogni metafisica dev'essere fondata eticamente.

Il fatto che l'essenza in quanto tale, o l'individuo in quanto tale – ma è la stessa cosa, perché l'essenza è un individuo –, è inconoscibile non significa certo che il nostro pensiero sia vuoto o vano, perché anche una sua eventuale vuotezza o vanità verterebbe comunque sulla realtà degli individui. È come dire che, anche se pensassimo solo stupidaggini, questo non significherebbe affatto che siamo stupidi. Del

resto questo è addirittura un principio della pratica analitica. Nessuno può dire *solo* stupidaggini. In quanto pensiamo, pur non potendo pensare le essenze in quanto sono degli individui, siamo anche noi degli individui, e in questo modo non solo partecipiamo delle essenze che indichiamo attraverso i concetti e attraverso le definizioni – e quindi, in definitiva, attraverso i significanti –, ma siamo anche determinati in una nostra essenza individuale – e ormai queste due parole dovrebbero contrastare meno di prima –, che ci caratterizza in quanto *uni*. Ciascuno di noi è un individuo diverso da tutti gli altri e da ciascun altro, anche se partecipiamo tutti quanti di tanti elementi comuni, per esempio del fatto d'essere uomini, d'essere italiani, o d'essere qui a Venezia. In quanto pensiamo, noi siamo esattamente ciò che non possiamo pensare, e possiamo pensare proprio grazie al fatto d'essere ciò che non possiamo pensare.

Ma che cos'è che non possiamo pensare? L'individuo, o le essenze in quanto individui, o Dio in quanto individuo. *Ma è assolutamente lo stesso*: Dio non è più impensabile del vero essere di questo tavolo al quale sono seduto. Ciò non significa che questo tavolo faccia parte di Dio, come sarebbe in una concezione panteistica, ma significa che *esso, nella sua singolarità, così come si produce in me, almeno in quanto m'apro ad esso, è Dio*. In quanto m'apro ad esso, poi, anch'io sono Dio. «Dio» non è che in questo aprirmi, come il suo aprirsi in ciascuna delle cose che ha creato. Perciò Dio è la cosa più evidente che ci sia. Ma non sono le morte cose a contenere Dio. Dio – vale a dire l'assoluto – è nell'apertura che vivifica (e per questo «è spirito», Gv 3, 24), e non è affatto nel semplice dato, e neppure in quella morta significazione che viene sottesa dalla parola «Dio». È nell'apertura perché apre, non perché vi sia contenuto come un morto oggetto. Dio non è una cosa, o un oggetto, ma è l'apertura stessa grazie alla quale noi esistiamo essendo in relazione con oggetti. Non si tratta di crederci, ma di rimanere fedeli a questa evidenza, che è l'unica vera rivelazione, e l'unica vera apocalissi, perché solo essa decide del Giudizio.

21. La singolarità ed il compito

Tutto ciò può sembrare forse solo un arzigogolo teorico, se non vi si penetra abbastanza. Eppure potrebbe anche costituire una vera e propria fondazione del concetto d'inconscio, sicuramente molto diversa da quella che fu data da Freud.

Un'altra questione che potremo porre è quella della generazione in quanto trasmissione dell'essenza, con la quale, per esempio, l'essenza del padre, in quanto essenza generale, viene trasmessa al figlio, in quanto il figlio stesso, per essenza, è qualcuno che in potenza è padre a propria volta. Non è secondario osservarlo, e proprio qui si mostra l'importanza della teologia triadica anche per la psicanalisi. Infatti, che cos'è la nevrosi, la psicosi e la perversione – e quindi la psicopatologia in generale – se non appunto un'incapacità di concepirsi appunto nella posizione paterna? Attraverso la generazione, quindi, l'importanza del concetto d'ipostasi si percepisce in modo più evidente che mai. L'essenza del padre Adamo, dice Gregorio di Nissa, è la stessa del figlio Abele, «infatti Adamo e Abele, per l'intima essenza della loro natura, sono uno solo, pur essendo due, mentre si distinguono l'uno dall'altro nelle particolarità ben distinte che si osservano in ciascuno dei due»⁹. Gregorio

riprende qui le distinzioni, proposte in precedenza già dal fratello Basilio nel suo *Contra Eunomium*, fra nome proprio e nome comune da una parte, fra essenza e proprietà dall'altra. Un'essenza comune, pur essendo condivisa da più entità, rimane pur sempre una. Per esempio ogni cittadino italiano, in quanto cittadino italiano, non si distingue in niente da ciascun altro cittadino italiano perché l'essenza indicata dalle parole «cittadino italiano» è solo una. Tuttavia ciascuno di noi è radicalmente differente da ciascun altro per altre sue proprietà, pur essendo noi tutti perfettamente uguali come cittadini italiani. La distinzione fra due singoli che hanno la stessa essenza, perché la condividono, in quanto ne partecipano entrambi allo stesso modo, non è dell'essenza, ma dell'ipostasi. Questo, a dire il vero, non è specificato da Gregorio di Nissa nel *Contra Eunomium*, ma in alcuni testi brevi, i più importanti dei quali si chiamano *Ad Eustazio*, *Ai Greci*, *in base alle nozioni comuni* e *Ad Ablabio*.

Naturalmente l'impostazione ipostatica serve a Gregorio per dimostrare il dogma cristiano secondo il quale, nella Triade divina, l'essenza del Figlio è uguale all'essenza del Padre, eccetto che per la proprietà della generazione, che è solo dell'ipostasi del Padre, e quella dell'esser generato, che è propria di quella del Figlio. Tutto il peso del termine «ipostasi», nella teologia cristiana, viene segnatamente dalla funzione che il concetto triadico ha avuto per la sua articolazione logica. Ciò non significa affatto che questo sia un capitolo specifico della teologia, come si crede di solito, perché ciò che dice Gregorio è che in realtà i rapporti fra le ipostasi sono costitutivi di qualunque concetto.

D'altra parte è estremamente significativo ricordare qual è stata la genesi della concezione triadica cui ora ci stiamo riferendo, che è quella ortodossa, condivisa dalla Chiesa dopo il concilio di Nicea del 325, il primo di Costantinopoli del 381, ed il secondo di Costantinopoli del 553. Il simbolo, come viene precisato nel secondo di questi concili, riflette le concezioni elaborate prima di tutto da Basilio di Cesarea, dal fratello Gregorio e da Gregorio di Nazianzo. Solo la determinazione concettuale della differenza fra essenza e proprietà consente a Basilio, nel *Contra Eunomium* – testo che precede di molto quello omonimo di Gregorio, che qui stiamo seguendo – di precisare la differenza fra essenza ed ipostasi, differenza che veniva spesso ignorata nella teologia precedente, che interpretava il termine greco ὑπόστασις come *sub-stantia*, e quindi come un sinonimo di essenza. Questo dava spunto per un verso all'eresia modalista sabelliana, che non distingueva le tre ipostasi divine se non come modi di manifestarsi d'un unico Dio, dall'altro a quella ariana, che invece faceva del Figlio una creatura. Solo Basilio consentirà invece al cristianesimo di pensare un Dio uno nella sua essenza, che però si distingue triadicamente nelle proprietà del Padre del Figlio e dello Spirito¹⁰. Ciò significa che solo con Basilio il Padre cessa d'essere considerato identico a Dio nel suo complesso, per divenire una delle sue tre proprietà. E bisogna riconoscere del resto che l'articolazione effettiva di questa logica non si è ancora manifestata nella teologia cristiana successiva, se non nel platonismo rigoroso che va dallo Pseudo Dionigi, a Gregorio Palamas, alla teologia russa contemporanea.

Se accettiamo la prospettiva di Basilio e di Gregorio – e non si vede perché rifiutarla, visto che l'essenza è comunque un termine di valore generale, e quindi non solo teologico – bisogna sottolineare fortemente l'importanza del termine «ipostasi». Se teniamo conto della diffusissima incapacità patologica di considerare l'uno – il soggetto – nella molteplicità complessiva delle proprie ipostasi costitutive, cioè delle

sue proprietà, diviene evidente che il compito etico di ciascuno – e quindi *perciò* anche della psicanalisi – è di rendere giustizia a questa complessione ipostatica. Sottolineo di nuovo che l'etica della psicanalisi – e quindi la psicanalisi *tout court* – non è che una manifestazione d'un'esigenza etica generale. Dalla psicanalisi non si giungerà mai a porre sulle basi dovute nessun problema etico (e quindi neppure nessun problema psicanalitico), se la psicanalisi stessa non è stata *già* fondata eticamente in precedenza. Ed è appunto per questo che vi parlo dell'uno. È proprio perché vi parlo di psicanalisi che non vi parlo di psicanalisi. Ed è proprio perché parlo anche a partire dalla mia esperienza d'analista che tutto ciò che vi dico ha un rilievo analitico, o più precisamente clinico, proprio perché non riguarda solo la psicanalisi. Infatti proprio questa capacità di rendere giustizia alle nostre ipostasi decide del *κατακρίνειν*, vale a dire della giustizia degli atti che compiamo. E questo compito non si traduce affatto immediatamente, come ha sempre creduto la morale, nella rinuncia alla singolarità, intendendo questa rinuncia come riduzione al generale, quindi come evacuazione della singolarità, ma consiste invece nella radicalizzazione della singolarità di ciascuno, in quanto questa singolarità è costituita da una singola complessione di più ipostasi. Certo, queste ipostasi, se ne trascuriamo la funzione ipostatica, non sono che concetti, o essenze, o forme generali. Ma, se noi ci limitiamo a valutarle in questo modo, trascuriamo completamente la problematica etica, che non riusciamo più a saldare alle altre sfere del pensiero se non attraverso la forzatura della legge, la quale non porta mai all'etica, ma sempre e solo alla morale: vale a dire al moralismo e, in ultima istanza, alle forme più intollerabili di falsificazione autoritaria.

La morale cristiana non ha mai chiesto questo, anzi il cristianesimo è sorto proprio dall'esigenza di fondare l'atto nella sua giustizia, e non nel suo adeguamento ad una legge. Proprio su questo punto, come ho cercato di dimostrare nel Seminario che ho dedicato alla lettura della Lettera ai Romani di San Paolo¹¹, il cristianesimo si distingue dall'ebraismo. Il cristianesimo ha imposto, se mai, di prendersi cura degli altri, non perché saremmo «tutti uguali», ma solo perché siamo tutti, proprio in quanto singoli, e quindi assolutamente diversi gli dagli altri, «figli di Dio»: non solo in senso tropico, ma anche in senso proprio. La Chiesa è *propriamente* il corpo di Cristo, e non potrebbe esserlo se il Figlio non fosse continuamente presente, istante per istante, come Dio incarnato, in ogni atto compiuto anche prima ed anche dopo la sua vita storica. Queste molteplici presenze dell'incarnazione – che nulla tolgono all'unicità dell'incarnazione reale del *Logos* –, nella teologia cristiana si chiamano *figure*, e non dobbiamo dare a questo termine solo il valore d'un'approssimazione, perché il *Logos* incarnato stesso è l'immagine di Dio.

Questo, naturalmente, è un argomento rischioso, perché, quando lo si affronta, è facile scivolare nello gnosticismo. Ma la vera gnosi cristiana – il cristianesimo come dottrina mistica (vale a dire esoterica) – dipende proprio dalla capacità di ciascuno di rimanere *fedele* a questo compito. Questa *fedeltà* è, se volete, la vera *fede* cristiana. E proprio qui si comprende – visto che, per il cristianesimo, la nostra fedeltà non è che la risposta alla fedeltà di Dio – perché la comunità dei fedeli – vale a dire la Chiesa – sia propriamente, e non solo metaforicamente, il corpo di Cristo. Certo, lo è solo nell'attesa apocalittica, e questo spiega perfettamente perché questi argomenti siano stati solitamente evitati dai Padri, o assunti solo indirettamente, per allusione

più che per trattazione diffusa e manifesta. Ma oggi dove giungono i limiti della prudenza? Non è forse vero che, a forza d'essere prudente, il cristianesimo ha finito per diventare una forma vuota, che certo si può riempire in qualunque momento, ma che, alla lunga, finisce per darsi solo come un elenco di dogmi inarticolati e incomprensibili? Fino a che punto, quindi, devo essere prudente, quando vi parlo di questo, se voglio farvi intendere quello che vi dico?

Paradossalmente, questo è un problema molto simile a quello che si pone nella psicanalisi. Con questa differenza, tuttavia: che la posta in gioco nella psicanalisi è minima, al confronto di quella che è in gioco nell'etica in generale. Ma anche una posta minima può avere validità assoluta, se è in funzione di quella generale. Per questo tutto ciò che vi dico quest'anno, anche quando pare astrattissimo, ha un valore non solo *immediatamente clinico*, ma anche *immediatamente politico*.

E il problema politico essenziale si può formulare forse con questa domanda: si può trasmettere quello che è singolare? In altri termini, *si può insegnare a qualcuno a divenire se stesso?* Se la risposta a questa domanda è negativa, la psicanalisi non ha alcun fondamento etico, e diviene immediatamente una tecnica dell'illusione. Se invece ad essa daremo una risposta positiva, come faceva Platone, allora non solo è vero che la psicanalisi è fondata eticamente, ma è vero anche che lo scopo di ogni analisi è formativo, e solo per questo, e secondariamente, terapeutico. Io sono certo che le cose stanno in questo modo. Ma un conto è esserlo, un altro è dimostrarlo. Se così non fosse, nulla ci obbligherebbe ad insegnare, a scrivere, a pensare. Questo non toglie nessun rischio, ma giustifica la scelta di correrlo. Trasmettere ciò che è singolare, naturalmente, non significa affatto che io debba trasmettere a voi che ascoltate la mia singolarità. Significa invece che io debba, facendovi vedere come sono capace – se e finché lo sono – di divenire quello che sono, cioè di seguire il mio destino, di dare compimento alla promessa che sono perché m'è stata data, e questo con il solo scopo che anche voi possiate fare la stessa cosa con voi stessi: compito ch'è davvero da fare «tremar le vene e i polsi» di chiunque, ma senza il quale non avrebbe senso tentare di far nulla, se non di mangiare, di bere e di divertirsi, come ricorda San Paolo (1 Cor 15, 14).

22. Un errore comune

I nomi, dice Gregorio, indicano l'essenza senza determinarla. Quindi, se noi diciamo la parola «tavolo», essa ci *indica* l'essenza del tavolo, ma non la determina in niente. Invece le proprietà o singolarità, egli continua, sono «essenze parziali» o «ipostasi» (ma noi forse potremo dire più precisamente *concetti* parziali). Di conseguenza, dire «tre uomini» non è meno erroneo che dire «tre dei», quando si parla del Dio cristiano¹². In altri termini, per essere logicamente corretti, noi non possiamo dire che, uscendo di casa, abbiamo incontrato tre uomini, perché l'essenza indicata dalla parola «uomo» è solo una, come uno è il concetto significato da essa. Gli uomini, quindi, non sono tre, quanto alla parola che li designa, ma solo uno, perché una è l'essenza di uomo e il significato della parola «uomo». Quindi non esiste che *un* uomo, se ci riferiamo all'essenza o al concetto. Se abbiamo incontrato tre uomini, quindi, abbiamo incontrato piuttosto *tre ipostasi d'uomo*, vale a dire tre singolarità

nelle quali s'individua il concetto generale di uomo. Evidentemente, Gregorio di Nissa non aveva letto Frege, ma la sua affermazione è perfettamente in accordo con quanto abbiamo osservato a proposito dell'addizione, partendo da un suo passo: $1 + 1 + 1 = 1$, se ci riferiamo all'uno come concetto, mentre $1 + 1 + 1 = 3$, se ci riferiamo all'uno come ipostasi.

Naturalmente, da un punto di vista linguistico sarebbe molto complicato, ogni volta che dobbiamo nominare qualcosa, precisare che ci riferiamo ad un'ipostasi e non ad un concetto; per esempio dire: «Sono seduto ad un'ipostasi di tavolo», o «su un'ipostasi di sedia» ecc. Perciò Gregorio giustifica il nostro uso errato, dal momento che gli uomini sono molti e sono separati nelle loro operazioni¹³, e quindi in realtà noi non ci poniamo il problema logico di distinguere specificamente, attraverso l'uso del termine «ipostasi», la singolarità di uno dalla singolarità dell'altro. In effetti possiamo dire tranquillamente d'aver incontrato tre uomini, perché sappiamo bene che ciascuno di loro è differente dagli altri. Il problema si pone invece sul versante teologico, perché Dio è uno solo, ed è quindi distinto nelle sue tre ipostasi senza che queste siano distinte nel loro essere. Naturalmente, ciò non è meno vero per i tre uomini, che, in quanto uomini, sono altrettanto indistinti nel loro essere (vale a dire nella loro essenza) delle tre ipostasi omoessenziali divine, anche se sono distintissimi nella loro singolarità concreta, cioè in tutte le altre loro proprietà. Il vero motivo di quest'errore linguistico che noi commettiamo continuamente – del quale dobbiamo tenere conto, ma che non possiamo neppure smettere di commettere, almeno finché parliamo – è la necessaria generalizzazione linguistica, causata dal fatto che i significanti danno luogo a concetti e che questi concetti hanno comunque un valore generale, come del resto lo hanno i significanti che li significano. Dovremmo invece badare a non fare ciò che tutta la tradizione occidentale in definitiva ha sempre fatto, cioè credere che le generalità esistano effettivamente come esistono gli individui o le singolarità. In realtà non esistono che degli individui, perché persino una generalità, in quanto tale, non è altro che un individuo (è quello che dicevo prima a proposito delle essenze, delle idee e dei concetti). In definitiva *un concetto non è altro che l'effetto d'una traduzione in significanti d'un'essenza, ma l'essenza in quanto tale, cioè nel suo reale, resta assolutamente intraducibile quanto ciascun'altra singolarità*, e lo è tanto quella di Dio, quanto quella del tavolo o di qualunque altra cosa. Tuttavia è importante notare questa separazione così netta tra uso linguistico e uso logico dei termini, perché questa distinzione – che poi è caratteristica di tutta la tradizione neoplatonica – fa pensare immediatamente alla logica formale come si è venuta a sviluppare in tempi molto più vicini a noi, a partire da Leibniz, per finire a Frege ed a tutta la filosofia della matematica.

L'ipostasi, allora, dice Gregorio, è un'essenza o un concetto, con l'aggiunta d'una determinazione supplementare¹⁴. L'uso linguistico che trascura la designazione della singolarità è comunque fonte di errori nella scienza, perché, quando per esempio usiamo il termine «uomo», senza tenere conto della necessaria distorsione che l'uso d'una parola così comune ci induce a fare, a causa del suo significato generale, dimentichiamo che essa non è affatto relativa solo ad una generalità, ma anche e soprattutto a delle singolarità. Se volete un'illustrazione del peso d'un errore di questo genere sulla psicanalisi, per esempio, basta pensare a quando si parla dell'isteria o della nevrosi ossessiva, come se fossero degli oggetti esistenti in quanto tali, al di

fuori dei singoli individui che possono rientrare nella generalità concettuale che essi designano, e della quale essi partecipano singolarmente in modi diversissimi, ed anche in modi diversissimi a seconda del tempo e delle circostanze. Se lo dimentichiamo, viene a capovolgarsi la stessa prospettiva etica della pratica analitica, perché questa nostra dimenticanza della singolarità ci porta a vedere prima la generalità, e quindi a fare della singolarità – vale a dire dei soggetti in carne ed ossa che ci troviamo di fronte – dei semplici suoi casi particolari. In questo modo finiamo per non comportarci affatto meglio dei chirurghi che operano dei cuori o dei polmoni, invece che delle persone, con l'aggravante che noi non ci occupiamo né di cuori né di polmoni, ma proprio di persone.

Ora, l'ipostasi, dice Gregorio, visto che si configura a partire dall'aggregazione nel concetto d'una certa proprietà, è numerabile, e proprio per questo è corretto dire «tre ipostasi d'uomo» e non «tre uomini», mentre la natura nel suo complesso è una e indivisibile (ma «natura», qui, significa essenza, vale a dire «natura d'uomo»). E questo è estremamente importante per quanto riguarda il numero e la relazione che c'è fra i numeri (relazione da cui noi siamo partiti) ed il concetto d'ipostasi.

L'errore, per le cose che agiscono separatamente, come i tre uomini del nostro esempio, non è tanto grave, dice Gregorio¹⁵, anche se lo è molto nel caso della psicologia e in quello della psicanalisi, o più in generale in tutti quei campi in cui esso fa sparire l'oggetto di cui ci si occupa, vale a dire in tutte quelle scienze delle singolarità, che solitamente vengono chiamate «scienze umane».

Neppure il nome proprio «Dio», che pure è giustamente applicato all'essenza complessiva di Dio, ce ne dice nulla, perché i nomi «si applicano casualmente agli oggetti»¹⁶, in quanto ci basta indicare gli oggetti per non confonderli, anche se senza includerne l'essenza nella parola con cui li indichiamo (cosa che del resto sarebbe impossibile). Così, dire che Dio è incorruttibile significa dire che la sua essenza non subisce mutamenti. Questo però non basta a definirne la natura (mentre potremmo facilmente definire il concetto di Dio). Naturalmente il fatto di parlare di Dio fa vedere molto più facilmente e chiaramente delle cose che non si vedrebbero affatto se parlassimo solo di oggetti concreti, ed è per questo che in definitiva il concetto d'ipostasi viene sviluppato e utilizzato quasi soltanto nei testi di teologia cristiana, mentre non lo si trova quasi mai, all'infuori dei testi del tardo neoplatonismo (anche non cristiano).

23. Ritorno ai numeri

All'inizio di questo seminario, avevo detto che un numero è un concetto. Per esempio il numero 1 non è il segno che noi scriviamo per indicarlo, ma è il concetto di uno. A questo punto possiamo precisare ulteriormente quest'affermazione, perché in realtà, come ha visto Proclo nel suo commento al primo libro di Euclide, i numeri non sono solo dei concetti, cioè delle generalità, ma sono in definitiva anche delle ipostasi. Se $1 + 1 = 2$, è perché i due numeri 1 non vengono riferiti al concetto di 1, ma alle sue ipostasi, mentre, se ci riferiamo al concetto, dobbiamo sempre affermare che $1 + 1 = 1$. I numeri con cui operiamo, in realtà, sono sempre e solo ipostasi del concetto numerico di cui partecipano. Ma tutta l'aritmetica sarebbe

profondamente differente se noi operassimo con i concetti numerici, invece che con le loro ipostasi. Ad esempio, se col numero 2 indichiamo la coppia, invece che una sua singolare ipostasi, non possiamo più scrivere $2 + 2 = 4$, perché una coppia, sommata a quante altre coppie vogliamo, dà sempre una coppia, almeno finché continuiamo a raggruppare in questo modo gli oggetti che riuniamo. Del resto, in questo caso, non possiamo scrivere nemmeno $2 - 1 = 1$, perché da una coppia non possiamo affatto sottrarre un'unità, perché, se lo facciamo, annulliamo la coppia, azzerandola.

Se avessimo più tempo, oggi potremmo anche tentare di vedere di che cosa, in ultima istanza, sono ipostasi tutti i numeri (e non solo quelli naturali). Posso solo anticipare questo: che *tutti i numeri sono delle ipostasi dell'uno*. Questo è vero a partire dallo 0, per arrivare all'infinito, ai numeri irrazionali, ai numeri reali ed ai numeri cardinali. Ciascun numero è sempre *un* numero, e quindi è sempre *una* molteplicità.

Sulla matematica neoplatonica vi suggerisco di leggere un libro uscito di recente, che raccoglie tre testi di Giamblico sulla matematica (ma Giamblico ne ha scritti dodici)¹⁷. All'inizio del primo di questi tre testi, intitolato *Attorno alla scienza matematica comune*, Giamblico afferma che gli enti o i fattori matematici sono intermedi tra le essenze indivisibili (e per questo, come abbiamo visto da Gregorio di Nissa, inconoscibili) e gli enti corporei divisibili. In altri termini, i numeri starebbero a metà fra le essenze e gli oggetti. Sarebbero quindi una specie di *tertium non comparationis*, ma *functionis* – se possiamo inventare questo termine – che consentirebbe la tenuta del *kosmos*, dell'universo stesso, in quanto essi collegherebbero – stando, in definitiva, proprio a metà in termini ipostatici fra le generalità concettuali o ideali e le singolarità delle cose concrete – questi due versanti dell'essere, che altrimenti apparirebbero totalmente distinti ed inarticolabili. È importante tenere conto di questo, anche per comprendere la funzione centrale della matematica e della geometria nell'insegnamento dell'Accademia di Platone. Del resto, dire che sul versante delle cose il problema del numero si pone immediatamente e naturalmente avrebbe delle conseguenze abbastanza curiose, perché noi sappiamo che lo spazio matematico può essere diviso sino all'infinito (un metro può essere diviso in due, in quattro, in otto, sino all'infinito), e in questa operazione non riusciremmo mai a fermarci, mentre, se noi dobbiamo percorrere un metro con i nostri passi, questo avviene con estrema facilità. Esiste quindi una sorta di disparità tra la fisica per un verso e la matematica per un altro, e tuttavia questa disparità è enigmatica, perché in definitiva tutta la scienza contemporanea riposa sul fatto che la fisica funziona proprio in termini matematici. Questo è un vero paradosso. Del resto non è un caso che Platone, nel *Parmenide*, per considerare il problema dell'uno, sia partito proprio da Zenone d'Elea, che, come tutti ricordano, aveva tratto alcune conseguenze dalla disparità di comportamento tra lo spazio fisico e lo spazio geometrico o matematico.

Esiste quindi un'indivisibilità dello spazio per un verso, ed una sua divisibilità all'infinito per un altro. E per comprendere che cos'è questa indivisibilità non c'è bisogno di pensare alle essenze, perché moltissime cose sono in realtà indivisibili: se noi prendiamo una parola, non possiamo dividerla in due, perché, se lo facciamo, i due spezzoni che così otteniamo non significano più niente. E se prendiamo un tavolo, lo possiamo dividere in due, ma nessuna delle due metà è più utilizzabile

come lo era prima il tavolo assunto come uno. Tutto ciò che è, è in quanto uno. E tuttavia fisicamente persino l'atomo è divisibile. Noi sappiamo però che la materia non è affatto divisibile all'infinito come lo spazio geometrico, tanto che, da qualche parte, sembra che ci si debba pur sempre fermare nella sua divisione. Tuttavia il problema dell'infinito si pone essenzialmente con la matematica. Questo comincia molto presto, con il teorema di Pitagora. Che non esista un minimo matematico è un dato di fatto curioso, che però riproduce immediatamente la constatazione opposta, in base alla quale possiamo dire tranquillamente che in matematica non esiste neppure un massimo, perché la serie dei numeri naturali è infinita. La serie dei numeri naturali è infinita quanto lo è la possibilità di divisione di qualunque numero. Com'è abbastanza noto, Giordano Bruno non credeva in quest'impossibilità di giungere ad un minimo matematico, per cui, sfruttando l'invenzione d'un certo Mordente, aveva cercato di dimostrare che esiste un minimo matematico. E tuttavia il problema d'un minimo gli si poneva in quanto considerava la matematica soprattutto dal punto di vista metafisico ed etico. Fondare la matematica come etica pone immediatamente il problema formulato nei paradossi di Zenone, che in definitiva derivano proprio dall'uso matematico dell'infinito, nonostante il quale noi sappiamo benissimo che Achille può raggiungere la tartaruga molto velocemente, anche se essa è partita molto prima di lui.

Per Giamblico, i numeri collegano la sfera delle idee con quella corporea. Essi sono l'anello di collegamento fra l'assoluto per un verso e la concretezza delle cose dall'altro. E l'assoluto che cos'è, comunque lo vogliamo chiamare, se non un nome di Dio? Quando si tratta di matematica, non possiamo affatto scartare questa prospettiva, come abbiamo visto fra l'altro citando *La luna nel pozzo cosmico* di Barrow, libro che, pur essendo stato scritto l'altro ieri, va a parare in una vera e propria ripresa del platonismo.

Ma noi che sappiamo dei corpi? Altrettanto poco che delle essenze e dell'assoluto. Non sappiamo minimamente per quale motivo la materia ed i corpi che stanno attorno a noi, e che siamo noi stessi, obbediscano ad una matematica di cui, almeno in apparenza, non fanno niente.

Sta di fatto che i numeri sono ipostasi, perché fanno stare le idee dentro le cose. E questo mi pare incontrovertibile. Se così non fosse, non potremmo misurare niente.

Ora, l'infinito che natura ha? Cercheremo di chiedercelo la volta prossima. Quel che è certo è che esso è uno, come Platone aveva perfettamente intuito (e per questo diceva che l'uno è superiore all'essere), e come Cantor ha dimostrato una volta per tutte. Infatti l'infinito rientra nell'uno attraverso la logica del transfinito.

ADONE BRANDALISE. Nella trama del tuo discorso, m'interessa essenzialmente una connessione che è fortissima, e che mi sembra tutta orientata verso la soluzione d'un problema che ci sta a cuore da molto tempo: quello della determinazione dello stile dell'etico. Proprio per questo, però, parto – al fine di venire ad alcuni luoghi che mi sembra vadano in qualche modo suscitati anche nel riferimento testuale da cui tu li rilevavi – da uno spunto che deriva dal giro di considerazioni sul fondamento etico della psicanalisi. Resta da chiedersi – e quanto segue in qualche modo illustra questo interrogativo – se a servire l'intenzione che promuove l'uso di questa

allocuzione non stia un procedere che in qualche modo logora, e positivamente, la nozione stessa di fondazione; se cioè la fondazione etica della psicanalisi non debba comunque necessariamente maturare attraverso la decostruzione, e in prospettiva il dissolvimento, della nozione stessa di fondamento; perché in realtà quest'ultima tende a presupporre una profondità, e quindi anche a produrla.

Ora, la profondità si lega necessariamente a una rappresentazione del profondo che, trasferita sul piano temporale, si configura come la forza strutturante, e perciò fondante, del passato inteso come incompiutamente già avvenuto. In altri termini, ipostaticamente – ma nel senso proprio d'un «passar sotto» che per altro caratterizza, in parte, la nozione di soggetto, e la sua relazione con una figura molto ipostatica come quella dell'*hypokheimenon* –, noi collochiamo la prospettiva di ciò che fonda a partire da ciò che c'è già, mentre l'essenza del procedere etico sta essenzialmente nel non far dipendere da ciò che si presuppone pre-esserci la colpa del proprio operare, quindi, in altri termini, nel praticare rigorosamente l'irrealtà del presunto passato. Questo ha indubbiamente una relazione strettissima con il modo in cui, nell'operare analitico, ad esempio, si situa la nozione d'inconscio. Se vogliamo, è un merito lacaniano quello d'averlo formulato con rigore. Probabilmente, quanto più si riconosce il registro etico, tanto meno quell'esigenza di rigore che parla in noi per tradizione nella nozione di fondamento può essere soddisfatta dalla stessa nozione di fondamento, e tanto meno la rigorizzazione del procedere analitico prende la forma della fondazione.

Sotto questo profilo, se noi pensiamo a un luogo di definizione per eccellenza d'un pensiero come pensiero dell'etica, come l'*Etica nicomachea* aristotelica, vediamo che la caratteristica prima di questo pensiero sta nel suo essere infondato. La caratteristica prima dell'etica, in Aristotele, sta nel non avere fondamento, proprio perché le forme del suo rigore dovranno determinarsi a partire dalla labilità del presente in cui si forma l'operare. Se questo è vero, si comprendono, secondo me, due cose: la prima è quanto discende da quella sorta d'epigrafe che tu hai in qualche modo fatto precedere, secondo me molto felicemente, a questa tua esposizione, perché ha un'ottima funzione di guida (solo che la funzione di guida è attiva nel momento in cui si comprende la dinamica interna alla citazione stessa), relativa al fatto che Lacan sostanzialmente attribuisce alla nozione di creazione un connotato ateo, ed all'evoluzione un connotato religioso. Probabilmente un ecclesiastico cattolico al mio posto si dichiarerebbe immediatamente d'accordo, con una correzione, in cui c'è una parte di vero e una d'ipocrisia, secondo la quale la creazione starebbe dalla parte dell'ateo solo nel momento in cui l'ateo si contrapponesse al sacrale. Avremmo allora di nuovo l'evoluzione come dipendenza da un retroterra pagano e sacrale, mentre la creazione sarebbe invece relativa alla vera religione.

Ora non m'interessa, in realtà, riprendere la posizione del prete intelligente e colto, ma m'interessa notare che concepire l'essenza del religioso come ateismo è la prestazione fondamentale del cristianesimo. La funzione storica del cristianesimo, rispetto alla religione, è quella di concepire come centrale il simbolo dell'ateismo, e la vicenda storica del cristianesimo è essenzialmente quella della consumazione dell'ateismo come simbolo religioso. In questo senso però subito qualcuno potrebbe notare che sostenere che il creazionismo in realtà è ateismo altro non è che sostenere che il creazionismo e l'ateismo sono la vera religione, perché l'uno e l'altro non

concepiscono Dio come un che di antecedente, di oggettivabile e di ridicibile ad ente, e quindi, liberandolo dal suo essere soggetto alla nostra concezione come un che di dato, di oggettivabile e di già avvenuto, lo sottraggono alla blasfemia che è implicita in questa stessa concezione. Come ha scritto quancuno, «solo i miscredenti lodano Dio attraverso il creato, perché i veri credenti lo lodano attraverso il suo creare». Questo vale per Dio e vale, quindi, anche là dove si dica che ogni vera religione consiste nel superamento d'un rapporto catafatico con Dio, in cui Dio viene fatto esistere indipendentemente da noi, e quindi solo dipendentemente da noi. In questo senso il creazionismo è consapevolezza del presente eterno della creazione, e del rischio costante della creazione, nella quale Dio è contemporaneamente il creatore e colui che è creatore solo perché è in relazione con noi, se vogliamo usare questa formula cara a Proclo, ma in realtà espressa con maggiore chiarezza dalla tradizione israelita: l'assoluto è assoluto solo perché esiste in *absolvens*. Cioè, Dio è assoluto solo perché noi lo assolviamo dalla sua assolutezza.

Allora, in questo senso, è possibile ripensare, attraverso Proclo, in questa prospettiva, l'elemento platonico, che tu in qualche modo hai ritrovato anche in Gregorio di Nissa, perché allora l'uno diviene il principio d'unificazione, non nel senso del riconducimento a uno, ma nel senso di quell'evento in cui si fa uno di ognuno, in cui ognuno è uno. Quindi l'uno fa di tutto uno, ma, facendo di tutto uno, costituisce l'infungibilità d'ogni unità. Ognuno è un intero, ed è solo lui. Ora, tutta una tradizione filosofica catafatico-occidentale accoglie questo principio, riducendo ogni singolo ad una declinazione particolare più radicale, che resterebbe l'elemento comune. L'essenza religiosa – e in questo senso etica – sarebbe essenzialmente nel togliere la presunzione di questo radicale comune che riduce l'uno, nella sua singolarità, a declinazione particolare d'un elemento ipostatico presente in tutti. Questo elemento comune sarebbe quell'elemento già definito – e in questo senso passato –, di cui il nostro presente rappresenta soltanto un'appendice in larga parte dipendente. Questo è, ad esempio, quanto non verrebbe tutto sommato colto proprio dalla dottissima scuola di Tubinga – in Italia da Reale –, ma essenzialmente perché essa non intende come lo stesso platonismo non sia – come si tende a pensare modernamente – un sistema filosofico che descriva una realtà, ma una forma di pratica del pensiero in cui tutti i simboli che vengono usati – uso in modo provocatorio questa nozione – non lo sono per descrivere un ipotetico qualcosa che stia fuori, e che debba essere rappresentato nell'organizzazione del pensiero, ma lo sono in quanto modi attraverso cui il pensiero partecipa al prodursi della realtà di ciò di cui parla. Ma questo comporta una diversa collocazione del pensare dal punto di vista dell'etico, perché è diverso che io stia descrivendo come stanno le cose, o che io sappia e risponda con l'organizzazione del mio pensiero al fatto che io sto partecipando a come le cose si producono. È una cosa molto diversa. Solo che in questo caso si richiede una misura di rigore che non può legarsi all'ipotesi d'un fondamento inteso come un gancio fissato nel nostro passato, da cui far dipendere la sicurezza della nostra corda. Per questo dicevo che il problema forse è di riuscire a trovare il rapporto tra il fantasma del fondamento – e uso provocatoriamente questo termine – e ciò che noi vogliamo fare nel momento in cui diciamo: «Fondare eticamente».

ETTORE PERRELLA. Sono assolutamente d'accordo con tutto questo. Tuttavia parlare del fondamento e limitarsi a dire che esso è un fantasma – come non era certamente nel caso di ciò che diceva Brandalise – non è assolutamente la stessa cosa. In realtà, quando parlo del fondamento, ne parlo prima di tutto in termini mitici. Non c'è nessun altro modo di parlare di questo gancio che non sta appeso da nessuna parte. Inoltre, alla fin fine, questo fondamento è addirittura quel sovraessenziale che poi in definitiva è del tutto irrepresentabile. Si tratta quindi d'una mera supposizione di fondamento. Ma, così inteso, il fondamento sfonda ogni costruzione filosofica che intenda il platonismo alla maniera della Scuola di Tubinga. Dico questo, però, senza nulla togliere al fatto che in questa Scuola, nonostante la sua interpretazione tipicamente universitaria ed accademica di Platone, sono stati colti molti aspetti del platonismo che erano stati del tutto trascurati altrove. Quindi credo che questa interpretazione abbia un'importanza essenziale per leggere Platone. Allora, parlare del fondamento etico non significa dire che la psicanalisi deve stare poggiata su un altro campo; significa invece dire che il pensiero di chi si occupa di psicanalisi – cioè di chi vi agisce in prima persona – dev'essere aperto alla problematica del fondamento, non nel senso di trovare il fondamento per sedercisi (cosa che poi si fa di continuo anche quando non si pensa neppure al fondamento), ma proprio per entrare nella ricostituzione temporale dell'aspetto «creativo» che stava alla base del pensiero di Platone. In altri termini, pensare, parlare ed operare in definitiva comportano che si crei qualcosa, anche quando la creazione di cui si tratta è un *lasciar essere* l'altro. Lo psicanalista non crea proprio niente, in apparenza, però fa in modo che qualcun altro, nella migliore delle ipotesi, possa creare qualcosa, vale a dire *iniziare a crearsi*.

In definitiva, che Dio un giorno abbia creato il cielo e la terra è una cosa che funziona benissimo nel mito, ma che risulta del tutto impensabile nella logica, non fosse che per il fatto che non possiamo riuscire a situare questo giorno da nessuna parte, perché dovrebbe stare fuori dalla linea ordinata dei giorni in cui noi ci troviamo ad operare.

ROBERTO MELCHIORI. Questo vale, in un certo senso, anche per la nostra nascita.

ETTORE PERRELLA. Certamente. Quando siamo cominciati, noi? Non è semplice dirlo. In realtà noi cominciamo ogni momento che ci chiediamo quando siamo cominciati. In altri termini, è nell'atto presente che si costituisce il passato, a seconda di quello che ci attendiamo dall'avvenire. Questo schema a tre è assolutamente essenziale nella costituzione del tempo. Perciò dicevo che un fondamento etico è necessario anche alla metafisica, con un'affermazione che sembrerebbe contraddire la certezza metafisica che invece sia l'etica stessa a doversi fondare in modo metafisico. Ma le due affermazioni non si escludono, perché lo stesso pensiero metafisico ha in realtà un peso etico, in quanto costituisce una dimensione essenziale dell'atto, cioè una dimensione grazie alla quale un atto è effettivamente tale, e non una finzione.

Note

1. II, 52, 232.
2. Adelphi, Milano 1994.
3. II, 56, 246.
4. II, 64, 288.
5. II, 67, 296.
6. II, 67, 298.
7. II, 68, 302-4
8. Su questo punto, rimando al mio commento alla Lettera ai Romani, pubblicato in questa stessa collana.
9. III, 14, 75.
10. Un'esposizione chiara e molto ben articolata delle vicende della formazione del dogma trinitario si può trovare ora in B. Sesboüé (a cura di), *Storia dei dogmi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996. La lettura di questo volume, dal nostro punto di vista, è estremamente istruttiva.
11. Ora pubblicato nell'ed. cit. della Lettera ai Romani.
12. *Ad Graecos*, 5. Questo testo di Gregorio, e quelli successivamente citati, si possono leggere in trad. italiana in Gregorio di Nissa, *Opere*, UTET, Torino 1992, pp. 487-538.
13. *Ad Ablabium*, 4.
14. *Ad Graecos*, 9.
15. *Ad Ablabium*, 5.
16. *Ad Ablabium*, 8.
17. Giamblico, *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995, p. 69-7.

V. Il paradiso di Cantor

24. Lo zero

Per considerare che rapporto c'è fra l'uno e l'infinito, è necessario accennare alle teorie di Cantor. Come esergo, potremmo citare questa frase del matematico Hilbert: «Nessuno riuscirà mai a cacciarci dal paradiso che Cantor ha creato per noi». Questo paradiso riguarda la teoria degli insiemi.

Come sappiamo, che lo zero sia un numero è stato constatato in tempi non molto antichi. Pare che i primi ad indicare con un segno lo zero siano stati i Babilonesi, fra il 300 e il 200 a. C. Tuttavia questo segno, allora, non indicava ancora un numero, perché non si trova nessun documento in cui lo zero sia il risultato d'una sottrazione (per esempio $10 - 10 = 0$). Esso è invece solo un segno indicante l'assenza d'una certa quantità di qualcosa. Quindi il concetto numerico di zero ottiene effettivamente il suo statuto di numero soltanto in India, dove viene chiamato *sunya*. Dall'India, poi, esso passa in Arabia, dove viene chiamato *as-sifr*. Entrambi questi termini significano «vuoto». Poi il termine arabo *as-sifr* nel latino medioevale diventa *zefirum* o *cefirum*, termine da cui viene poi il nostro «zero». Per avere lo zero, nella matematica occidentale, bisogna aspettare nientemeno che Gerberto d'Aurillac, il vescovo di Reims, il quale aveva studiato in Spagna – e quindi conosceva l'arabo –, che fu maestro di Ottone III e diventò Papa con il nome di Silvestro II. Siamo attorno all'anno 1000 o poco prima.

Il fatto che i greci non conoscessero il valore numerico dello zero non significa però che ne ignorassero la natura, anche se non lo computavano come numero. Per esempio Giamblico, nel capitolo quinto dell'*Introduzione all'aritmetica di Nicomaco*, dice che il matematico Nicomaco faceva rientrare nelle grandezze finite quelle infinite (ἐν πεπερασμένοις τε ἄπειρα):

Ciò che è continuo e unificato si può chiamare «grandezza», ciò che è giustapposto e discreto invece «quantità numerica» [...]. Ma ciò che è unificato può essere del tutto diviso all'infinito; la quantità numerica invece, secondo un rapporto inverso, può essere aumentata all'infinito, pur essendo in verità ambedue infiniti per natura¹.

Il continuo e unificato è per esempio un certo segmento, che può essere diviso all'infinito, mentre la serie dei numeri può essere aumentata all'infinito, pur non corrispondendo, per esempio geometricamente, ad un continuo, perché fra un numero e l'altro vi è comunque una discontinuità. È significativo tuttavia che Nicomaco

Note

1. II, 52, 232.
2. Adelphi, Milano 1994.
3. II, 56, 246.
4. II, 64, 288.
5. II, 67, 296.
6. II, 67, 298.
7. II, 68, 302-4
8. Su questo punto, rimando al mio commento alla Lettera ai Romani, pubblicato in questa stessa collana.
9. III, 14, 75.
10. Un'esposizione chiara e molto ben articolata delle vicende della formazione del dogma trinitario si può trovare ora in B. Sesboué (a cura di), *Storia dei dogmi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996. La lettura di questo volume, dal nostro punto di vista, è estremamente istruttiva.
11. Ora pubblicato nell'ed. cit. della Lettera ai Romani.
12. *Ad Graecos*, 5. Questo testo di Gregorio, e quelli successivamente citati, si possono leggere in trad. italiana in Gregorio di Nissa, *Opere*, UTET, Torino 1992, pp. 487-538.
13. *Ad Ablabium*, 4.
14. *Ad Graecos*, 9.
15. *Ad Ablabium*, 5.
16. *Ad Ablabium*, 8.
17. Giamblico, *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995, p. 69-7.

V. Il paradiso di Cantor

24. *Lo zero*

Per considerare che rapporto c'è fra l'uno e l'infinito, è necessario accennare alle teorie di Cantor. Come esergo, potremmo citare questa frase del matematico Hilbert: «Nessuno riuscirà mai a cacciarci dal paradiso che Cantor ha creato per noi». Questo paradiso riguarda la teoria degli insiemi.

Come sappiamo, che lo zero sia un numero è stato constatato in tempi non molto antichi. Pare che i primi ad indicare con un segno lo zero siano stati i Babilonesi, fra il 300 e il 200 a. C. Tuttavia questo segno, allora, non indicava ancora un numero, perché non si trova nessun documento in cui lo zero sia il risultato d'una sottrazione (per esempio $10 - 10 = 0$). Esso è invece solo un segno indicante l'assenza d'una certa quantità di qualcosa. Quindi il concetto numerico di zero ottiene effettivamente il suo statuto di numero soltanto in India, dove viene chiamato *sunya*. Dall'India, poi, esso passa in Arabia, dove viene chiamato *as-sifr*. Entrambi questi termini significano «vuoto». Poi il termine arabo *as-sifr* nel latino medioevale diventa *zefirum* o *cefirum*, termine da cui viene poi il nostro «zero». Per avere lo zero, nella matematica occidentale, bisogna aspettare nientemeno che Gerberto d'Aurillac, il vescovo di Reims, il quale aveva studiato in Spagna – e quindi conosceva l'arabo –, che fu maestro di Ottone III e diventò Papa con il nome di Silvestro II. Siamo attorno all'anno 1000 o poco prima.

Il fatto che i greci non conoscessero il valore numerico dello zero non significa però che ne ignorassero la natura, anche se non lo computavano come numero. Per esempio Giamblico, nel capitolo quinto dell'*Introduzione all'aritmetica di Nicomaco*, dice che il matematico Nicomaco faceva rientrare nelle grandezze finite quelle infinite (ἐν πεπερασμένοις τε ἄπειρα):

Ciò che è continuo e unificato si può chiamare «grandezza», ciò che è giustapposto e discreto invece «quantità numerica» [...]. Ma ciò che è unificato può essere del tutto diviso all'infinito; la quantità numerica invece, secondo un rapporto inverso, può essere aumentata all'infinito, pur essendo in verità ambedue infiniti per natura¹.

Il continuo e unificato è per esempio un certo segmento, che può essere diviso all'infinito, mentre la serie dei numeri può essere aumentata all'infinito, pur non corrispondendo, per esempio geometricamente, ad un continuo, perché fra un numero e l'altro vi è comunque una discontinuità. È significativo tuttavia che Nicomaco

mettesse in relazione il continuo con la serie numerica, dicendo che, in realtà, sono infiniti sia il primo sia la seconda, e che quindi si possono mettere in corrispondenza biunivoca i punti d'un certo segmento con gli infiniti numeri naturali; anzi proprio per questo il finito (il segmento) contiene l'infinito (la serie dei numeri naturali). Lo ricordo per dimostrare come il terreno su cui interverrà Cantor, nel secolo scorso, è in realtà molto antico. Inoltre tutto questo ha qualche rapporto con lo zero, perché per i Greci l'1 indica la più piccola quantità, e perciò è rappresentabile geometricamente con un punto. Quindi l'1 è anche il numero più piccolo, non essendoci lo 0. Ma il fatto che l'1 indichi la più piccola quantità non significa che non esista almeno il concetto dello 0 (anche se non è utilizzato in senso matematico). Per esempio, dice Giamblico, «la necessità di dividere all'infinito il continuo [è] per via del corrispondente aumento all'infinito del discreto». Quindi il continuo e il discreto si possono già scambiare i ruoli. Inoltre, tra i numeri naturali e le frazioni esiste una corrispondenza biunivoca, sicché, dice Giamblico, «il rapporto rimane assolutamente lo stesso e, nei singoli numeri, tutto ciò che proviene dal tutto si troverà in proporzione anche in tutte le parti corrispondenti»². Esiste quindi *un tutto* dei numeri, anche se il numero dei numeri – sia di quelli naturali (la cui serie è infinita), sia delle frazioni (che però sono tutte incluse fra lo 0 e l'1) – è infinito. Ed è proprio qui che interviene lo 0, anche se Giamblico, naturalmente, non lo chiama così, ma lo chiama τὸ οὐδέν, «il nessuno», al neutro. Infatti, se è vero che la somma del numero precedente e del numero successivo ad un dato numero, divisa per due, è uguale al numero intermedio (per esempio $5 + 7 = 12$; ma $12 : 2 = 6$) – questo è vero anche per il numero 1; infatti $0 + 2 = 2$; ma $2 : 2 = 1$; quindi l'1 è intermedio fra «il nessuno» e il due, come dice Giamblico. Ciò significa che in realtà il concetto dello 0, anche se non è segnalato nella scrittura numerica, è già perfettamente articolato, tra il III ed il IV Secolo d. C., in Grecia. E d'altra parte Platone stesso riconosceva anche al non essente una certa natura di essere.

Naturalmente, però, non è lo stesso essere come non essente ed essere come essente; non è lo stesso dire che in questa stanza ci sono cinquanta sedie e dire che ci sono zero elefanti. Tuttavia, quando dico che ci sono zero elefanti, gli elefanti, che non ci sono, sono tuttavia nominati, e quindi in qualche modo sono in questa stanza. Se volete, è la battuta sugli elefanti che faceva Lacan nel Seminario I. Ma gli elefanti che, in quanto sono nominati, seppure come zero elefanti, ci sono, ci sono solo come effetto della significazione che abbiamo utilizzato per nominarli. Allora dobbiamo anche immediatamente dedurre che anche le sedie, che in questa stanza ci sono, quando sono nominate attraverso la significazione della parola che le indica, sono altrettanto non essenti degli elefanti che non ci sono. Ed è proprio per questo che il significante uccide ciò che nomina. Ma così tutta la differenza tra le sedie che ci sono e gli elefanti che non ci sono consiste in realtà solo nel fatto che sulle sedie che ci sono noi ci possiamo sedere, mentre non possiamo montare in groppa agli elefanti che non ci sono. Se tuttavia il significante, in quanto significa, non contiene mai ciò che significa, se quindi il referente non fa mai parte né del significante né dal suo significato, e quindi non fa mai parte della significazione, si pone immediatamente il problema di capire come accada che alcuni eventi possano essere calcolati matematicamente, e quindi come mai un certo calcolo numerico possa consentire, per esempio, di spedire un missile sulla Luna. E questo problema, che sicuramente

è cruciale nella scienza – per lo meno per una teoria della scienza –, non è meno cruciale per la psicanalisi, non fosse che per la questione del significato che dobbiamo dare ai matemi che utilizziamo. Il fatto è che, se noi camminiamo effettivamente, o ci sediamo effettivamente su delle sedie, ciò avviene per via del continuo, e non per via della sua divisibilità all'infinito, grazie alla quale, invece, dovremmo giungere alla conclusione di Zenone, secondo la quale la famosa tartaruga non verrà mai raggiunta da Achille, perché, se noi calcoliamo il continuo come discreto, e quindi lo numeriamo, giungiamo immediatamente alla conclusione parmenidea dell'essere eternamente immobile ed immutabile, che sembra cancellare qualunque forma d'individuazione. Dicendo questo, vedete che ci troviamo immediatamente nell'ambito del *Parmenide* di Platone, che non a caso mette in scena il dialogo, molto probabilmente immaginario, di Socrate con Zenone e Parmenide.

Ora, il problema di come accada che noi camminiamo effettivamente, anche se tutti i punti del continuo possono essere messi in relazione con la serie infinita dei numeri naturali, è proprio quello che ha spiegato Cantor un secolo fa.

25. Cantor e l'infinito

Già Galileo Galilei si era accorto, nei suoi *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, un testo del 1638, del fatto che le serie infinite dei numeri naturali portano ad alcuni paradossi, per esempio questo: se noi prendiamo la serie dei numeri naturali, possiamo stabilire una corrispondenza biunivoca fra ciascuno di questi numeri e il suo quadrato, per esempio 1 con 1, 2 con 4, 3 con 9, 4 con 16 e così via. È evidente che questa corrispondenza è biunivoca, e che continuerà ad esserlo all'infinito. Avremo dunque due serie di numeri, entrambe infinite, delle quali però la prima sicuramente è maggiore della seconda, perché non tutti i numeri naturali sono quadrati d'un altro numero (per esempio 3, 5, 7 ecc. non sono quadrati). Quindi la prima serie di numeri è più lunga, in quanto contiene più numeri, della seconda, benché ci sia una corrispondenza biunivoca fra entrambe, e benché entrambe siano infinite. Galileo ne concludeva questo:

Io non veggio che ad altra decisione si possa venire, che a dire, infiniti essere tutti i numeri, infiniti i quadrati, infinite le loro radici, né la moltitudine de' quadrati esser minore di quella di tutti i numeri, né questa maggior di quella, ed in ultima conclusione, gli attributi di eguale, maggiore e minore non aver luogo ne gl'infiniti, ma solo nelle quantità terminate³.

Quindi Galileo giungeva a negare il valore dei concetti di eguale, maggiore e minore, quando si tratta di quantità infinite.

Cantor prese atto di questa contraddizione irrisolvibile ma, invece di limitarsi a dire che le regole della matematica non valgono quando i numeri sono infiniti, capovolse il discorso, e in questo modo compì uno stravolgimento completo di tutti i concetti di fondo della matematica, tant'è vero che non tutti i matematici accettarono subito le sue concezioni, perché la matematica, a quel tempo, accettava ancora l'impostazione aristotelica secondo cui l'infinito può essere solo potenziale, mentre, in realtà, esisterebbero solo dei numeri, non importa quanto grandi, ma comunque corrispondenti a quantità finite. Cantor, dicevo, capovolge questo discorso, e dice

che, se è vero che un insieme infinito può essere messo in corrispondenza biunivoca con una parte di se stesso – come nell'esempio galileiano della serie dei numeri naturali e della serie dei loro quadrati –, ciò significa che gl'infiniti sono numeri che obbediscono ad una logica loro propria, che non è la stessa alla quale obbediscono i numeri finiti. In questo modo la contraddizione segnalata da Galilei non scaturisce dai numeri infiniti, ma dal fatto di voler applicare ad essi le stesse regole matematiche che valgono per quelli finiti. Si trattava quindi d'una falsa contraddizione.

Per elaborare una matematica dei numeri infiniti, bisognava quindi considerarli come insiemi. D'altra parte tutti i numeri, anche quelli finiti, sono insiemi: il cinque è l'insieme, come dice Russell seguendo Frege, di tutti gl'insiemi che hanno in comune il fatto d'averne cinque membri. Un insieme, per Cantor, è «qualunque collezione, in un tutto, di determinati e ben distinti oggetti dati alla nostra intuizione o al nostro pensiero»⁴. L'importante, per costituire un insieme, è che i suoi elementi siano ben distinti, e quindi numerabili senza ripetizioni (cioè che intervengano, all'interno dell'insieme, una sola volta), e non che il loro numero cardinale sia finito. Posta questa definizione dell'insieme, nulla impedisce di dire che l'infinito numero della serie dei numeri naturali costituisca un solo insieme. Vedete quindi come l'infinito rientra già in qualche modo nell'uno. Due insiemi infiniti, dice Cantor, sono equivalenti o equipotenti se possono essere messi in corrispondenza biunivoca tra loro. Per esempio, i numeri naturali e i loro quadrati hanno la stessa cardinalità, anche se, nel primo insieme, ci sono dei numeri che non ci sono nel secondo. Quindi, dal punto di vista della cardinalità, il primo insieme è del tutto equipotente o equivalente al secondo, mentre il primo contiene più elementi del secondo. Dovremmo dire dunque che il primo infinito è maggiore del secondo, ma il termine «maggiore», in questo caso, come segnala Galilei, non può venire usato, perché noi possiamo considerare un insieme infinito soltanto dal punto di vista della cardinalità, e non dal punto di vista della numerabilità dei suoi elementi. Se ne deduce che, se abbiamo una serie infinita di numeri naturali, per esempio tutti i numeri pari, possiamo aggiungere ad essa una seconda serie di numeri, che comprenda la prima più uno o un maggior numero di termini, e vedere così che i due insiemi saranno equipotenti, pur essendo uno «maggiore» dell'altro dal punto di vista della loro numerabilità. È come dire che, prendendo l'infinita serie di numeri pari e l'infinita serie dei numeri dispari, e sommando queste due infinite serie, ne risulta una terza, che è altrettanto infinita delle prime due, ma che contiene un numero doppio di elementi rispetto ad esse, pur avendo in realtà la stessa identica loro cardinalità.

Da questo si deduce quindi che, se noi indichiamo con \aleph_0 il numero infinito dei numeri naturali, e sommiamo un uno a questo infinito, il risultato sarà ancora uguale al numero di partenza: $\aleph_0 + 1 = \aleph_0$. Questa è la prima delle formule introdotta da Cantor. Essa, come si vede chiaramente, non corrisponde all'aritmetica, dove $1 + 1 = 2$. Del resto, allo stesso modo, dobbiamo dire che questa formula è vera per quanto grande sia il numero che si somma ad \aleph_0 . Infatti possiamo scrivere anche: $\aleph_0 + r = \aleph_0$; e nulla impedisce che il numero r sia \aleph_0 : $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$, come abbiamo già visto con l'esempio dei numeri pari e dei numeri dispari. E qui ci troviamo in una situazione sicuramente abbastanza bizzarra, dal punto di vista dell'aritmetica, ma che è perfettamente logica da un altro.

Come illustrazione di tutto questo, possiamo considerare una storiella inventata da Hilbert per illustrare questo risultato della logica di Cantor. Immaginiamo un albergo con un numero finito di camere, e supponiamo che tutte le camere siano occupate. Arriva un nuovo cliente e chiede una stanza. «Mi dispiace», dice il proprietario, «ma tutte le camere sono occupate». Quindi il cliente deve andarsene via, come risulta a noi quando cerchiamo una camera in un albergo completo. Immaginiamo invece un albergo con un numero infinito di stanze, e supponiamo che siano tutte occupate. Anche in questo albergo arriva un cliente che ne chiede una. «Subito», esclama il proprietario, e sposta la persona che occupa la camera 1 nella camera 2, l'occupante della camera 2 nella camera 3, l'occupante della 3 nella 4 e così via. Il nuovo cliente riceve la camera 1, liberatasi in seguito a questi spostamenti.

Ma non basta. Immaginiamo ora un albergo con un numero infinito di camere tutte occupate e un numero infinito di nuovi clienti che chiedono delle stanze. «Certo, Signori», risponde il proprietario, «attendete soltanto un minuto». Sposta l'occupante della camera 1 nella camera 2, l'occupante della camera 2 nella camera 4, l'occupante della 3 nella 6 e così via. Così si liberano tutte le camere di numero dispari, e gl'infiniti nuovi clienti possono essere sistemati senza difficoltà nell'albergo.

Ora, tutto ciò è molto strano, e in qualche modo inquietante, perché ci fa perdere il senso della concretezza, in quanto noi, con gl'infiniti numeri finiti, sin dalle scuole elementari, facciamo dei calcoli su delle cose finite. E tuttavia non basta ancora, perché veniamo a sapere che $\aleph_0^2 = \aleph_0$, e che anche $\aleph_0^3 = \aleph_0 = \aleph_0^r$. Questo può essere dimostrato mettendo in corrispondenza biunivoca i numeri naturali con le frazioni, purché queste ultime vengano ordinate nel modo giusto. Scriviamo su una prima riga tutte le frazioni con numeratore 1, su una seconda riga tutte quelle con numeratore 2, su una terza quelle con numeratore 3 ecc. In questo modo, continuando all'infinito, scriveremo tutte quante le frazioni, perché scriveremo un numero infinito di righe contenenti infinite frazioni.

1/1	2/1	3/1	...
1/2	2/2	3/2	...
1/3	2/3	3/3	...
...			

Possiamo ora numerare queste frazioni, anche se sono infinite, con il così detto metodo diagonale, passando da 1/1 sulla prima riga a 2/1, sempre sulla prima, a 1/2 nella seconda, a 1/3 nella terza, a 2/2 nella seconda (che però viene eliminato in quanto è uguale a 1/1), a 3/1 nella prima ecc. Eliminando così di volta in volta le frazioni che sono già state incluse nella successione, perché sono equivalenti a frazioni già numerate, le conteremo assolutamente tutte. Quindi possiamo scrivere in una sola successione tutte le frazioni, stabilendo una corrispondenza biunivoca fra i numeri naturali N e i numeri razionali Q . Abbiamo così, quindi, un numero infinito di successioni d'infiniti elementi. Come vedete, Giamblico, quando diceva che su un segmento finito possono venire situati tutti gl'infiniti numeri naturali, si avvicinava molto a ciò che sarà dimostrato da Cantor. E questo è importante, perché, come dice Barrow, nel libro già citato,

a prima vista questa è una conclusione sorprendente, dal momento che i numeri naturali sono distribuiti a intervalli discreti, mentre sembra che le frazioni razionali s'addensino in ogni punto di tali intervalli, cosicché un procedimento di conteggio dovrebbe riscontrare molte più frazioni che interi. Ma quest'idea intuitiva dà troppa importanza all'ordine in cui i numeri appaiono, mentre la corrispondenza biunivoca che abbiamo stabilito non segue necessariamente l'ordine crescente in cui le frazioni si presentano tra un intero e l'altro⁵;

non lo segue perché abbiamo usato, nella numerazione, il metodo della diagonale. Ciò significa che quanto *sembra* discreto è equipotente a quanto *sembra* continuo. Dico «sembra», anche se questo verbo richiede un piccolo commento. Infatti un segmento non sembra continuo, perché lo è, mentre è evidente che i numeri sono discontinui: la strada che va da Venezia a Padova è continua, non dobbiamo fare nessun salto nel nulla per percorrerla; però i piloni che vi segnano i chilometri sono sicuramente discontinui, perché ognuno di essi dista un chilometro sia dal successivo, sia dal precedente. Eppure i due insiemi – quello dei numeri naturali infiniti, e quello dei punti individuabili su un segmento, non importa quanto breve – sono equipotenti.

Mi pare evidente, a questo punto, che tutto ciò deve avere qualcosa a che vedere con l'uno. Infatti, se così non fosse, non potremmo inscrivere su un segmento finito una quantità infinita di numeri. Questo significa che la differenza così netta che noi stabiliamo fra ciò che è discreto e ciò che è continuo riguarda quella che sto chiamando apparenza (il «sembra»), anche se sarebbe da specificare meglio di che si tratta. In altri termini, l'infinito attuale di cui parla Cantor, che non è più l'infinito potenziale di Aristotele, ci consente d'infischiarci completamente della grandezza assoluta, della grandezza misurabile; è come dire, insomma, che l'intero universo, in quanto considerato come un insieme infinito di punti, può essere tranquillamente proiettato su un centimetro cubo, o su uno spazio anche più piccolo.

Ma quanto può essere piccolo questo spazio? Se lo riduciamo al minimo, esso tenderà, all'infinito, ad essere un punto. Ma non può essere un punto, perché, se lo fosse, ricadremmo nel discreto, in quanto un punto in definitiva non è altro che il discreto. Il problema è che i punti non esistono se non in quanto abbiamo introdotto il discreto. Quindi, in realtà, il punto, che per un verso è il discreto in quanto tale, vale a dire un 1, per un altro verso tende anche infinitamente ad essere equipotente all'infinito. Ed è per questo che Hilbert, in quella frase che citavo all'inizio, parla d'un paradiso che Cantor ha aperto per noi. Questo paradiso non è una metafora, è reale, ed è proprio perché lo è che le cose finite e noi stessi, in quanto siamo finiti, siamo degli interi – degli uni – come l'universo. Ciascun uno, in quanto lo assumiamo nella sua estensione, e non come semplice intervallo, contiene l'universo. Ma, nella sua estensione, l'uno non è affatto un 1, è un infinito. In paradiso noi ci siamo già. Peccato che non ce ne accorgiamo.

26. Oltre l'infinito numerabile

Tuttavia non abbiamo finito, perché non siamo ancora giunti al nocciolo della questione. Cantor non si ferma a questo punto, ma si chiede se non esistano degli infiniti non numerabili, e che quindi siano di potenza superiore ad \aleph_0 . E la risposta a

questa domanda è immediatamente positiva, perché i numeri reali non possono essere contati; per esempio, π o $\sqrt{2}$ sono dei numeri alla fine delle cui cifre noi, per quanto a lungo continuiamo a inseguirla, non arriveremo mai; eppure ciascuno di questi numeri reali è un solo numero. Cantor ha dimostrato che non è possibile contare il numero dei numeri decimali infiniti – e quindi dei numeri reali –, perché si tratta d'un insieme dotato d'una cardinalità più elevata di quella dei numeri naturali, quindi d'un infinito la cui cardinalità è più elevata di quella di \aleph_0 . Per chiarire questo, Cantor scrive una serie di numeri razionali, che mette in corrispondenza biunivoca con la serie dei numeri naturali:

1 0,2345678...
2 0,3579892...
3 0,4576831...
...

Si prenda ora il numero che appare in diagonale – con le cifre in grassetto –: 257...; e lo si modifichi per esempio aggiungendo a ciascuna sua cifra un 1; esso diventa allora 368... Quest'ultimo numero sarà altrettanto infinito degli infiniti numeri di partenza, ma sarà anche diverso da tutti quelli che compaiono nella tabella, perché dovrà differire dal primo numero almeno per la prima cifra, dal secondo per la seconda, dal terzo per la terza ecc. Se ne deduce immediatamente che una serie infinita di numeri decimali infiniti può aumentare in continuazione, e quindi può avere una cardinalità maggiore di quella di \aleph_0 . Questo ragionamento di Cantor dimostra che i numeri reali hanno una cardinalità maggiore di quella dei numeri naturali, quindi che l'insieme dei numeri reali è maggiormente potente di \aleph_0 . Esiste perciò un infinito non numerabile, che Cantor indica con la lettera C , che è l'iniziale di «continuo». C ha una potenzialità o una cardinalità maggiore di \aleph_0 . Ne deriva che $C + \aleph_0 = C$.

Questo precisa quanto accennavo prima in modo ancora approssimativo. Infatti, se prendiamo l'insieme di tutti i numeri reali, abbiamo sicuramente il continuo, perché in questo insieme sono sicuramente inclusi *tutti* i numeri, e non abbiamo nessun buco sulla retta cartesiana di riferimento. Quindi nel numero $C + \aleph_0$ è incluso proprio tutto; non c'è nessun buco nell'insieme che esso designa, che naturalmente è uguale a C , perché $C + \aleph_0 = C$. Quindi ne possiamo dedurre che è equipotente ad uno, perché costituisce un insieme, non solo l'insieme degli infiniti numeri naturali, vale a dire \aleph_0 , ma anche l'insieme sovranumerabile C . Anche questo, infatti, costituisce un insieme.

Ora, è evidente che qui alla parola «uno» sto dando un significato diverso da quello dell'uno numerico, cioè da quello del primo dei numeri naturali. D'altra parte a questo risultato eravamo già arrivati in precedenza, quando avevamo ricordato che, se $1 + 1 = 2$, in realtà è anche vero che $1 + 1 = 1$: se noi prendiamo un oggetto e lo sommiamo a un altro oggetto, abbiamo due oggetti, ma se noi prendiamo un insieme di oggetti e lo sommiamo a un altro insieme di oggetti, abbiamo ancora e sempre un insieme di oggetti. E questa è una delle affermazioni di Frege cui ci eravamo riferiti. Quindi, il punto che può sembrare paradossale è che esiste un uno sovranumerabile, del tutto distinto dall'uno numerico, e senza il quale non

esisterebbe non solo nessun numero naturale, compreso l'1, ma neppure nessun numero in generale. E questo è pari pari ciò che dice Platone nel *Parmenide*, quando afferma che l'uno è sovraessenziale. Dal punto di vista insiemistico, quindi, l'uno sovraessenziale si essenzializza nell'insieme C .

Fra l'altro, dal fatto che $C + \aleph_0 = C$ si deduce, come dice Barrow, «che una delle cose che ciò mette in luce è che, tra i numeri, gli irrazionali sono in realtà la norma. Contrariamente a quanto credevano i pitagorici migliaia di anni fa, sono quelli razionali ad essere speciali, e anzi lo sono infinitamente»⁶. Quindi proprio i numeri naturali sono un'eccezione rispetto ai numeri razionali, e questo viene dimostrato da Barrow attraverso uno schemino geometrico abbastanza semplice, sul quale sorvolò⁷. Comunque ciò significa che il continuo è dappertutto, e l'intero è anche dappertutto, e che l'intero continuo può essere in qualche modo raccolto in *un* solo tratto, in *una* sola unità, per quanto piccola sia nelle sue dimensioni spaziali, perché, come abbiamo visto, l'insieme C è *un* insieme come qualunque altro numero.

Fra l'altro è del tutto evidente che, se fosse possibile sfruttare fisicamente la logica di Cantor, chi riuscisse a farlo sarebbe identico a Dio onnipotente, perché riuscirebbe a creare *ex nihilo* qualunque cosa senza fare il minimo sforzo, tanto più che, se $C + \aleph_0 = C$, è anche vero che $C \times C = C$, $C^3 = C$, $C^p = C$. Ciò significa che l'insieme sovranumerabile può essere aumentato quanto si vuole, ma resta sempre identico a se stesso. Insomma, possiamo dire tranquillamente che l'insieme sovranumerabile è il numero del sovraessenziale. E lo stesso Cantor, quando s'accorse di questo risultato, scrisse: «Lo vedo, ma non lo credo». Infatti gli sembrava d'aver messo per iscritto la creazione dell'universo.

Naturalmente la differenza tra C e \aleph_0 è che, mentre \aleph_0 include solo i numeri discontinui – e quindi questo insieme è l'insieme che raccoglie dei punti emergenti dal nulla –, con C il nulla è stato eliminato, perché in qualche modo abbiamo veramente incluso tutto all'interno di questo insieme *uno*.

27. Il paradosso di Cantor

Tuttavia, anche Cantor giunge ad incontrare un paradosso. Vediamo come. È noto che un insieme ha sempre più sottoinsiemi, e non è difficile vedere che, se esso è costituito da A , B e C , il numero dei suoi sottoinsiemi può essere elencato facilmente in questo modo:

1. l'insieme vuoto,
2. i tre insiemi che contengono una sola lettera,
3. i tre insiemi che ne contengono due,
4. e infine l'insieme completo, che è, in quanto tale, sempre un sottoinsieme di se stesso.

Non ci sono altre possibilità. Questo significa che, per un insieme che contiene n elementi, il numero dei sottoinsiemi possibili è sempre 2^n . E lo stesso vale naturalmente anche per gli insiemi infiniti.

In questo caso abbiamo che gli insiemi di potenza \aleph_0 e C sono evidentemente più grandi di \aleph_0 e C , anche se questo dev'essere detto sempre tra virgolette, per il motivo che abbiamo detto prima; tuttavia questo ci consente di costruire degli insiemi

infiniti sempre più grandi, costruendo l'insieme potenza dell'insieme potenza precedente. Così C cresce all'infinito, pur essendo in qualche modo sempre l'insieme che include tutti i numeri.

Tutto ciò può apparire stupefacente, anche se in realtà non lo è molto, quando si è capito il rovesciamento operato da Cantor, anche se, come disse il matematico Ian Stewart, «c'è di che far rivoltare Kronecker nella tomba... all'infinito» (Kronecker naturalmente era un matematico che cercò di confutare la teoria di Cantor). Tuttavia questa possibilità di costruire degli infiniti sempre più grandi produce, per la prima volta in Cantor, come dicevo poco fa, un paradosso, perché gli insiemi di tutti gli insiemi è l'insieme potenza di se stesso, in quanto questo insieme potenza di se stesso non può essere più grande dell'insieme di cui è l'insieme potenza. Abbiamo qui, per la prima volta, due insiemi che hanno al tempo stesso la stessa cardinalità e uno dei quali ha una cardinalità maggiore dell'altro.

Perciò, quando arriviamo agli insiemi di tutti gli insiemi, la teoria di Cantor si scontra con una contraddizione. Cantor, su questo punto, non pubblicò mai niente, ma ne parlò in una lettera a Dedekind, distinguendo gli insiemi coerenti da quelli non coerenti, che sono insiemi solo in apparenza, *perché in realtà non possono venire considerati come autentiche unità*. L'insieme di tutti gli insiemi, in altri termini, non sarebbe affatto *un* insieme. Quindi, in realtà, l'insieme di tutti gli insiemi è un insieme che noi possiamo solo immaginare, mentre non possiamo mai esserne fuori, per poterlo numerare come uno. È lo stesso principio che dimostrò Gödel con il suo teorema, anche se non c'è ancora la dimostrazione di Gödel.

Insomma il tutto non sarebbe più uno, essendo «autenticamente» infinito o «non autenticamente» infinito, per il motivo che dicevo prima, in quanto, se prendiamo l'insieme di tutti gli insiemi, non abbiamo più nessun posto dove metterci per poterlo considerare. Esso, quindi, non sarebbe più un insieme coerente. Il paradosso di Cantor, per così dire, non è altro che il teorema di Gödel visto da un'altra parte.

Sappiamo che Gödel dimostrò che nessun sistema matematico può formulare la verità di se stesso, il che significa la stessa cosa del paradosso di Cantor: se noi siamo in *un* insieme matematico, per quanto complesso sia, dobbiamo comunque formularne uno più complesso per dimostrare la verità del primo, e così all'infinito. Cantor parla degli insiemi, Gödel dei sistemi simbolici, ma non è affatto difficile vedere che, fra le due cose, c'è una perfetta corrispondenza, perché in definitiva i numeri non sono altro che significanti e, se questa perfetta corrispondenza non ci fosse, Lacan non avrebbe mai potuto dire che l'intera psicanalisi potrebbe formularsi nei termini d'una teoria degli insiemi.

Ora, quando noi usiamo della parole, quindi dei significanti – ed anche i numeri lo sono –, li mettiamo in corrispondenza biunivoca con i loro significati e, anche se inventiamo dei significanti che non significano niente, in realtà, in quanto li usiamo come significanti, dobbiamo necessariamente supporre che significhino qualcosa, anche se non sappiamo che cosa. I numeri, dicevo, sono significanti, ma sono significanti privilegiati, perché delimitano esattamente il loro significato. Infatti essi sono gli unici significanti che possono essere tradotti sicuramente in tutte le lingue di questo mondo senza che il loro significato cambi di nulla, tanto che essi non fanno sorgere mai nessuna ambiguità, nessun controsenso, nessuna incertezza. Il concetto corrispondente ad una cifra numerica – vale a dire un numero – è uguale in tutte le

lingue. Ed è da questa constatazione che scaturisce il privilegio della matematica come campo di conoscenza, quanto alla possibilità di dimostrare la verità di qualcosa. Tutta la logica formale scaturisce da questa constatazione.

Tuttavia il fatto che i numeri, in quanto tali, abbiano lo stesso significato non comporta certo che le parole che li indicano non possano suscitare tutta la serie d'ambiguità che provocano tutte le altre parole. Per esempio, la parola «uno» se, in quanto indica il numero 1, ha sicuramente lo stesso significato in tutte le lingue di questo mondo, ha, come abbiamo visto, una numerosa serie di significati (ne abbiamo elencati sei); e questa non è certamente una grande scoperta, perché tutta la teoria platonica delle idee, per noi solitamente così oscura, in definitiva è fondata proprio sul fatto che l'insieme di tutti gl'insiemi non può essere considerato un insieme simile a tutti gli altri. Perciò l'uno (non l'1) è diverso da se stesso. Esso è, per così dire, necessariamente maggiore e minore di se stesso. È perché l'insieme di tutti gl'insiemi non è *un* insieme come gli altri che l'uno è superiore all'essere, con tutte le conseguenze, contraddittorie almeno in apparenza, che ne derivano per esempio nel *Parmenide*. Ma è anche perché non c'è un'idea di tutte le idee – vale a dire un'idea che le includa tutte determinandole esaustivamente e consentendo di enumerarle una volta per tutte –, che l'essere non è una metaidea, ma solo il fondamento comune delle idee. Del resto, le idee e gl'insiemi non sono certo la stessa cosa, se è vero che, come abbiamo supposto, l'idea è quell'assoluto del concetto grazie al quale soltanto possono formarsi degl'insiemi. Fra la logica degl'insiemi e la logica delle idee, insomma, non v'è né salto né discontinuità costitutiva. L'insieme, in quanto tale, è sempre concettuale, e quindi sempre presuppone il piano delle idee.

Quindi il paradosso di Cantor e il teorema di Gödel dimostrano in realtà che l'insieme di tutte le idee, cioè l'insieme di tutti gl'insiemi, pur essendo necessariamente pensato come esistente, lo è solo sulla base d'un modello del nostro pensiero che proviene dagl'insiemi d'oggetti, e che quindi è estensibile anche agl'insiemi, in quanto questi possono venire considerati come oggetti. Proprio per questo l'insieme di tutti gl'insiemi è (se consideriamo gl'insiemi come oggetti), eppure è in un modo autocontraddittorio (è un insieme maggiore e minore di se stesso), perché gl'insiemi, come insiemi, non sono oggetti, ma insiemi, vale a dire costruzioni concettuali organizzate sul piano delle idee, e non sul piano degli oggetti o dei concetti. L'autocontraddittorietà dell'insieme di tutti gl'insiemi scaturisce insomma dal fatto che l'essere non basta per includere tutto. È per questo che Platone introduce un al di là dell'essere, che basta per includere tutto, ma non può venire pensato in quanto essere, vale a dire come un insieme analogo a tutti gli altri. È vero che le idee e gl'insiemi non sono la stessa cosa, ma è anche vero che, per costruire un insieme, bisogna partire da un'idea. Ora, è proprio perché non c'è l'insieme di tutte le idee, dal momento che le idee non sono numerabili, in quanto non costituiscono un uno, che Platone non pensava affatto che ci fossero delle metaidee, cioè delle entità di grado superiore rispetto alle idee, e che quindi ci fosse un metalinguaggio che consentisse, in assoluto, d'avere accesso alla verità, ma pensava che ci fosse un sovraessenziale, che non rientra nelle idee, ma che consente all'essere di determinarsi nella molteplicità delle idee. La molteplicità delle idee non è che il riflesso dell'uno sovraessenziale sull'essere.

28. Cantor, Gödel e Platone

Il ragionamento che induce Platone a supporre un sovraessenziale è lo stesso che porta Cantor a negare che l'insieme di tutti gl'insiemi sia un insieme coerente come gli altri, e Gödel la possibilità d'un sistema simbolico di definire la verità di se stesso. Il problema è, se mai, se si può dimostrare il sovraessenziale a partire dalle essenze, cioè logicamente. A prima vista bisogna dire che il sovraessenziale non può venire dimostrato, in quanto, se lo fosse, sarebbe dimostrato come essenza, e non come sovraessenziale. Come si vede facilmente, siamo ancora di fronte allo stesso problema logico che emerge nel paradosso di Cantor e nel teorema di Gödel, anche se esso viene presentato qui su un piano metafisico, e non logico. E questo problema è pari pari il vecchio, bistrattato problema della prova dell'esistenza di Dio. È possibile provare, a partire da concetti che sono relativi, quindi a partire dai significanti, l'esistenza di qualche cosa che non è relativo, e che quindi è assoluto? Su questo tradizionalissimo problema ritorneremo la volta prossima, per concludere questo seminario. Vorrei solo anticipare che curiosamente Gödel pensava di sì, cioè pensava che poteva esserci una dimostrazione logica dell'esistenza di Dio.

Tuttavia Dio e il sovraessenziale non sono la stessa cosa, tanto che tutta la teologia cristiana occidentale si astiene anche dall'usare questo concetto, interpretandolo, quando lo incontra nella teologia ortodossa, come un superlativo di essenziale. Ma questo cambia poco nella sostanza del problema. Infatti, se l'insieme di tutti gl'insiemi è necessariamente autocontraddittorio, è proprio perché esso è. La contraddizione emerge necessariamente nell'essere quando esso viene identificato con la totalità. Se invece pensiamo il sovraessenziale come tale – quindi come impensabile – è invece assolutamente scontato che questo nostro pensiero sia contraddittorio, visto che la contraddizione sta già nel voler pensare l'impensabile.

Ma il vero problema logico è un altro, vale a dire questo: che cosa pensiamo noi, quando pensiamo, se non sempre l'impensabile? Non c'è bisogno di citare l'inizio della *Critica della ragione pura* di Kant per dimostrarlo, basta la teoria degl'insiemi. Infatti, s'è vero che l'insieme di tutti gl'insiemi è autocontraddittorio, perché non dovrebbe esserlo anche, alla fin fine – vale a dire in prospettiva – anche un insieme qualsiasi? Infatti, un insieme è sempre l'insieme di *tutti* gli elementi che lo compongono, ed è anche sempre l'insieme di *tutti* i suoi sottoinsiemi. Ne deriva questa conseguenza curiosa, almeno in apparenza: la logica, vale a dire il campo di validità del principio di non contraddizione, non è che un caso particolare all'interno della logica sovraessenziale, cioè della logica della contraddizione.

Il fatto che Gödel abbia ripreso la prova ontologica dell'esistenza di Dio in termini assiomatici pare paradossale, ma non lo è per nulla. Una volta che un assioma viene prodotto, e che produce effetti di verità, per quanto arbitrario esso possa sembrare, si arriva immediatamente a Dio ed alla sua esistenza. Non c'è la minima possibilità di deroga. Ecco la dimostrazione di Gödel⁸:

Assioma 1 Una proprietà è positiva se e soltanto se la sua negazione è negativa.

Assioma 2 Una proprietà è positiva se contiene necessariamente una proprietà positiva.

Teorema 1 Una proprietà positiva è logicamente coerente (cioè, può avere esempi).

Definizione Una cosa è simile a Dio se e soltanto se possiede tutte le proprietà positive.

Assioma 3 Essere simile a Dio è una proprietà positiva.

Assioma 4 Essere una proprietà positiva è un fatto logico e quindi necessario.

Definizione Una proprietà P è l'essenza di x se e soltanto se x ha la proprietà P e P è necessariamente minimale.

Teorema 2 Se x è simile a Dio, allora il fatto d'essere simile a Dio è l'essenza di x .

Definizione x esiste necessariamente se ha una proprietà essenziale.

Assioma 5 Essere necessariamente esistente è simile a Dio.

Teorema 3 Deve esserci qualche x tale che x è simile a Dio.

Ovviamente la conseguenza è che, se x è simile a Dio, è Dio.

Venezia, 15 aprile 1995

Note

1. Giamblico, op. cit., pp. 209-11.
2. *Ibid.*, p. 219.
3. Cit. da J. D. Barrow, op. cit., p. 346.
4. *Ibid.*, p. 347.
5. *Ibid.*, p. 352.
6. *Ibid.*, p. 355 sg.
7. *Ibid.*, p. 356.
8. *Ibid.*, p. 209 sg.

VI. Dalla matematica alla teologia

29. Il numero e l'ipostasi

Forse siete tutti convinti dell'esattezza della dimostrazione assiomatica dell'esistenza di Dio, compiuta da Gödel, dopo aver ascoltato il commento di Franco Borghero¹. Non sarebbe male confrontare questa dimostrazione con la sua versione anselmiana e con quella cartesiana, anche se queste ultime sicuramente sono molto diverse, ed anche se, per la seconda, Kant ha dimostrato che non è vera. Fra poco vi parlerò anche d'un'obiezione di Frege alla prova ontologica.

A questo punto possiamo, per concludere questo seminario, ritornare al numero. *Il numero procede dall'assunzione concettuale d'una molteplicità*, di oggetti percepiti o rappresentati. Per esempio, possiamo dire che i cittadini italiani sono un certo numero di milioni, in quanto consideriamo che tutti loro, in quanto cittadini italiani, sono assolutamente identici. In questo modo li numeriamo non perché oggettivamente Tizio e Caio siano uguali fra loro, ma perché Tizio e Caio, come tutti gli altri cittadini italiani, condividono una sola caratteristica – vale a dire una sola *ipostasi* –: quella d'essere cittadini italiani; di questa ipostasi i cittadini italiani partecipano tutti nello stesso identico modo. Quindi, quando noi li contiamo, contiamo il numero di volte in cui alcuni soggetti, anzi alcuni individui, assolutamente differenti l'uno dall'altro, partecipano della proprietà d'essere cittadino italiano. In altri termini, ciò che si ripete è l'uno, quest'*una* partecipazione ipostatica d'*un* solo concetto, cioè quest'*una* proprietà. Solo l'ipostasi, cioè la partecipazione del concetto, viene a moltiplicarsi, anche se il concetto è sempre uno ed identico con se stesso. Il numero dei cittadini italiani consiste dunque nella somma di questa molteplicità delle partecipazioni d'un solo concetto, attraverso la quale somma noi costituiamo l'insieme dei cittadini italiani, fermo restando che questo insieme non cessa d'essere quello che è anche se noi ne ignoriamo completamente la cardinalità. Ed è per questo che possiamo parlare d'un solo concetto «essere cittadino italiano», al quale possono corrispondere un certo numero d'individui che condividono questa caratteristica e l'ipostasi corrispondente. Quello che, assunto di per sé, è un concetto, è invece un'ipostasi quando viene assunto da enti o da oggetti che ne partecipano.

Proprio in questo modo, com'è noto, si formano le generalità. E che si formino non è certo un problema per nessuno, perché, quando noi parliamo, pensiamo, ragioniamo ecc., facciamo tutto questo anche in termini di generalità. Il problema è, se mai, che la generalizzazione che il linguaggio stesso compie per noi può divenire

Assioma 3 Essere simile a Dio è una proprietà positiva.

Assioma 4 Essere una proprietà positiva è un fatto logico e quindi necessario.

Definizione Una proprietà P è l'essenza di x se e soltanto se x ha la proprietà P e P è necessariamente minimale.

Teorema 2 Se x è simile a Dio, allora il fatto d'essere simile a Dio è l'essenza di x .

Definizione x esiste necessariamente se ha una proprietà essenziale.

Assioma 5 Essere necessariamente esistente è simile a Dio.

Teorema 3 Deve esserci qualche x tale che x è simile a Dio.

Ovviamente la conseguenza è che, se x è simile a Dio, è Dio.

Venezia, 15 aprile 1995

Note

1. Giamblico, op. cit., pp. 209-11.
2. *Ibid.*, p. 219.
3. Cit. da da J. D. Barrow, op. cit., p. 346.
4. *Ibid.*, p. 347.
5. *Ibid.*, p. 352.
6. *Ibid.*, p. 355 sg.
7. *Ibid.*, p. 356.
8. *Ibid.*, p. 209 sg.

VI. Dalla matematica alla teologia

29. Il numero e l'ipostasi

Forse siete tutti convinti dell'esattezza della dimostrazione assiomatica dell'esistenza di Dio, compiuta da Gödel, dopo aver ascoltato il commento di Franco Borghero¹. Non sarebbe male confrontare questa dimostrazione con la sua versione anselmiana e con quella cartesiana, anche se queste ultime sicuramente sono molto diverse, ed anche se, per la seconda, Kant ha dimostrato che non è vera. Fra poco vi parlerò anche d'un'obiezione di Frege alla prova ontologica.

A questo punto possiamo, per concludere questo seminario, ritornare al numero. *Il numero procede dall'assunzione concettuale d'una molteplicità*, di oggetti percepiti o rappresentati. Per esempio, possiamo dire che i cittadini italiani sono un certo numero di milioni, in quanto consideriamo che tutti loro, in quanto cittadini italiani, sono assolutamente identici. In questo modo li numeriamo non perché oggettivamente Tizio e Caio siano uguali fra loro, ma perché Tizio e Caio, come tutti gli altri cittadini italiani, condividono una sola caratteristica – vale a dire una sola *ipostasi* –: quella d'essere cittadini italiani; di questa ipostasi i cittadini italiani partecipano tutti nello stesso identico modo. Quindi, quando noi li contiamo, contiamo il numero di volte in cui alcuni soggetti, anzi alcuni individui, assolutamente differenti l'uno dall'altro, partecipano della proprietà d'essere cittadino italiano. In altri termini, ciò che si ripete è l'uno, quest'*una* partecipazione ipostatica d'*un* solo concetto, cioè quest'*una* proprietà. Solo l'ipostasi, cioè la partecipazione del concetto, viene a moltiplicarsi, anche se il concetto è sempre uno ed identico con se stesso. Il numero dei cittadini italiani consiste dunque nella somma di questa molteplicità delle partecipazioni d'un solo concetto, attraverso la quale somma noi costituiamo l'insieme dei cittadini italiani, fermo restando che questo insieme non cessa d'essere quello che è anche se noi ne ignoriamo completamente la cardinalità. Ed è per questo che possiamo parlare d'un solo concetto «essere cittadino italiano», al quale possono corrispondere un certo numero d'individui che condividono questa caratteristica e l'ipostasi corrispondente. Quello che, assunto di per sé, è un concetto, è invece un'ipostasi quando viene assunto da enti o da oggetti che ne partecipano.

Proprio in questo modo, com'è noto, si formano le generalità. E che si formino non è certo un problema per nessuno, perché, quando noi parliamo, pensiamo, ragioniamo ecc., facciamo tutto questo anche in termini di generalità. Il problema è, se mai, che la generalizzazione che il linguaggio stesso compie per noi può divenire

a sua volta tanto generale da farci dimenticare che l'individualità è qualcosa di radicalmente diverso da una generalità. In altri termini, non dobbiamo commettere l'errore di pensare che, smembrando le generalità, si ottengano le individualità. Anzi, se vogliamo, questo è sempre stato l'inconveniente del nostro modo abituale di pensare, in base al quale se, assumendo in uno, come generalità, alcune caratteristiche di oggetti d'esperienza, otteniamo appunto una generalità, siamo anche indotti a credere che questo processo sia perfettamente reversibile, e che, per ottenere le singolarità, sia sufficiente fare il cammino contrario, scindendo il generale. Infatti, quando lo abbiamo compiuto, non arriviamo alla singolarità, ma soltanto ad un'ipostasi, singolare come l'individuo che ne partecipa, ma ripetibile solo perché identica come il concetto da cui dipende.

Ciò significa che l'individuazione è un processo che comporta, sì, l'ipostatizzazione, ma che quest'ultima, finché viene considerata, per così dire, dall'alto in basso, vale a dire a partire dal concetto, non ci fa accedere ancora alla concreta individualità del soggetto che di quel concetto partecipa attraverso l'ipostasi. In altri termini, l'individualità di Tizio o di Caio solo in minima parte dipende dalla loro proprietà d'essere cittadini italiani. Certo, essa consiste di tutte le loro proprietà. Ma quante sono? Il problema è appunto che non possiamo numerarle. E proprio qui si vede quanto grande sia l'utilità del concetto di cardinalità. Finché parliamo, noi siamo costretti ad operare con insiemi i cui elementi – appunto le proprietà individuali – non sono numerabili. Noi quindi operiamo con un inconoscibile, e tuttavia possiamo conoscere con certezza questo inconoscibile grazie alla sua logica: quella che Cantor ha introdotto con il suo concetto d'infinito attuale. Ora, abbiamo visto che l'infinito attuale ha tre forme: il transfinito *in rebus*, il transfinito matematico, e, per finire, Dio.

Quindi l'individuo, in quanto tale, che cos'è? Un inconoscibile, ho detto, perché non può rientrare come individuo in nessuna generalità linguistica e concettuale. L'individuo è inconoscibile – e indicibile – come lo è l'essenza, essenza che, si badi bene, è inconoscibile non in quanto ha valore generale, come il concetto – che invece è conoscibilissimo, ed anzi sussiste solo in quanto è conosciuto –, ma proprio in quanto è l'individualità del generale, ovvero il generale assunto secondo la sua individualità.

Quindi, che cos'è l'individuo, indipendentemente dal fatto che si tratti d'un'essenza, d'un soggetto o d'un oggetto? Ebbene, non c'è altra risposta che questa: *l'individuo è il riflesso del sovraessenziale nell'essere*. Questo al di là dell'essere, in apparenza così sfuggente e astratto, è invece concretissimo: il sovraessenziale è ciascuno di noi, è questo tavolo o quel muro, è quel cavallo o quel passante, è l'istante ed è il luogo singolare. Beninteso, *in sé, il sovraessenziale non è niente d'individuale. In sé, il sovraessenziale non è altro che l'essere*, e l'essere proprio come viene inteso generaliter. Ma appunto, l'essere, come viene inteso generaliter, è pur sempre un individuo (quindi il sovraessenziale), il cui vero nome è impronunciabile. Solo per noi, che parliamo e viviamo nelle generalità, il suo nome è Dio.

30. Dallo zero all'uno

Ora, un insieme corrisponde sempre ad una generalità, anche quando è vuoto. Proprio per questo non penso, come pensava Lacan, che l'introduzione dello 0 costituisca il presupposto della logica della psicanalisi. Penso invece che esso stia nella comprensione della logica dell'uno (e non dell'1, se non in quanto rientra nella prima).

Quando contiamo, formando degli insiemi in base ad una generalità, non facciamo che ripetere l'uno numerico – l'1 –, unificando a loro volta queste molteplicità in un insieme, che però ora è uno dal punto di vista della sua cardinalità, e non da quello della sua numericità. Scrive Frege:

Una cosa può diventare oggetto di numerazione solo in quanto si prescinda (o si astragga) da alcune note e relazioni sue caratteristiche [cioè da alcune ipostasi] per le quali essa si distingue da tutte le altre; soltanto con una tale astrazione il suo nome può trasformarsi in concetto applicabile a parecchie cose².

Questo è abbastanza semplice: se noi abbiamo due borse, esse sono diverse, e però hanno in comune la stessa ipostasi o proprietà d'essere borse. Occorre capire molto bene questo punto, perché il termine «ipostasi», come ho già ricordato un'altra volta, si dice secondo due significati distinti: secondo un'assunzione ripetitiva, in base alla quale, per esempio, tutti i cittadini italiani condividono la stessa caratteristica – quindi la stessa ipostasi – d'esserlo, e perciò sono un certo numero di milioni; e secondo un'assunzione costitutiva, in base alla quale l'ipostasi «cittadino italiano» è costituita dall'intersezione di due concetti distinti, che sono a loro volta due ipostasi costitutive del concetto di «cittadino italiano», il quale ha valore d'ipostasi solo quando un certo soggetto ne partecipa. Abbiamo bisogno del concetto di «cittadino» e del concetto di «italiano» per compiere la loro intersezione, con la quale otteniamo il concetto di «cittadino italiano». Però questo concetto, in quanto tale, funziona come ipostasi rispetto a tutti i soggetti che ne partecipano, cioè rispetto a tutti i cittadini italiani, anche nel senso della ripetizione.

Che il termine «ipostasi» abbia questi due significati distinti – ripetitivo e costitutivo – è già chiaro, come abbiamo visto, in Basilio di Cesarea ed in Gregorio di Nissa, quando lo esemplificano. Ciò significa che l'uguale non esiste nel molteplice, ma è costituito ipostaticamente (non esiste oggettivamente, beninteso, nel molteplice). Facciamo un esempio molto evidente: in questa sala c'è un certo numero di sedie, che sono chiaramente uguali: sono tutte rosse, rivestite di stoffa nera, ed hanno tutte la stessa forma. Che siano tutte uguali significa che condividono, tutte quante assieme, alcune ipostasi, che ritornano ripetitivamente all'interno di ciascuna di esse, e che costitutivamente definiscono la loro tipologia, diversa da quella della sedia sulla quale sono seduto io, che non è rossa e con la stoffa nera, ma di legno, e rivestita di pelle marrone. Beninteso, queste sedie restano uguali a se stesse ovunque noi le portiamo, e questo non significa, naturalmente, che tra l'una e l'altra, anche se noi le vediamo come uguali, non ci siano, probabilmente, milioni di differenze. In realtà ciascuna di queste sedie «uguali» è assolutamente diversa da ciascun'altra. In un film di Buñuel, che se non ricordo male si chiama *Tristana*, c'è una giovane donna, a Toledo, che parla con un uomo, in un antico cortile – una specie di chio-

stro –, tutto circondato da colonne che certamente sono tutte uguali, e gli chiede: «Quale ti piace di più, fra queste colonne?». L'uomo le fa osservare appunto che sono tutte uguali. Allora la donna risponde: «È proprio perché sono tutte uguali che ce n'è una che mi piace di più; è quella lì». È il principio stesso di questa abissale differenza anche fra cose che sembrano uguali a costituirne l'irripetibile individualità. Ce ne possiamo dimenticare facilmente, quando si tratta di colonne, ma non dovremmo dimenticarne mai quando invece si tratta di persone, soprattutto se ci occupiamo di psicanalisi. Un analista non si occupa dell'isteria, della nevrosi ossessiva o della paranoia, ma di singoli soggetti irripetibili che, certo, possono partecipare di questi o di altri concetti clinici – i quali quindi possono essere loro ipostasi –, ma che, ciò nonostante, rimangono delle irriducibili singolarità. Dimenticarsene falsifica completamente la clinica psicanalitica, oltre, naturalmente, a falsificare milioni di altre cose. Giungerei a dire che scambiare la singolarità con una generalità ad un solo membro rovina tutta la nostra esistenza. Una vita in cui non si sia in grado di distinguere fra il generale e il singolare non vale la pena d'essere vissuta...

31. Frege e la prova ontologica

L'uguaglianza è prodotta solo dal ripetersi delle stesse ipostasi costitutive proprio in quanto questa ripetizione include la differenza. Se non ci fosse questa differenza nell'identità, se l'identità non fosse identità a partire dalla differenza, dall'assoluta differenza, non ci sarebbe né aritmetica, né possibilità di contare. Quindi noi non potremmo contare le sedie di questa stanza – le sedie uguali di questa stanza – distinguendole da quelle che non sono rosse e con la stoffa nera, ma di legno, rivestite di pelle marrone.

Ora, dice Frege: «Un concetto non cessa d'essere tale per il fatto che sotto di lui cada un unico oggetto»³. Ad esempio, nel concetto «re» interviene il fatto che ce n'è uno solo, oppure nessuno. Ad esempio, esiste il concetto di «centauro», all'interno del quale non cade nessun oggetto. Eppure questo concetto esiste. Solo per questo, dice Frege,

l'esistenza presenta qualche analogia con il numero. Affermare l'esistenza equivale infatti a negare il numero zero.

È proprio perché l'esistenza costituisce una proprietà del concetto (e non una nota caratteristica) che la prova ontologica dell'esistenza di Dio non raggiunge il suo scopo⁴.

Infatti la prova ontologica esprimerebbe, secondo Frege (che in questo ripete la critica che Kant fa a Cartesio), delle note caratteristiche, non delle proprietà. Frege distingue le proprietà del concetto – vale a dire, per usare i nostri termini, le ipostasi che si danno per la partecipazione di alcuni oggetti –, dalle sue note caratteristiche, che in definitiva non sono altro che le ipostasi costitutive, le quali rientrano negli oggetti che ricadono sotto il concetto stesso. Egli scrive:

Per esempio, parlando del concetto «triangolo rettangolo», non dirò che «l'essere ad angolo retto» sia una proprietà di esso; dirò invece che la proposizione «non esistono triangoli rettangolari piani equilateri» [perché un triangolo rettangolo piano non può essere equilatero] esprime una proprietà

del concetto «triangolo piano rettangolo equilatero»; tale proposizione attribuisce a questo concetto il numero zero»⁵.

Quindi, dice Frege, noi possiamo pensare a un triangolo rettangolo piano equilatero, ma a questo nostro pensiero corrisponderebbero zero triangoli rettangoli equilateri, come noi possiamo nominare il centauro, ma a questo concetto corrispondono zero oggetti.

Allora, se questo ragionamento è giusto, Frege ha ragione nel criticare la prova ontologica. Il problema è di verificare se davvero noi possiamo pensare un triangolo piano rettangolo equilatero. Infatti, chiediamoci: se un triangolo equilatero non può essere rettangolo, è perché sotto questo concetto non rientra nessun oggetto, cioè nessun triangolo, oppure è perché sotto questo concetto non rientra nessun oggetto in quanto questo concetto non è affatto tale, essendo contraddittorio con gli assiomi della geometria euclidea, e quindi essendo esso stesso autocontraddittorio? Io credo che esistano zero triangoli rettangoli equilateri nella geometria euclidea solo per il fatto che noi non riusciamo a pensare un triangolo rettangolo piano equilatero perché in qualunque triangolo rettangolo l'ipotenusa sarà più lunga d'uno dei due cateti. Del resto i triangoli di cui si parla nella geometria euclidea in realtà non esistono: tutti i triangoli disegnati non sono in realtà dei veri triangoli, perché un vero triangolo è fatto con dei segmenti che sono assolutamente retti, cioè con alcune caratteristiche che sono concettuali, e non sensibili. In realtà, se noi ci muoviamo in una geometria non euclidea, possiamo tranquillamente pensare che esista un triangolo rettangolo piano equilatero, purché il piano su cui si situa sia ricurvo. Se noi ci muoviamo su una superficie ricurva, possiamo anche costruire un triangolo rettangolo piano equilatero, il che significa che, se noi riusciamo a pensare un triangolo rettangolo piano equilatero, è perché esso esiste, anche se non nella geometria euclidea. Di conseguenza Frege in realtà si sbaglia, quando affronta il problema della distinzione fra note caratteristiche e proprietà nei termini in cui lo fa. A questa sua distinzione fra note caratteristiche e proprietà, io sostituisco la distinzione fra ipostasi costitutive ed ipostasi ripetitive, distinzione che, come si vede, non coincide affatto perfettamente con quella di cui si serve Frege.

Facciamo un altro esempio: se noi parliamo d'un cerchio quadrato, è del tutto evidente che esistono zero cerchi quadrati. Ma è del tutto evidente che noi non possiamo neppure pensare un cerchio che sia quadrato, perché l'ipostasi «quadrato» e l'ipostasi «cerchio» sono assolutamente in esclusione l'una con l'altra. Io credo che la prova ontologica sia falsa se e solo quando viene pensata in termini contraddittori con il concetto di Dio. Quando Cartesio deduce l'esistenza di Dio dal cogito, in realtà deduce qualcosa di falso perché interpreta l'esistenza di Dio come l'esistenza d'un oggetto esistente, il che è in contraddizione con il concetto di Dio. Del resto non potrebbe fare diversamente, proprio perché il cogito in realtà non è altro che un corollario della prova ontologica dell'esistenza di Dio com'è formulata da Anselmo. Il cogito ergo sum di Cartesio non è altro che un sottoprodotto della deduzione, fatta da Anselmo di Canterbury alcuni secoli prima, dell'esistenza di Dio dal fatto che qualcosa è. Se qualcosa è, allora è anche l'essere in assoluto. E questo è il motivo per cui io penso che Gödel, nella sua prova assiomatica, abbia perfettamente ragione. Se esiste una matematica, questo vuol dire che da qualche parte esiste un assolu-

to. Che poi si voglia chiamare questo assoluto Dio o come ci pare, questo non cambia assolutamente niente nella realtà del problema.

32. Verso una definizione di numero

Ora, posto questo, che cos'è un numero? Frege, per arrivare a definirne il concetto, usa la parola *gleichzählig*, che possiamo tradurre con «ugualmente numerico» (meglio che con «ugualmente numeroso», come avviene nella traduzione italiana che sto utilizzando). Questo vuol dire che un numero è il concetto d'una corrispondenza biunivoca fra gli oggetti d'un insieme e quello d'un altro, in quanto l'esistenza di questa relazione biunivoca è constatata, come possiamo fare molto facilmente.

Far questo significa partire dagli oggetti? Sicuramente no, perché, se noi distinguiamo, per esempio, un gruppo di tre libri da una parte ed un gruppo di tre penne dall'altra, e stabiliamo una corrispondenza biunivoca fra ciascun libro e ciascuna penna, dicendo perciò che i due insiemi, pur essendo costituiti da oggetti diversi, hanno però lo stesso numero di oggetti al loro interno, possiamo riunire i due insiemi all'interno d'un unico insieme, che è quello corrispondente al concetto di tre; in altri termini, possiamo raccogliere tutti gli insiemi con tre membri in un unico insieme d'insiemi, che è appunto il numero tre. Infatti noi non numeriamo l'individualità di ciascun libro o di ciascuna penna, ma individuiamo, attraverso la corrispondenza biunivoca, soltanto la ternarietà dell'insieme primo e la ternarietà dell'insieme secondo. Questo significa che esiste una ternarietà – come abbiamo già visto –, che non è affatto identica al numero 3. In altri termini, c'è un numero 3 perché esistono delle triadi. Scrive Frege:

«Il concetto F è ugualmente numeroso al concetto G» avrà per noi lo stesso significato dell'espressione «Esiste una relazione F capace di far corrispondere, in modo univoco in entrambe le direzioni, gli oggetti che cadono sotto F e gli oggetti che cadono sotto G». [...] «Il numero naturale che spetta al concetto F non è altro che l'estensione del concetto "ugualmente numero ad F"»⁶.

Questo è importante, perché adesso dobbiamo distinguere l'estensione d'un concetto dalla sua intensione. Sono termini che troviamo spesso anche in Lacan. *Il numero non è che il concetto dell'estensione d'un concetto*. Questo significa che il numero è dato, per così dire, due volte: una volta nell'ipostasi dell'insieme (ma qui il numero non si è ancora costituito concettualmente), un'altra come il risultato dell'operazione che compiamo quando isoliamo la relazione F, vale a dire contiamo (e qui invece il numero si è perfettamente costituito). Quando contiamo, noi creiamo dei concetti d'estensione, e quando constatiamo che dei gruppi d'oggetti sono ternari, quaternari, quinari ecc., in realtà noi non contiamo, ma constatiamo l'esistenza d'un'ipostasi, che non è la stessa cosa del numero. Si tratta dello stesso problema che avevamo considerato con l'esempio d'un insieme di X, il numero delle quali, se non è molto alto, si può individuare anche senza contarle; il che dimostra chiaramente che ci sono delle configurazioni numeriche che non sono ancora dei numeri.

Ora, in che modo si dà la prima volta questo numero che non è ancora un nume-

ro? Frege parte dallo zero, e tuttavia noi tutti sappiamo che non si è incominciato a contare dallo zero, che è, come abbiamo visto, il più tardo dei numeri. E sicuramente non si è cominciato a contare neppure dall'uno, perché non si sa che qualcosa è uno se non si sa già che ce ne possono essere due o tre. C'è una sorta d'andamento anche retrogrado della numerazione: se noi non sappiamo già che c'è un numero, non possiamo dire «uno». Non possiamo dire questo è *un* orologio se non sappiamo che ce ne possono essere due, tre o ventisette. Del resto, la definizione del numero è stata formulata solo alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo, eppure essa era inclusa implicitamente nel contare già da sempre. Questo significa che alcune verità, che richiedono molto tempo per essere formulate in termini di dimostrazione, sono in realtà già contenute nel modo in cui noi pensiamo da molto prima che ci sia la dimostrazione. Tuttavia la logica formale, sviluppata in questo secolo, ci indica una direzione secondo la quale parlare dell'insieme significa in realtà sempre individuare una forma numerica preconettuale precedente al numero, sia che si tratti d'un terzetto, sia che si tratti d'un gruppo di termini molto più numeroso.

Naturalmente mi si potrebbe ribattere che un terzetto si riconosce come tale anche senza contare i suoi membri, mentre questo non accade se il numero dei membri dell'insieme è alto. Tuttavia ciò non modifica il fondo del problema, dal momento che la nostra incapacità di riconoscere a prima vista la quantità d'insiemi i cui membri sono molto numerosi sembra scaturire più da un limite della nostra abitudine visiva, che dalla natura dell'insieme stesso. È un po' come per la musica: se noi ascoltiamo una sinfonia, sappiamo appena distinguere il tema dall'accompagnamento, mentre pare che Mozart fosse capace, dopo aver udito una musica, di trascrivere a memoria l'intera partitura, senza sbagliare una nota.

Quindi non si è cominciato a contare a partire dallo 0, né dall'1, ma dalla triade, dalla tetra ecc. Ora, la logica formale non ci dà una risposta alla domanda che ci siamo posti prima sull'origine del contare, ma ci indica una direzione in cui procedere: parlare dell'insieme – come Russell farà più chiaramente di Frege – significa in realtà individuare una forma numerica preconettuale prima del numero inteso concettualmente. La forma prenumerica dell'insieme – quella del terzetto ecc. – è un'ipostasi degli insiemi e dei valori. Che relazione possiamo porre allora tra l'uno sovraessenziale, l'uno assolutamente essenziale, l'uno essenziale – vale a dire l'uno come numero ideale, come si esprimevano i platonici – e l'uno numerico con cui inizia la serie dei numeri naturali, che si dà solo nella molteplicità? Tutti questi «uno» che ho enumerato non li ho inventati io, come abbiamo già visto, ma sono articolati e distinti dall'intera tradizione platonica, da Platone sino a molti secoli dopo. L'uno si dà nella molteplicità solo in quanto questa molteplicità è data come uno. Noi diciamo che ci sono cinquantaquattro sedie in quanto raccogliamo quelle cinquantaquattro sedie all'interno d'una unità che chiaramente è distinta dall'unità di ciascuna sedia. Ciascuna sedia, quindi, è comunque data come una, per cui, se noi spacciamo in due una sedia, non possiamo dire d'averne due: abbiamo solo due metà d'una sedia.

33. *Un terzetto non è il tre*

Che statuto ha, quindi, questo insieme che noi chiamiamo «una sedia»? Immediatamente direi che ha uno statuto spaziale e temporale, perché, in realtà, se noi abbiamo una sedia, è perché ci possiamo sedere su di essa. Possiamo anche non farlo, ma quella sedia esiste per noi perché ci possiamo sedere su di essa, come un pesce esiste per noi perché lo possiamo mangiare, come una porta esiste per noi perché ci possiamo passare attraverso.

Ne consegue che, quando consideriamo, dal punto di vista della costituzione ipostatica, un qualunque oggetto, entriamo necessariamente in una dimensione triadica. Infatti, se dico che una sedia ha uno statuto spaziale e temporale, e questa sedia è *una*, in realtà sto già indicando *tre* dimensioni ipostatiche della sedia: il tempo, lo spazio e l'uno. Queste tre dimensioni ipostatiche sono connesse con l'atto di sedersi, o con l'atto di fabbricarla, o con l'atto di spaccarla in due, o quello che volete. Quindi, è solo perché ciascuna cosa percepita o pensata è *una*, ed è solo perché l'uno è superiore all'essere, come dice Platone, che noi possiamo contare. Insomma, se possiamo contare, è perché ci sono degli atti. Ma ci sono degli atti proprio perché l'uno è superiore all'essere. Se l'uno e l'essere fossero lo stesso, non esisterebbe assolutamente nulla. Non esisteremmo neppure noi che possiamo contare. Se l'uno e l'essere coincidessero, non ci sarebbero atti e non ci sarebbe molteplicità. Esisterebbe, per così dire, solo un nulla, che sarebbe identico a Dio. Un Dio che non creasse, infatti, sarebbe del tutto indistinguibile dal nulla.

Ora, allo stesso modo in cui Frege distingue i due livelli in cui si dà il numero – il terzetto ed il numero 3 –, Bertrand Russell scrive: «Un terzetto d'uomini è un esempio del numero tre, e il numero tre è un esempio di numero; ma il terzetto non è un esempio di numero»⁷. Questo enunciato mi sembra estremamente chiaro. Possiamo esemplificare che cosa intendiamo per 3 mostrando un terzetto, e possiamo dire che il 3 è un esempio di numero, però il terzetto non è un numero, ma solo un esempio di numero.

Ma allora, che cos'è un esempio? Un esempio, come tutti sappiamo, è un caso singolo concreto, che viene scelto per illustrare un concetto generale. Quindi noi possiamo dire che un terzetto è un esempio del numero 3 perché un insieme di tre oggetti rientra nel concetto della ternarietà, in quanto gli oggetti di cui è composto partecipano del concetto della ternarietà, concetto che è il numero 3. Quindi un terzetto non è il 3, perché il 3 è il concetto del terzetto. Abbiamo qui due livelli nettamente distinti.

Affermando questo, però, abbiamo stabilito alcuni punti fermi:

1. il terzetto e il numero 3 sono cose diverse;
2. il 3 è un concetto;
3. un terzetto non è un concetto, anche se c'è un concetto di terzetto, che è il numero 3;
4. un esempio è in realtà un'ipostasi. Proprio per questo, per esempio, alla domanda «che cos'è un albero?», noi possiamo rispondere dicendo che è quella cosa lì, indicandone o mostrandone uno; questo è possibile perché un albero, anche se noi non ne assumiamo esplicitamente la definizione, in quanto oggetto, partecipa del concetto d'albero, e quindi è un'ipostasi del concetto d'albero. Solo

per questo possiamo indicare o mostrare qualcosa. Perciò il terzetto è in relazione con il concetto di 3, ma non è il 3.

5. Quindi possiamo concludere che il numero 3 è il concetto di terzetto, vale a dire che ogni numero è il concetto della determinata molteplicità d'un insieme.

A questo punto, però, dobbiamo distinguere il numero come concetto (o come insieme d'insiemi, come s'esprimerà Bertrand Russell) dal numero che, pur essendo un concetto, viene a determinare come ipostasi costitutiva il concetto dell'insieme a cui si applica. Ad esempio, il 3 è un concetto, ma questo concetto diviene un'ipostasi del concetto di terzetto quando il terzetto stesso viene pensato come tale, cioè viene concettualizzato.

34. *Sistemi di numerazione*

Barrow ha dato alcune illustrazioni abbastanza evidenti e convincenti della differenza fra insieme e numero (cioè per esempio fra terzetto e 3), storicizzando il modo di contare. E guarda caso fa un esempio che è poi lo stesso cui si riferisce Lacan quando parla dei tratti unari disegnati sulle ossa dagli uomini cosiddetti primitivi, che numeravano le loro prede incidendo questi piccoli segni, uno per ciascuna.

Tuttavia l'esempio che fa Barrow mi sembra particolarmente pregnante, perché parla d'un osso databile a circa il 30.000 a. C., che presenta cinquantasette tacche allineate, le quali però sono allineate non a caso: sono trentacinque da una parte, trenta dall'altra, e due, più grosse, in mezzo. Questi due gruppi di tratti unari comportano perciò una fattore estremamente decisivo, del quale invece Lacan non tiene affatto conto, perché parla del tratto unario come se fosse il punto inaugurale della possibilità della numerazione. L'osso di cui parla Barrow dimostra invece che i tratti unari che presenta sono riuniti per gruppi di cinque; in altri termini, chi li ha incisi, chi ha fatto questa specie di decimetro, contava con una base quinquaria, vale a dire secondo un metodo che è molto diffuso, per il semplice fatto che solitamente si conta con le mani, servendosi quindi delle cinque dita per costituire dei gruppi di unità. Gli ordini numerici hanno spesso per base cinque o dieci; qualche volta anche venti, quando le dita usate sono anche quelle dei piedi (come naturalmente accadeva più facilmente quando non s'indossavano scarpe). Questo significa che l'uno non si precisa se non in un sistema di numerazione superiore, derivante appunto dalle dita, e i sistemi arcaici di numerazione, appunto, sono spesso con scansioni cinque, dieci o venti.

Allora, che valore possiamo dare a questi sistemi? Ci sono anche dei gruppi tribali che non sanno contare oltre il due, e confesso che fa un certo effetto quando Barrow collega, a livello etimologico, la parola latina *tres* (tre) alla parola latina *trans* (al di là), o la parola francese *très* (molto) alla parola francese *trois* (tre). È come se la parola *très* si fosse individuata nella lingua nel momento in cui dire «tre» era già segnalare un eccesso, rispetto ad un due che doveva essere il massimo numero conosciuto. In altri termini, la lingua francese, se l'etimologia data da Barrow fosse esatta, avrebbe conservato traccia di questo momento antichissimo dal punto di vista linguistico. D'altra parte nelle lingue in cui ordinali e cardinali non corrispondono nella radice linguistica quest'antichità di alcuni numeri è assolutamente dimostrata.

Per esempio in italiano «uno» dà «primo», «due» dà «secondo», mentre «tre» dà «terzo». Nei primi due numeri, chiaramente, non c'è nessuna relazione etimologica fra il numerale e l'ordinale, mentre questo accade dal tre in poi; e questo vuol dire che la parola «primo» e la parola «secondo» provengono da un sostrato linguistico precedente al momento in cui i numeri si sono moltiplicati oltre il due.

Naturalmente, dobbiamo tutti ammettere che, quando si conta solo fino a due, è difficile pensare che ci sia già un concetto corrispondente al nostro numero 1 e 2. Qui ci si pone un problema, perché noi parliamo del numero, in quanto concetto, pensando già alla successione infinita dei numeri naturali come un tutto già costituito. In realtà dobbiamo ammettere che, se qualcuno sa contare solo fino a due, e non sa che cos'è il tre e il quattro, in realtà non sa affatto che cos'è il numero, perché nel concetto di numero è incluso che ci sono infiniti numeri, dal momento che ogni numero ha necessariamente un successore, mentre questo concetto evidentemente manca a chi conta solo sino a due.

Leggiamo un brano di Barrow che illustra quanto abbiamo appena detto.

Le quantità «due-uno» e «due-due» sono intese in queste culture semplicemente come coppie di cose distinte [quindi siamo a livello delle coppie, non siamo a quello del numero 2] non come i numeri interi tre e quattro in se stessi, quali li concepiamo noi. Quando si identificano soltanto oggetti singoli e coppie non è possibile formare combinazioni ternarie come «due-due-due» senza compiere un importante salto concettuale tale da modificare l'idea che si ha dell'effettiva natura di tutte queste quantità composte. Queste ultime devono diventare più che semplici combinazioni, prima che la combinazione possa procedere illimitatamente.

Ma le culture che contano soltanto fino a qualche numero assai basso, come il due, il tre o cinque, non possono in alcun modo essere considerate capaci davvero di contare; tutto ciò di cui dispongono sono degli aggettivi che descrivono certi stati di cose⁸.

Questo esempio dimostra che si può saper parlare eppure non avere il concetto di numero. Questo pone qualche problema sul fatto che il tratto unario sia l'origine del significante, dal momento che il significante si associa necessariamente ad un significato, vale a dire ad un concetto. Tutto ciò è abbastanza sorprendente, perché, in realtà, i popoli che contano solo sino a due in realtà parlano, si scambiano delle parole, e quindi adoperano dei concetti. Ma in realtà vediamo che non basta parlare per contare, e quindi non basta neppure che ci sia dell'unario perché questo produca il concetto di uno. Questi popoli riconoscono sicuramente che qualcosa è unario, oppure la natura d'una coppia, però questo non significa che abbiano il concetto di uno, o di due, perché, se lo avessero, avrebbero anche il concetto di qualunque altro numero naturale. E questo significa che al concetto di uno, e quindi al concetto di numero, bisogna arrivare seguendo un certo percorso, e che, storicamente, c'è voluto qualche milione di anni per compiere questo percorso. Il simbolico, in altri termini, non si rivela tutto ad un tratto, come appare a noi, ma si genera storicamente in modo molto lento. Così, tra i popoli di cui stiamo parlando, dice Barrow, «mentre l'affinità tra pietre e tra persone viene chiaramente riconosciuta, l'affinità tra diversi insiemi di cinque oggetti non viene identificata»⁹. E questo conferma perfettamente la tesi di Frege e di Russell sul concetto di numero, mentre non mi pare che confermi affatto il concetto di tratto unario di Lacan, tratto che è certamente unario, ma questo non significa affatto che indichi il numero 1. I popoli che usano i tratti unari

riconoscono i terzetti, ma non il numero 3, perché non sanno contare. Il tratto indica solo una determinata cosa, messa in serie con altre.

Vale la pena di fermarsi un attimo su questo problema, perché mi si potrebbe obiettare prima di tutto che Lacan non identifica affatto il tratto unario con il significante, né si riferisce necessariamente ad un significato quando usa il termine «significante», che pure trae da Saussure. Entrambe le osservazioni sono esatte, eppure vanno precisate.

Per quanto riguarda la prima, è evidente che il tratto unario, per Lacan, non coincide con il significante, ma con una forma di scrittura, che ha piuttosto la natura della lettera. Ma questa sua natura, quando si tratta di sistemi simbolici (e si tratta sicuramente di questi quando si tratta di contare) è retroattiva: non esiste la lettera e poi il significante; esiste il significante, a partire dal quale, retroattivamente, ciò che ha natura letterale – per esempio la lallazione o la cantillazione dei bambini – diviene almeno una tensione verso il significante. Se si privilegia la struttura, come fa Lacan, si deve necessariamente escludere il punto di vista genetico (ed è proprio ciò che egli fa). Ora, se partiamo dal significante «uno» – cioè dall'uno numerico *con cui si conta* – i tratti unari o sono iscrizioni significanti, come i segni con cui i carcerati indicano sul muro della loro cella il trascorrere dei giorni, o sono tracce insensate che avranno, ma non hanno ancora, un valore numerico. Perché quindi il tratto unario dovrebbe avere la funzione privilegiata d'emergenza d'una «pura differenza» che sarebbe poi, in quanto tale, l'essere stesso del soggetto? Supportarlo, come fa Lacan nel Seminario sull'*Identificazione*, è possibile solo per un falso mito, con cui si vorrebbe spiegare ciò che, se partiamo dal primato del significante, resta inesplicabile: la natura stessa della soggettività.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, invece, dobbiamo pur deciderci ad intendere il termine «significante» secondo uno dei suoi assi associativi, vale a dire a coglierlo o in quanto determinato da un sistema simbolico, e quindi dotato d'un suo significato, sia pure eventuale (vale a dire in modo strutturale), o nella sua natura letterale ed insensata, vale a dire come mero supporto d'un non senso che finisce per coincidere con il godimento (il *gioco* della lallazione). La lingua, insomma, non è *lalangue*, se è un sistema linguistico.

Ma, si dirà, per quanto sia un sistema, la lingua comporta modifiche, in quanto la sua stessa letteralità materiale resiste alla sua riduzione nei termini del sistema simbolico. Ed è proprio questo che voglio rilevare. Non solo è vero che la lingua si sviluppa, ma è vero anche che nessuno di noi è solitamente del tutto consapevole del valore concettuale di quello che dice. Se così non fosse, l'inconscio non sarebbe affatto «strutturato come un linguaggio», come dice Lacan.

Ora, osservare che la distinzione simbolica fra un significante e l'altro comporta anche una distinzione concettuale fra i rispettivi significati non equivale affatto a dire che i concetti sono «spontaneamente» prodotti dal sistema simbolico, come i lacaniani (e non Lacan) si ostinano a credere, quando ripetono che il significato è solo «un effetto del significante». Questo non è affatto vero. Il significato – vale a dire il concetto – è meramente supposto, finché non è materialmente costruito, cioè finché non è *soggettivamente* costruito. Dobbiamo ricordarcelo, se non vogliamo ridurre lo strutturalismo di Lacan ad una forma d'ingenuo scetticismo, adatta a tappare tutti i buchi e tutte le inconseguenze del nostro pensiero, benché lo stesso

Lacan, in definitiva, in modo più o meno consapevole, ci abbia autorizzati a farlo. Lacan è un autore imprescindibile, finché ci spinge a pensare, ma diventa un ostacolo insormontabile quando serve solo ad impedirci di vedere dove sono i problemi, perché presumiamo che ci fornisca tutte le soluzioni. Che le fornisca tutte è totalmente falso, e molto probabilmente è falso anche che ne fornisca alcune. Lacan è grande per i problemi che apre, non per le soluzioni che fornisce.

Lo stesso, certamente, si può dire per qualunque altro autore. Ma non qualunque altro autore viene usato nello stesso modo dagli psicanalisti. Il dogmatismo lacaniano è da respingere come qualunque altro. Ma, fra gli psicanalisti, oggi, ci sono veramente pochi dogmatismi accaniti come quello lacaniano.

35. *Ipostasi costitutiva ed ipostasi derivata*

Per Russell, il numero 3 è qualcosa che tutti i terzetti hanno in comune e che li distingue da altre combinazioni; così, se abbiamo tre penne e tre pezzi di carta, noi abbiamo due insiemi, fra i quali possiamo stabilire dei confronti con delle relazioni biunivoche. Costituire un insieme significa istituire una legge di costituzione, in base alla quale, per esempio, due gruppi di oggetti che stanno su questo tavolo possono essere costituiti da penne, da libri, da borse o da qualunque altra cosa, ed avere in comune solo il fatto d'essere costituiti da un numero n di oggetti differenti. Ma stabilire la legge di costituzione d'un insieme significa immediatamente anche istituire un concetto. Allora la definizione intensiva, che si distingue dalla definizione estensiva, consiste nel fatto di definire un determinato oggetto attraverso le sue ipostasi costitutive, in base alle quali possiamo dire che ad una penna si può dare, per esempio, la definizione di «oggetto che serve per scrivere».

Mi si potrebbe obiettare che una penna rotta è pur sempre riconosciuta come tale, anche se non può servire per scrivere. Ed è certamente vero, ma solo sulla base del fatto che, prima d'essere rotta, scriveva. Del resto la definizione del concetto di penna che ho appena dato non è sufficiente; bisognerebbe aggiungere: «Oggetto che serve per scrivere con un getto d'inchiostro», perché, se noi scriviamo con della grafite o incidiamo con una punta di metallo, si tratta d'una matita e d'uno stilo, e non d'una penna, anche se tutti e tre questi oggetti servono per scrivere. Le definizioni possono essere incerte, vaghe o errate. Ciò nonostante sono un elemento costitutivo assolutamente determinante del nome. Ricordiamo che Platone distingue fra nome, definizione e immagine. Quindi, quando noi adoperiamo una parola, uniamo assieme questi tre fattori: un certo nome, vale a dire un certo significante; una certa definizione, vale a dire un suo significato (che naturalmente può anche essere sconosciuto o errato); ed una certa immagine (e quindi anche un reticolo più o meno complesso d'associazioni percettive o mnemoniche). E solitamente proprio attraverso l'immagine compensiamo le insufficienze delle definizioni. Sfiderei qualcuno di voi a definire una cosa semplicissima come un albero o una sedia: vedreste che farlo non è certo agevole come si potrebbe credere.

Dicevo prima che una definizione è intensiva quando noi includiamo in essa quei concetti che determinano il significato definito in modo ipostaticamente costitutivo. È invece estensiva quando elenchiamo degli oggetti esterni che possono essere in

corrispondenza con un concetto determinato. Quando diciamo che un certo numero di oggetti fa parte d'un insieme, è perché v'includiamo questi oggetti come ipostasi derivate del concetto costitutivo dell'insieme. Quindi noi usiamo il termine «ipostasi» in due modi diversi: una volta per costituire il concetto, un'altra volta per estendere il concetto; lo usiamo quindi sia sul versante intensivo, sia sul versante estensivo del concetto. E da questo punto di vista bisogna osservare che, anche se «non c'è metalinguaggio», come dice Lacan, perché nessun sistema simbolico può esprimere interamente la verità di se stesso, come sappiamo da Gödel, esistono in realtà degli insiemi d'insiemi che noi adoperiamo continuamente. In realtà ciascun numero non è altro che un insieme d'insiemi.

Quando diciamo «tre», nel numero 3 rientrano tutti gli insiemi ternari, dal primo all'ultimo, e questi insiemi possono benissimo essere infiniti, pur rientrando tutti nel numero tre. A questo punto, perciò, possiamo mettere in chiaro che *l'ipostasi costitutiva produce l'intensione dell'insieme, mentre l'ipostasi derivata ne costituisce l'estensione.*

IPOSTASI	{	costitutiva	→	intensione dell'insieme
		derivata	→	estensione dell'insieme

Facciamo alcune osservazioni. L'insieme d'insiemi, vale a dire il rapporto costitutivo di concetto e d'ipostasi, è determinante per stabilire sia il concetto che produce l'intensione dell'insieme, sia la scelta degli oggetti che possono farne parte. Questo è quanto dicevo sulla possibilità di riunire in insiemi anche degli insiemi. Quindi l'insieme degli insiemi non solo ha una relazione molto stretta con il numero, ma è identico ad esso. In secondo luogo, chiediamoci se i due significati della parola «ipostasi» rientrino nel concetto d'ipostasi o nella rappresentazione che ce ne facciamo. Infatti si potrebbe anche porre la questione di sapere se per caso, quando diciamo che le sedie di questa stanza hanno alcune ipostasi in comune (come il fatto d'essere dipinte di rosso e imbottite di stoffa nera), noi stiamo dando solo una rappresentazione di queste sedie o se stiamo elaborando un nostro concetto relativo ad esse. In realtà, siccome noi adoperiamo delle parole, ciascuna di esse rappresenta almeno un concetto. Quindi la rappresentazione di cui si tratta è prima di tutto concettuale (anche se noi possiamo non avere una chiara consapevolezza della tessitura concettuale delle nostre parole), e solo secondariamente – dal punto di vista logico, e non fattuale – si può trattare d'una rappresentazione visiva o immaginaria delle sedie stesse di cui stiamo parlando.

Questa domanda, se ci stiamo muovendo al livello del concetto o a quello della rappresentazione, in realtà è molto kantiana, e dipende dal fatto che esistono due rami, come dice Kant, della conoscenza: la sensibilità e l'intelletto. Ma questi due rami, come Kant stesso ha dimostrato, s'incrociano. E, come ancora Kant ha dimostrato, la sensibilità da sola non può consentirci di costituire nessun giudizio, perché essa è comunque ordinata da quelle che il filosofo tedesco chiama «le forme pure dell'intelletto», che sono lo spazio e il tempo, a partire dalle quali poi si possono costituire dei concetti. I «due rami della conoscenza», quindi, pur essendo due, sono costitutivamente intrecciati fin dalle radici.

Ora, lo spazio e il tempo, in definitiva, sono ipostasi del soggetto, cioè sono suoi modi d'essere (non esiste un soggetto che non sappia che cos'è lo spazio o che non sappia che cos'è il tempo). Lo stesso si può dire dell'uno, se è vero quanto abbiamo ipotizzato sul fatto che anch'esso potrebbe essere una forma pura dell'intelletto. Ma a questo punto non bisogna più intendere il soggetto soggettivamente, almeno nel significato che il termine «soggetto» ha da Kant in poi, cioè nell'epoca in cui viviamo: quella della modernità. In altri termini, anche se finora mi sono astenuto dal dichiararlo, non sto più dando al termine «soggetto» il suo significato «soggettivo», ma quello antico di sostrato, visto che questa parola «soggetto» – *subjectum*, ὑποκείμενον – significa esattamente questo. In altri termini, *il soggetto non è altro che il sostrato dell'atto*, ed è per questo che l'atto, in realtà, ha tre ipostasi costitutive che sono, come ho già accennato, l'uno, il tempo e lo spazio. È per questo che il tempo e lo spazio ordinano anche gli atti in insiemi o in serie, proprio perché ciascun atto che noi mettiamo in serie, per esempio quando scriviamo la storia di qualcuno, è appunto *uno*, proprio in quanto è un *atto*. È curioso, perché noi non riusciamo a stabilire dei confini precisi fra un atto e l'altro; però è chiaro che, un atto, noi lo pensiamo, lo concepiamo e lo compiamo soltanto come uno. Quindi la pura rappresentazione e il puro concetto in realtà sono soltanto dei concetti limite. In realtà, *la rappresentazione si ordina comunque in modo concettuale ed i concetti vengono comunque articolati in termini rappresentativi o iconici*. Proprio per questo noi possiamo parlare senz'averne un'idea precisa del valore concettuale di quello che diciamo, e ciò nonostante dire qualcosa di vero (anche se questo non ci garantisce affatto di non dire il falso). È per questo che la terna platonica di nome, immagine e definizione è articolata logicamente molto meglio della coppia saussuriana di significato e significato (anche se questa in realtà si può ricondurre tranquillamente alla triade, perché, quando Saussure deve indicare il significato, lo rappresenta con il disegno d'un albero, che in realtà è un'immagine, e non il significato del significante). Quindi tutta la nostra esperienza, in realtà, è un intreccio d'intelletto e di sensibilità, come diceva Kant.

Possiamo stabilire allora un vero e proprio principio ipostatico: *un'ipostasi è l'intreccio della sensibilità e dell'intelletto, o come questo intreccio viene visto dalla parte dell'intelletto (ipostasi costitutiva), o come viene visto dalla parte della sensibilità (ipostasi ripetitiva o di derivazione)*.

Ora, in che regione della logica ci troviamo quando parliamo di questa necessaria ternarietà del soggetto inteso come sostrato? È del tutto evidente che ci troviamo in quella delle *categorie*. È noto che questa nozione fu proposta la prima volta da Aristotele, e che poi fu ripresa in modo decisivo da Kant nella *Critica della ragione pura*. Ora, le categorie non sono piovute dal cielo, come spesso, a torto, si rimprovera a Kant di credere, perché in realtà Kant le ha dedotte immediatamente proprio dall'atto. Se leggiamo le pagine della *Critica della ragione pura* in cui egli affronta questo problema, lo si vede molto facilmente. Neppure il tempo e lo spazio sono piovuti dal cielo, perché in realtà è l'atto stesso che si costituisce in tempo, spazio ed uno, secondo le leggi della propria logica. In realtà *le categorie sono dei modi d'essere ipostatici delle forme pure dell'intelletto, cioè del tempo, dello spazio e dell'uno*.

I «due ceppi» della conoscenza s'intrecciano solo perché, in realtà, sono isolati

da noi proprio in base ad uno di essi: l'intelletto. Nella realtà delle cose – anzi dei nostri atti – c'è solo il loro progressivo distinguersi e riunirsi, l'uno variegato che produce dal proprio seno il molteplice e che di nuovo, continuamente, ve lo include. Prima della luce e del buio, insomma, esiste l'ombra. *Umbra sumus*: Giordano Bruno l'aveva inteso perfettamente, e Basilio di Cesarea l'aveva fatto prima di lui, nel suo commento alla parte iniziale della Genesi.

Parlare dell'uno significa parlare dell'ombra costitutiva e costituita dei «due ceppi» della nostra conoscenza. E lo strumento privilegiato per elaborare qualcosa di sensato su questo punto – che è proprio quello del senso – è il concetto d'ipostasi.

36. Agostino e la vera religione

Per concludere il seminario di oggi, che è poi l'ultimo di quest'anno, vorrei tornare un attimo sulla questione della prova ontologica o, per meglio dire, sulle sue premesse, che non stanno in Sant'Anselmo, ma in Sant'Agostino, com'è facile vedere leggendo un suo scritto, abbastanza breve e molto importante: il *De vera religione*. È un trattato in cui Agostino si rivolge ad un suo conoscente di Cartagine, per dimostrargli che il cristianesimo è la religione vera.

Tutti sappiamo, per averlo più volte sentito ripetere da Lacan, che c'è una religione vera. La cosa interessante è che Agostino cerca di dimostrare perché lo è proprio il cristianesimo, e lo fa segnatamente a partire dal fatto che, come scrive, «la filosofia, cioè l'amore della sapienza, e la religione sono la stessa cosa» (5, 8)¹⁰. Agostino parte da questo principio, come se niente fosse. Infatti sia la filosofia sia la religione tendono, anche se in modi molto diversi, allo stesso scopo: raggiungere la sapienza. Ne deduce immediatamente il principio – che, solitamente, al liceo, c'insegnano a torto a disprezzare –, secondo il quale la teologia è il compimento della filosofia, perché, mentre questa cerca, quella trova. Quindi filosofia e religione sono la stessa cosa, ma la religione è un passo più avanti.

Tutto ciò può sembrare strano e molto medioevale, ma bisogna sottolineare che, se Agostino può scrivere un trattato che s'intitola *De vera religione*, è perché parla latino. Nessun greco avrebbe potuto scrivere un trattato sulla vera religione, perché in greco il concetto di verità (ἀλήθεια) e quello di religione (εὐσέβεια) sono del tutto inassimilabili, dal momento che il secondo, che solitamente traduciamo con «religione» (con *religio* in latino), in realtà non ha nulla a che vedere con la religione come noi la intendiamo. Esso si tradurrebbe infatti molto meglio, in latino, con *pietas*; l'εὐσέβεια, insomma, è la religione come fatto soggettivo, come modo d'essere di qualcuno, mentre la *religio*, in latino, e quindi per Agostino, è qualcosa di completamente diverso, tant'è vero che, in questo trattato, egli ricollega, etimologicamente, il termine *religio* al verbo *religare*: la *religio*, insomma, è ciò che lega assieme gli uomini. Si tratta quindi essenzialmente d'un fatto collettivo, sociale, come diremmo noi, e più esattamente politico e giuridico, mentre il termine greco evoca piuttosto il sacro rispetto – certo, sempre pubblico – per il divino. Ora, mentre questo non può per propria natura essere falso, la religione, in quanto legame, può essere una mera convenzione o un artificio.

Certo, questa etimologia non è tanto sicura, perché Cicerone, nel *De natura deorum* – e come Agostino ricorda nelle *Retractationes* (55, 112) – aveva collegato la parola *religio* a *religare* o *relegere*; ma questo poco importa. Ciò che importa è invece sottolineare la differenza fra la religione come legame e la religione come modo d'essere in relazione all'assolutamente altro, al divino. Io credo che Agostino, proprio perché parla latino, e quindi concepisce la religione come un fatto essenzialmente giuridico – in definitiva è di questo che si tratta –, può cercare di dimostrare che esiste una religione vera, e che quindi il cristianesimo costituisce il compimento naturale della filosofia antica. E proprio sulla base di questo ragionamento di Agostino, qualche secolo più tardi, Anselmo d'Aosta imposterà la sua prova ontologica e, ancora dopo, ci potrà essere un Cartesio, un Kant, un Husserl, ci potrà essere cioè quella lunga tradizione di filosofia trascendentale che non rimonta affatto, come solitamente si crede, solo fino a Cartesio, ma appunto fino ad Anselmo e ad Agostino. Il presupposto di tutta questa lunga tradizione occidentale sta tutto racchiuso nel significato della parola *religio*.

Ora, come fa Agostino a cercare di dimostrare che il cristianesimo è la religione vera? Egli scrive che la chiesa cattolica «si serve di tutti gli erranti per i propri fini e per farli redimere, se vorranno svegliarsi» (6, 10). Ciò significa che la verità del cristianesimo non è contrapposta all'errore di coloro che errano. La verità non è il contrario del peccato, né la santità è il contrario dell'errore. Tutta questa deduzione è impostata certamente in termini antimanichei, come dimostra il fatto che la relazione fra verità ed errore non è semplice e simmetrica, che l'errore non è il contrario della verità, ma è una verità mancata, e che quindi può essere sempre ritrovata anche a partire dall'errore. Quindi l'errore stesso è solo una verità parziale. Allo stesso modo la colpa non è il contrario della santità, ma una santità mancata ed imperfetta. Quindi gli stessi nostri *phantasmata*, per quanto siano illusori, ci attraggono, dice Agostino, proprio perché includono in sé almeno un po' di verità. Ne consegue che in realtà, anche quando pecciamo – per esempio ammazziamo o rubiamo –, anche se non lo sappiamo, cerchiamo la verità.

Questo, beninteso, non giustifica il fatto di ammazzare o di rubare, anzi è proprio perché la stessa colpa è una ricerca della verità che l'errore ed il peccato sono condannabili. L'ira di Dio, infatti, è giustificata proprio dal fatto che ci si lascia ingannare su questo punto. Scrive Agostino:

Non vi è vita che non provenga da Dio, proprio perché Dio è la vita suprema e la sorgente stessa della vita. Nessuna vita, in quanto tale, è male, ma lo è solo in quanto volge verso la morte. Tuttavia la morte della vita non è altro che l'iniquità, la quale appunto è così chiamata perché non è nulla [*quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est*] [...].

La morte, dunque, non viene da Dio. [...] Se, infatti, le cose che muoiono morissero del tutto, certamente giungerebbero al nulla; esse invece intanto muoiono in quanto partecipano meno dell'essenza o, per dirla in maniera più breve, tanto più muoiono quanto meno sono (11, 21-2).

È chiaro, a questo punto, che Agostino muove da alcuni presupposti platonici di fondo. Non c'è peccato, dice, se la nostra volontà non ne partecipa. Quindi il peccato non sta tanto nell'azione che compiamo, quanto nel modo in cui la compiamo. Scrive: «Se non facciamo il male volontariamente, non dobbiamo essere né rimproverati né ammoniti [...]. Dunque è con la volontà che si pecca» (14, 27). Si potrebbe

obiettare che questa è davvero una strana prova del fatto che il cristianesimo è una religione vera, perché Agostino deduce il fatto che noi pecciamo solo dalla necessità del ravvedimento. Quindi noi pecciamo in quanto, prima o poi, possiamo pentirci, e ritrovare la strada della verità. Ed è proprio perché il peccato e la morte sono un minor essere che la verità non è il contrario dell'errore. Ma, ancora una volta, questo strano ragionamento è perfettamente logico per qualcuno che parla latino, cioè in una lingua totalmente impostata in termini giuridici. Infatti, qui, il peccato che cos'è? È il fatto di non riuscire a superare il *πειρασμός* (la prova, la tentazione, come solitamente si traduce). In realtà Agostino giunge a fare delle affermazioni che sono veramente da evitare durante la predica in parrocchia, perché afferma alla fin fine che in fondo il peccato stesso non è che una via di salvezza. Qui siamo davvero a un millimetro dall'eresia gnostica libertina, tant'è vero che il vescovo d'Ippona aggiunge subito che di questi argomenti «però non dobbiamo trattare, oppure dobbiamo farlo soltanto tra uomini pii e perfetti» (16, 30), per evitare ogni confusione fra la gnosi ortodossa e lo gnosticismo eretico. Questo è uno dei pochi passi in cui Agostino, che di solito sembra voler spiegare il cristianesimo al popolo, si richiama alla differenza iniziatica – del resto del tutto tradizionale, perché risale a San Paolo – fra il cristianesimo «per tutti» e la sua verità, ch'è riservata ai «forti nella fedeltà». Comunque, poche pagine dopo, egli scrive:

In seguito al peccato commesso dalla nostra natura in un uomo peccatore, il genere umano è divenuto grande decoro e ornamento della terra, ed è governato dalla divina Provvidenza in modo così adeguato che la sua ineffabile arte medica muta perfino la bruttezza dei vizi in qualche genere di bellezza (28, 51).

Sta dicendo pari pari questo: se il genere umano è ornamento e decoro del creato, è perché c'è stato il peccato originale. In altri termini, se questo primo peccato non ci fosse stato, la storia umana non sarebbe stata affatto migliore, anche perché, letteralmente, non ci sarebbe stata. Questa dimostrazione così strana e *hard*, mi verrebbe da dire, ci dice quale sia il *pathos* della verità, quando si tratta della religione.

Tuttavia Agostino abbandona questa strada, che non è quella della sua dimostrazione. Ritorna invece alla «creazione dal nulla». Dio ha creato le cose *ex nihilo*, dice, «perché ogni cosa deve avere la sua essenza, per quanto piccola; perciò, anche se è un bene minimo, sarà pur sempre un bene e proverrà da Dio [...]. Ma ogni bene o è Dio o proviene da Dio» (18, 35). In altri termini, la creazione «dal nulla» è in realtà creazione da Dio. Dio crea dal nulla solo perché non c'è nient'altro che Dio. Che Dio crei dal nulla significa in realtà che Dio crea dalla sua volontà, semplicemente e liberamente, senza che intervenga in questo nessuna materia bruta e non divina (come pensavano i manichei), sulla quale egli avrebbe agito durante i sei giorni del suo lavoro. La conseguenza di tutto ciò è che qualunque verità, in quanto è tale, per quanto parziale sia, è sempre verità, come qualunque errore, per quanto errore sia, non può essere che una verità parziale. Ne consegue che anche l'errore, almeno nella verità che contiene, in definitiva procede solo da Dio. Noi possiamo giudicare ciò che è bello o conveniente anche nel peccato solo perché Dio non è soltanto fonte di vita, ma anche fonte di sapienza. E quindi noi, quando giudichiamo, giudichiamo in Dio e nella sua verità, cioè nella sua Parola (nel suo *Logos*, vale a dire nel Figlio).

«Per tutto ciò che tende all'unità, la verità costituisce la regola, forma, esempio o comunque la si voglia chiamare, perché essa sola ha pienamente realizzato la somiglianza con colui dal quale ha ricevuto l'essere» (31, 58). Quindi, quando noi parliamo, ragioniamo, troviamo della verità, in realtà lo facciamo *già* in Dio, cioè nella Parola come ipostasi divina. Ne consegue che anche l'antica filosofia era solo un frammento imperfetto della vera religione.

Ora, dice Agostino, questa verità si manifesta in ogni cosa, in quanto non è nulla se non partecipa dell'uno: e qui si va pari pari all'impostazione del nostro amico Gödel, che molto probabilmente non pensava a Sant'Agostino, quando scriveva la sua breve dimostrazione dell'esistenza di Dio. Scrive Agostino:

Da dove conosci l'unità in base alla quale giudichi i corpi? Giacché, se non la vedessi, non potresti giudicare, perché i corpi non la raggiungono pienamente. [...] E con la mente, dunque, che vediamo l'unità [...] e, poiché è presente ovunque c'è chi giudica, di fatto non è in nessun luogo, in potenza invece è dappertutto [*et per potentiam nusquam non est*]. Ogni corpo infatti è un vero corpo, ma una falsa unità: non è l'Uno supremo, e non lo imita al punto di raggiungerlo; tuttavia non sarebbe neppure un corpo, se non avesse in qualche modo l'unità. D'altra parte, non potrebbe avere in nessun modo l'unità, se non la ricevesse da colui che è l'unità somma (32, 60 e 34, 63).

Ora, continua Agostino, inaugurando quella che diventerà, parecchi secoli più tardi la tradizione della filosofia trascendentale,

chiediti che cosa ti attrae nel piacere fisico, e troverai che non è niente altro che l'armonia [*convenientiam*]; infatti, mentre ciò che è in contrasto produce dolore, ciò che è in armonia produce piacere. Riconosci quindi in che cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita all'interno dell'uomo e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione (39, 72).

Queste pagine straordinarie non solo inaugurano lo spazio logico in cui si svilupperà un giorno la filosofia trascendentale, ma la ricollegano, senza soluzione di continuità, alla tradizione platonica, attraverso la mediazione del pensiero sull'uno, fino alla remota origine socratica del «conosci te stesso» delfico. L'importanza di questa deduzione, tuttavia, è ancora più decisiva, perché la dimostrazione d'Agostino, resa possibile proprio dalla differenza semantica del latino dal greco, formula con chiarezza molto maggiore di quanto non sia avvenuto nemmeno più tardi la subordinazione dell'estetica alla logica e della logica all'etica, deducendo la verità del cristianesimo dall'evidenza stessa – persino nel desiderio e nel piacere sessuale – del loro necessario collegamento in questi tre registri:

Se dunque si ama il piacere della carne, a tale piacere si presti maggior attenzione e, quando si siano riconosciute in esso le tracce di alcuni numeri [*quorundam vestigia numerorum*], si ricerchi dove si trovano senza eccedenza [*sine tumore*]. Lì, infatti, è maggiormente uno ciò che è (42, 79).

È solo perché *in interiore homine abitat veritas* che l'esistenza di Dio diventerà dimostrabile proprio attraverso quei *vestigia numerorum* – quelle tracce numeriche, ma anche resti d'armonia – che rimangono in noi, anche nel nostro desiderio più carnale.

Venezia, 20 maggio 1995

Note

1. Il testo dell'intervento di F. Borghero è pubblicato in appendice, in questo stesso volume.
2. G. Frege, op. cit., § 50, p. 286.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, § 53, p. 288.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, § 72, p. 312.
7. B. Russell, op. cit., p. 28 sg.
8. J. D. Barrow, op. cit., p. 74.
9. *Ibid.*, p. 80.
10. La trad. che abbiamo usato – eccetto che in alcuni punti, in cui ce ne siamo allontanati, è quella contenuta nel vol. VI, t. I, delle *Opere* di Sant'Agostino, Città nuova, Roma 1995.

APPENDICE

Franco Borghero

Kurt Gödel e la prova assiomatica dell'esistenza di Dio

Prima di tutto, è meglio chiarire esattamente il significato dei termini che usa Gödel nella sua dimostrazione, soprattutto «assioma», «definizione» e «teorema».

Il termine «assioma» deriva dall'aggettivo greco $\alpha\chi\iota\upsilon\upsilon\varsigma$, che significa «degnò». Per la logica matematica, con «assioma» s'intende, nel senso più ampio possibile, una proprietà o un principio che risultano veri intuitivamente e immediatamente, senza che ci sia la necessità di ricorrere ad una loro dimostrazione, e che, eventualmente, assieme ad altri assiomi, consentano di ricavare per deduzione altre proprietà o altri principi.

Il termine «definizione», sempre nella logica matematica, è riferito alla determinazione esatta d'un concetto, cioè all'individuazione perfetta d'una nozione. Naturalmente la definizione astrae da qualsiasi implicazione di tipo ontologico o epistemologico. Esistono tre tipi di definizione: la prima si chiama definizione *esplicativa*, e pone l'identità tra il significato d'un simbolo e quello d'una serie di altri simboli; la seconda è la definizione *semantica*, che attribuisce ad un simbolo il significato appartenente ad un'altra serie di simboli; la terza è la definizione *sintattica*, che introduce un nuovo simbolo, che non esiste prima, come abbreviazione di altri simboli.

È evidente che le definizioni esplicative – che pure sono le più importanti – possono essere completamente false o inadeguate. Per esempio, nell'uso comune del linguaggio, quando si vuole dire che una persona è capace, è brava, sa fare bene le cose, si usa dire che essa è «forte». Questa parola «forte» non ha nessuna relazione con il concetto proprio di «forte», però esprime esattamente ciò che s'intende a proposito d'una persona capace d'eseguire certe operazioni. Allora, è chiaro che la definizione che in questo caso attribuisco a questa persona non ha alcunché di reale, perché questa persona può essere debolissima. Tuttavia il concetto che riesco ad esprimere attraverso la definizione che ottengo ricorrendo all'aggettivo «forte» chiarisce esattamente quello che voglio dire di lei. Questa è quindi una definizione di

tipo esplicativo, che può essere falsa, in quanto la persona che ho di fronte non è davvero forte, però esprime esattamente il concetto che voglio esprimere. Gli altri due tipi di definizione invece ricorrono nell'uso logico-matematico in modo più ristretto, perché non possono assolutamente mai essere falsi.

È bene chiarire anche l'ultimo concetto che Gödel usa in questa dimostrazione, quello indicato dalla parola «teorema». Anche questa parola deriva dal greco, ed è riferita ad una dottrina trovata specularmente e dimostrando per via deduttiva. Le vie deduttive, per le dimostrazioni di tipo logico, sono quelle che fanno parte della logica formale, e che sono generalmente distinguibili in base ad alcuni principi: quello del terzo escluso, il *ponendo ponens*, il *tollendo tollens* ecc. Si tratta di modi logici matematici per dedurre determinate cose da alcune ipotesi. (Le altre vie deduttive sono il sillogismo ipotetico, il sillogismo disgiuntivo, il dilemma costruttivo, l'assorbimento, la semplificazione, la congiunzione e l'addizione). Quindi, con il teorema, c'è già un passaggio da alcune situazioni che possono essere assiomatiche, ipotetiche o definitorie, ad una conclusione ottenuta attraverso processi logici che rispettano le regole della logica matematica. Abbiamo così isolato i tre strumenti che Gödel usa per arrivare a dimostrare che Dio esiste.

Apro ora un breve inciso, che mi pare abbastanza divertente. Ricordo che, la prima volta che mi è capitato tra le mani questo teorema di Gödel, ho letto il primo assioma ed ho chiuso il libro, rifiutandomi di continuare nella mia lettura. Ripreso in mano questo testo alcuni anni più tardi, anche su sollecitazione di Perrella, che mi ha chiesto di parlarne, mi sono accorto di quale fosse stato il motivo di quella mia reazione di rifiuto. In realtà, il primo assioma pone già i fondamenti incontrovertibili – per lo meno per quanto appare a me –, per arrivare alla dimostrazione che Dio esiste. Io, naturalmente, partivo da una posizione totalmente atea, e trovandomi di fronte a questo assioma ho reagito rifiutandomi di seguire l'articolazione logica della dimostrazione.

Il primo assioma è assolutamente incontrovertibile, e non contiene niente di segreto. Però ha alcune implicazioni che cercherò di chiarire. Esso è formulato in questo modo: «Una proprietà è positiva se e soltanto se la sua negazione è negativa». Sembra totalmente ovvio, eppure tanto ovvio non è. Infatti, per rendere più vivace l'esposizione, chiediamoci che cos'è una proprietà positiva. Proprietà positiva è una proprietà che nulla toglie a ciò che si dice. Allora dobbiamo pure chiederci se esistono o non esistono delle proprietà positive. Per esempio, se io dico: «Questo è un foglio di carta», esserlo è una proprietà positiva di quest'oggetto? Stando alla definizione che ne abbiamo dato, certamente sì. Si potrebbe obiettare che la proprietà positiva non è certamente dalla parte dell'oggetto (il foglio di carta): se non c'è qualcuno che afferma che lo è, non ci si può aspettare che il foglio in sé possa dire della sua proprietà positiva. Quindi è necessario un soggetto che affermi qualcosa, affinché ci sia una proprietà positiva. Chiediamoci allora quale possa essere una minima proprietà positiva dalla parte del soggetto.

A questo riguardo, una minima proprietà positiva del soggetto può essere «io penso». Quest'affermazione, stando a quanto ci ha insegnato Cartesio, è incontrovertibile. Se esiste la proprietà positiva «io penso», dice Cartesio, esiste necessariamente anche un'altra proprietà positiva, «io sono», ch'è posta automaticamente dalla prima. Le proprietà positive, quindi, sono già due: «Io penso», e «io

sono». Ora, se esistono due proprietà positive – e facciamo attenzione a questo giochetto –, noi possiamo numerarle e sommarle. Ora, la somma di queste due proprietà positive è positiva? Certamente sì: una proprietà positiva più un'altra proprietà positiva produce sempre una proprietà positiva. Chiamiamola allora terza proprietà positiva, come somma delle prime due. Ora le proprietà positive sono tre. Sommiamole ancora: ne viene una quarta. Ne consegue che, se c'è una proprietà positiva, ci sono infinite proprietà positive. Tutto questo possiamo affermarlo solo a partire dal primo assioma, e già vedete dove comincia ad andare a parare il nostro amico Gödel.

Si potrebbe ora obiettare che, in realtà, il nostro ragionamento è partito non da una proprietà positiva, ma da due: «Io penso», e «io sono». Supponiamo di partire ancora da «io penso» e di non seguire più Cartesio concludendo che «io sono». «Io penso», come abbiamo visto, è una proprietà positiva. A questo punto, anche senza ricorrere all'implicazione cartesiana dell'essere, ci si può chiedere: chi pensa? e che cosa pensa? Si capisce immediatamente che la primitiva affermazione «io penso» si è già divisa in due proprietà positive: il pensante ed il pensato. A questo punto, dalle due proprietà positive si può passare alla terza nello stesso modo visto sopra, e così via.

Una volta che abbiamo assodato che il primo assioma è indiscutibile, vediamo che la sua negazione, invece, non dica nulla attorno al soggetto di cui stiamo parlando. «Io non penso» è una contraddizione autoevidente. Mentre «io non sono» è ancor più fortemente contraddittoria, perché non può che essere l'affermazione di qualcuno che è. Quindi è necessario che la negazione d'una proprietà positiva sia negativa.

Il secondo assioma presentato da Gödel è formulato in questo modo: «Una proprietà è positiva se contiene necessariamente una proprietà positiva». È chiaro che qui incominciamo ad ampliare il concetto di proprietà positiva, perché possono esserci delle proprietà positive che contengono delle negazioni, che però al loro interno devono contenere delle proprietà positive. Ad esempio, se io dico: «Io non sono svizzero, ma sono italiano», questa frase, nel suo complesso, esprime una proprietà positiva, pur contenendo al suo interno una proprietà negativa. Di conseguenza una proprietà è positiva se al suo interno contiene almeno una proprietà positiva. Anche la sola negazione «io non sono svizzero» contiene la proprietà positiva di essere: non sono svizzero, ma *sono*.

Vediamo ora il primo teorema: «Una proprietà positiva è logicamente coerente». «Logicamente coerente» vuol dire che l'enunciato non contiene delle autocontraddizioni. Non occorre dimostrarlo, perché è perfettamente evidente; se io affermo una proprietà positiva, questa non può essere autocontraddittoria; non esistono esempi di autocontraddittorietà d'una proprietà positiva.

A questo punto ho bisogno d'un altro piccolo inciso, al fine d'introdurre il concetto di «simile», che compare nella dimostrazione di Gödel. Che cosa s'intende quando diciamo che una cosa è simile ad un'altra? Significa che questa cosa ha tutte le proprietà di quella, tolta al più la proprietà della grandezza e quella della sua posizione spaziale. Diciamo che questo triangolo è simile ad un altro triangolo che è in un altro luogo, se il primo ha tutte le caratteristiche del secondo (omotetia), tolta al più la grandezza.

Passiamo ora alla prima definizione: «Una cosa è simile a Dio se e soltanto se possiede tutte le proprietà positive». Qui c'è da porsi immediatamente una domanda, perché il concetto di Dio viene introdotto in modo del tutto improvviso. Da dove viene questo concetto? Non è affatto importante chiederselo, perché potremmo anche dire che una cosa è simile a Dio o a qualunque altra cosa: altra cosa che, in questo momento, Gödel chiama Dio, come se questa parola fosse un neologismo, cioè una parola inventata; al posto della parola «Dio» potremmo usare anche la parola «Giovanni», o anche un numero qualunque, e nulla cambierebbe nella dimostrazione; l'unico punto importante è che questa parola designi qualcosa che abbia la caratteristica di possedere tutte le proprietà positive. Ora, quante sono tutte le proprietà positive? Tutte le proprietà positive sono numericamente infinite, come abbiamo visto prima. Diciamo allora che una cosa qualunque è simile a Dio se e soltanto se possiede tutte le proprietà positive, qualsiasi cosa poi s'intenda con la parola «Dio».

Adesso abbiamo bisogno d'un ulteriore assioma, perché abbiamo introdotto una nuova parola – cioè «Dio» –, per completare rispetto ad essa il nostro concetto di proprietà positiva. Esso è comunque del tutto autoevidente, e non ha bisogno di molti commenti. Il terzo assioma afferma: «Essere simile a Dio è una proprietà positiva». Infatti, se «essere simile a Dio» non fosse una proprietà positiva, Dio non avrebbe più tutte le proprietà positive, come abbiamo posto prima. Il fatto d'essere simile a Dio è quindi una proprietà positiva in modo del tutto autoevidente.

Vediamo ora il quarto assioma: «Essere una proprietà positiva è un fatto logico e quindi necessario». Questo vuol dire che nulla può essere se non c'è almeno una proprietà positiva, perché abbiamo visto prima che il minimo della proprietà positiva, comunque noi la pensiamo, è che ne implica un'altra, e quindi ne implica infinite. Perciò il fatto che ci sia una proprietà positiva è non solo logico, ma strettamente necessario, perché viviamo in un mondo che esiste.

Seconda definizione (qui si rientra in un campo più strettamente logico-matematico): «Una proprietà P è l'essenza d'una qualsiasi cosa x se e soltanto se x ha la proprietà di P e P è necessariamente minimale». Prima avevamo fatto l'esempio del triangolo simile all'altro triangolo, e che ne conserva tutte le caratteristiche, non avendo niente in più. La proprietà P «essere una figura geometrica con tre lati e tre angoli» è l'essenza di qualunque triangolo, perché, se togliamo qualcosa a questa proprietà P , il triangolo non è più un triangolo. Se, ad esempio, togliamo un lato, il triangolo non c'è più, e lo stesso accade se togliamo un angolo. Questa proprietà P è necessariamente minimale, perché l'abbiamo ridotta ad essere l'unica caratteristica che occorre per esprimere il concetto d'essere triangolo. Facciamo un esempio con i numeri. Supponiamo che l'essenza di x sia «essere un numero pari». Qual è la proprietà P che esprime l'essenza del pari ed è minimale? Essere divisibile per due. Ne consegue che qualunque numero x che contenga la proprietà positiva minimale d'essere divisibile per due è un numero pari.

Secondo teorema: «Se x è simile a Dio, allora il fatto di essere simile a Dio è l'essenza di x ». È come dire che, se una cosa x – cioè una cosa che noi possiamo percepire o pensare – è simile a Dio, essere simile a Dio è l'essenza di x , in quanto noi possiamo attingere al pensare a Dio soltanto con la qualità minimale di Dio, dal momento che non possiamo pensare a Dio in toto, come non possiamo pensare a

tutti i numeri pari, mentre, definendo la proprietà P «divisibile per due», riusciamo a pensare questa totalità anche senza pensarla tutta. Quindi io non posso pensare a Dio, come non posso pensare a tutti i numeri pari, perché la natura di questi oggetti di pensiero è sovrabbondante rispetto al mio pensiero, però posso pensare a delle qualità P che appartengono a Dio e ne esprimono un'essenza, come la qualità d'essere divisibile per due esprime l'essenza di tutti gli infiniti numeri pari. Allora, se io individuo una x , che sia simile a Dio, il fatto d'essere simile a Dio è l'essenza di questa x che io sono riuscito a pensare. Non è detto che io ci riesca, però; nessuno me lo sta ancora dimostrando. Questa è solo una mia considerazione, e non una certezza.

Definizione terza: « x esiste necessariamente se ha una proprietà essenziale». Supponiamo che x sia «essere un numero pari»; esiste necessariamente la proprietà P , «essere divisibile per due»; allora x esiste necessariamente. Il fatto che qualcosa di cui io considero l'aspetto minimale esista è necessario.

Ultimo assioma: «Essere necessariamente esistente è simile a Dio». Infatti, se Dio esiste, essere necessariamente esistente è una sua proprietà minimale, cioè è il minimo di quello che ne possiamo pensare, perché abbiamo già visto, con la definizione prima, che essere esistente è una proprietà positiva. Qual è la minima proprietà positiva? È essere. Allora, se essere è una proprietà positiva, siccome abbiamo definito Dio come l'insieme di tutte le proprietà positive, essere necessariamente esistente è simile a Dio. Di questo non si può dubitare!

Allora, una volta affermato questo assioma, concludiamo con l'ultimo teorema, che è una deduzione logica di quanto abbiamo detto ora. Teorema tre: «Deve esserci qualche x tale che x è simile a Dio». Diciamolo con parole meno stringenti: esiste di sicuro una proprietà positiva – lo abbiamo visto all'inizio: è ciò che mi aveva fatto chiudere il libro quella volta –, ergo esistono tutte le proprietà positive, ergo esistono infinite proprietà positive, ergo esiste una x che è simile a Dio. Ma, quale che sia la cosa simile a Dio, in quanto gli è simile, non può essere che Dio.

ETTORE PERRELLA. Di questa dimostrazione, evidentemente, ognuno può pensare quello che crede. In definitiva, che cosa dimostra? Che, se esiste un metodo assiomatico, che consente di raggiungere della verità, se ne può dedurre con certezza che tutte le proprietà positive devono coesistere in un soggetto «simile a Dio» che non può essere che Dio stesso. Per quanto mi riguarda, non sono assolutamente certo che lo stesso Gödel credesse in quello che diceva, cioè che credesse in Dio, qualunque cosa s'intenda per «credere in Dio», anche se, biograficamente, pare dimostrato che ci credesse davvero, almeno da quel poco che ne so. Lo stesso Barrow, che riporta la pagina di Gödel sulla quale ci siamo soffermati, afferma di prescindere dal fatto che questa dimostrazione sia vera o non sia vera, anche se, prima di dubitare della sua verità, bisognerebbe dimostrare che è falsa.

In definitiva, quello che penso io è che, se c'è dell'uno, e se l'infinito è uno – e che l'infinito sia uno credo che Cantor lo abbia assolutamente dimostrato –, questo significa che vi è un assoluto che chiamiamo Dio. Potremmo chiamarlo diversamente, ma non cambierebbe nulla. Che l'assoluto sia è assolutamente evidente per ciascuno, se qualcosa è.

La necessaria implicazione con cui, da una proprietà positiva, se ne possono dedurre due, e quindi infinite, non dipende affatto dalla natura del *cogito*, come si potrebbe pensare dall'esempio fatto da Borghero, ma dalla necessità dell'essere. Il ragionamento non cambia se diciamo che la proprietà positiva è «essere un pezzo di carta» o «avere i capelli biondi». Infatti ciascuna di queste proprietà positive ne implica almeno un'altra: che un pezzo di carta ci sia, o che ci sia qualcuno che ha i capelli biondi. Da questo si passa facilmente all'infinito, come è stato dimostrato prima da Borghero.

Certo, ciò che è evidente per ciascuno è che c'è dell'assoluto, al partitivo. Ma, se l'assoluto si riparte, non è forse proprio perché è, ed è come uno? Se la matematica funziona, pur partendo da assiomi che non sono dimostrati, e se essa esprime qualcosa di vero, è a causa del fatto che esiste un assoluto e che esiste un infinito in atto.

FRANCO BORGHERO. Che l'infinito sia uno si deduce da tutti i ragionamenti di Cantor. Perrella ricordava, a proposito di Cantor, che qualsiasi segmento, per quanto piccolo noi lo possiamo pensare, contiene sempre infiniti punti, e questo è, ridotto all'osso, il concetto di *continuum* di Cantor. Ed è questo anche il «paradiso di Cantor», che introduce l'infinito nel finito. In un milionesimo di millimetro esistono infiniti punti. Ma questo è ancora facile da sopportare. Quello che ci risulta insopportabile, invece, è che in un milionesimo di secondo esistano infiniti istanti. Quasi come se ogni secondo della nostra vita fosse in sé una specie d'eternità.

ROBERTO MELCHIORI. Ma allora non è solo un discorso quantitativo, è anche un discorso qualitativo, nel senso che la dimostrazione è quantitativa, mentre l'applicazione è qualitativa.

ETTORE PERRELLA. La dimostrazione è quantitativa, ma l'applicazione è qualitativa.

Indice

p. 5 Introduzione

p. 8 I. Verso l'uno

1. *Programma*. 2. *Primo approccio all'uno*. 3. *Alcune osservazioni su logica e psicanalisi*. 4. *Numeri naturali e numeri cardinali*. 5. *L'uno si dice in molti modi*. 6. *Verso l'individuazione*.

p. 24 II. Il privilegio dell'uno

7. *Ripresa*. 8. *L'1 e l'addizione*. 9. *Addizione e sottrazione*. 10. *Oggetto e concetto*. 11. *La proprietà d'essere uno*. 12. *Frege vs Lacan*.

p. 41 III. L'uno e l'ipostasi

13. *L'universale e il singolare*. 14. *C'è uno ed uno*. 15. *Ipostasi e concetto*. 16. *L'immagine*. 17. *Salvarsi nell'uno*. 18. *L'idea o l'inconoscibile*.

p. 57 IV. Dall'ipostasi al numero

19. *Il logos non è il significante*. 20. *L'individuo, l'essenza e l'impensabile*. 21. *La singolarità ed il compito*. 22. *Un errore comune*. 23. *Ritorno ai numeri*.

p. 75 V. Il paradiso di Cantor

24. *Lo zero*. 25. *Cantor e l'infinito*. 26. *Oltre l'infinito numerabile*. 27. *Il paradosso di Cantor*. 28. *Cantor, Gödel e Platone*.

p. 87 VI. Dalla matematica alla teologia

29. *Il numero e l'ipostasi*. 30. *Dallo zero all'uno*. 31. *Frege e la prova ontologica*. 32. *Verso una definizione di numero*. 33. *Un terzetto non è il tre*. 34. *Sistemi di numerazione*. 35. *Ipostasi costitutiva ed ipostasi derivata*. 36. *Agostino e la vera religione*.

p. 105 Appendice.

Franco Borghero, *Kurt Gödel e la prova assiomatica dell'esistenza di Dio*