



Ettore Perrella

# Dialogo sui tre principi della scienza

Perché una fondazione etica  
è necessaria all'epistemologia

*III. La scienza come pratica formativa*



## Presentazione

La scienza, derivando in ultima istanza dalle risorse del linguaggio, si trasmette. Essa ha quindi sempre un valore educativo. Occorre però distinguere l'educazione come semplice passaggio d'informazione dai meccanismi molto più complessi e sfumati della formazione. Infatti, ridurre l'educazione a trasmissione d'informazione riduce gli esseri umani a macchine. È ciò che pretende la teoria dell'intelligenza artificiale: noi in nulla saremmo diversi da un computer o da una macchina di Turing. E forse domani – o magari già oggi – la tecnologia potrebbe costruire delle coscienze che funzionerebbero molto meglio delle nostre.

Il problema è che, se noi, grazie al linguaggio, riusciamo talvolta a funzionare davvero come delle macchine, è invece escluso che una macchina possa mai capire alcunché, visto che non vive. Quindi nessuna macchina potrà mai dipingere gli affreschi della Sistina o comporre la *IX Sinfonia*. Solo gli esseri umani, infatti, vivono, e quindi si confrontano con le illusioni del desiderio e con l'orrore della morte. Questo ci fa capire quanto grande sia la nostra responsabilità, quando aiutiamo qualcuno a formarsi: dai nostri figli, ai nostri alunni, agli psicanalisti di domani.

Il fatto stesso che tanti sedicenti analisti abbiano accettato di ridurre la formazione dei loro allievi ai termini universitari dell'acquisizione delle competenze, per lo più false, della psicologia, dimostra quanto difficile – e necessario – stia diventando per tutti distinguere la formazione dall'informazione.

Se si ricordasse di questo, la psicanalisi potrebbe avere ancora oggi – anche se forse in modi molto diversi da quelli del passato – una funzione culturale e civile essenziale.

I progressi della scienza, se non vengono soggettivati eticamente, possono divenire distruttivi. La rete web e i meccanismi informatici, se per un verso hanno facilitato il lavoro intellettuale, per un altro rischiano di cancellare il senso dell'intero patrimonio culturale che la nostra specie ha accumulato in alcuni millenni di storia, appiattendolo il sapere a informazione.

Abbiamo tutti – scienziati e psicanalisti, filosofi ed artisti, educatori e politici – il compito civile di distinguere chiaramente e praticamente la formazione individuale dall'informazione, che invece funziona a prescindere dalla soggettività. E dobbiamo tutti assumerci al più presto questo compito, se vogliamo trasmettere alle nuove generazioni qualche traccia della sapienza e della saggezza che abbiamo ereditato, per quanto con infinite esitazioni, dalle generazioni che ci hanno preceduto.

Ettore Perrella

# Dialogo sui tre principi della scienza

Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia

## III. La scienza come pratica formativa

L'opera è composta da tre volumi:

- I. La parola e l'atto
- II. La scienza, fra l'etica e l'ontologia
- III. La scienza come pratica formativa

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

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



Polimnia Digital Editions di Moreno Manghi

Collaboratori:

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

Prima edizione digitale novembre 2021

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

Tel. 0434 73.44.72.

<http://www.polimniadigitaleditions.com>

[Catalogo di Polimnia Digital Editions](#)

[info@polimniadigitaleditions.com](mailto:info@polimniadigitaleditions.com)

ISBN: 978-88-99193-95-9

ISBN-A: 10.9788899193/959

Copertina:

Johannes Vermeer, "L'astronomo" (1668), part., olio su tela, Museo del Louvre, Parigi.

Su licenza [Creative Commons](#). Quest'opera è stata identificata come libera da restrizioni conosciute delle leggi sul diritto d'autore, inclusi tutti i diritti annessi e collegati.

## Indice

Terza parte. La scienza come pratica formativa	9
Giornata prima	
I. La terza ipotesi	10
1. <i>Secunda Roma</i>	10
2. Criteri d'ordinamento delle scienze	11
3. La scienza come giallo	12
4. La verità e la sorpresa	13
5. Incarnazione	16
6. Rivelazione o fondazione?	17
7. La rivelazione non è l'etica	19
8. Il cristianesimo: cultura o religione?	21
II. Etica e formazione	24
1. Scienze e pratiche	24
2. Quello che sa un asteroide, e che per fortuna sappiamo anche noi	25
3. L'arte del mosaico	27
4. Che significa "scienza"?	29
5. <i>Mimesis</i>	32
6. Come ridare dignità alle pratiche	33
7. <i>Cure e care</i>	34
8. Il rigore delle pratiche	37
9. Per un'epistemologia della formazione	38
III. Etica e fondazione delle scienze	41
1. La natura ontica dell'atto	41
2. Questioni di principio	42
3. Principi delle scienze	43
4. Verso una deduzione trascendentale della molteplicità delle scienze	44
5. La responsabilità del pensiero	45
6. Forme di sapere	47
7. Perché tutti i corpi sono viventi	49
8. Perché tutti gli enti vogliono qualcosa	51

Giornata seconda	
Dialogo conclusivo. Fare scienza	53
1. Scienze impostate triadicamente	53
2. Scienza e tecnologia	54
3. Etica e scienza	54
4. Il bene e il male.	55
Indice dei nomi	59
Bibliografia	60
Indice generale dei tre volumi	62

## Personaggi

H., filosofo

A., sua allieva

F., filosofo, traduttore di Palamas

P., psicanalista

M., matematico

N., neuropsicologa

T., teologo ortodosso



## Terza parte. La scienza come pratica formativa

## Giornata prima

### I. La terza ipotesi

*A Istanbul, in un bar situato in una piazzetta vicino all'Ippodromo*

#### 1. *Secunda Roma*

H. Conoscevatte già Istanbul?

F. Certamente, come si può non conoscere la seconda Roma? Purtroppo dei suoi splendori imperiali è rimasto ben poco: solo pochi brandelli, per di più conservatisi, quasi sempre, solo per caso. Sapete dove siamo ora?

N. A due passi dalla moschea blu.

F. Per me siamo invece nel palazzo imperiale. Chi l'avrebbe mai detto, non è vero, in questo quartiere confuso? Eppure proprio qui, dove siamo noi, abitarono gl'imperatori di Roma per circa sette secoli. D'un palazzo che avrebbe fatto impallidire il Cremlino di Mosca non è rimasto praticamente niente, se non un pezzo di pavimento...

N. *Sic transit gloria mundi...*

F. Quello che m'ha sempre fatto imbestialire è che a distruggere Costantinopoli non sono stati affatto i Turchi di Maometto II, che rimproverò un soldato che stava sfregiando il pavimento d'una chiesa, perché ormai quell'edificio era suo, ma siamo stati noi occidentali, nella malaugurata crociata del 1204. Basta leggere Niceta Coniata per rendersi conto di quali distruzioni compirono i nostri avi. L'Eracle di bronzo di Lisippo, che era stato portato qui da Taranto per abbellire l'ippodromo, fu fuso per farne monetine. Si salvarono solo i quattro cavalli di San Marco e gli oggetti preziosi delle chiese che furono portati a Venezia. Invece le tombe degl'imperatori, ai Santi Apostoli, furono aperte per rubare i gioielli che ornavano i cadaveri.

La città dello spirito ridotta in monetine... è un'eccellente definizione del genio occidentale.

H. Sono convinto anch'io che nulla cambierà nell'idiozia dei cattoprotetanti finché non capiremo tutti che Costantinopoli è davvero la seconda Roma, e che Mosca è la terza. E che queste due città non possono continuare ad essere considerate estranee al nostro continente. Cercheremo di compensare la tristezza di queste considerazioni, appena ne avremo il tempo, andando a visitare questa magnifica città, anche per approfittare della nostra guida d'eccezione, che ci vive. Ma ora, dopo questo breve preambolo, possiamo incominciare. E siccome ad Atene ci siamo occupati dell'atto nella sua relazione con il *lógos*, e a Gerusalemme

dell'atto nella sua relazione con l'ente, ci resta ora da occuparci dell'atto nella sua relazione con se stesso.

## 2. Criteri d'ordinamento delle scienze

F. A dire il vero, lo abbiamo anche fatto, almeno a partire da quando ci siamo occupati della coscienza, che, in definitiva, altro non è che questa relazione.

H. Ne consegue, se questo è vero – e credo, retrospettivamente, che lo sia –, che potremo esaurire i nostri dialoghi costantinopolitani più rapidamente. A Gerusalemme, mi pare, ci siamo avvicinati molto al cuore del problema di fondo, forse fino a comprendere dov'è. Qualcuno di noi potrebbe rimpiangere che, su questa soglia, abbiamo dovuto fermarci. Ma credo che, se avessimo potuto dire che cos'è l'ente di per sé, avremmo superato i limiti del dicibile. Nessuna scienza potrà mai riuscirci, a meno che non giunga a trasformarci realmente in ultrauomini o in dei.

F. Tuttavia l'etica, come la logica e l'ontologia, almeno nel modo in cui le abbiamo definite ad Atene e a Gerusalemme, sono scienze trascendentali, e perciò ci danno l'unico accesso possibile ai principi – della conoscenza e della scienza –, ed i principi fanno parte di quell'inaccessibile di cui stai parlando, oltre che dei nostri sistemi logici e simbolici. È attraverso i principi che l'inaccessibile apre l'accesso al pensiero ed all'atto. È per questo che l'etica, la logica e l'ontologia, come noi le intendiamo, non formulano regole, se non traendole dall'effettivo svolgersi delle cose. La morale, invece, come il diritto o, per esempio, la psicanalisi, è un sapere regionale, che ha bisogno d'essere fondato trascendentalmente, come tutte le scienze, anche perché questa fondazione finisce per modificare i loro stessi criteri operativi e di conseguenza anche i loro contenuti. La fondazione delle scienze in generale non è priva d'effetti anche sulla loro articolazione interna.

H. Ma queste scienze – ed in primo luogo le pratiche – sono interne all'etica, come la matematica è interna alla logica? In passato abbiamo già accennato a questo problema, *en passant*, rispondendo negativamente a questa domanda, ma ora dovremmo chiarirlo meglio, perché sappiamo tutti che ci sono pareri differenti anche sulla relazione fra matematica e logica; figuriamoci che cosa succederebbe se dicessimo che la morale o il diritto sono, per così dire, dei sottoinsiemi dell'etica: nessuno ci capirebbe niente, e sollevremmo molte perplessità, del resto non ingiustificate.

F. Le scienze non possano dividersi a fette l'universo come se fosse una torta. Certo, hanno oggetti diversi, ma hanno soprattutto logiche, finalità e punti di vista diversi. Inoltre qui dovremmo anche considerare le pratiche come scienze e le scienze come pratiche, visto che questo è assolutamente determinante, nella prospettiva dell'atto.

H. La distinzione fra una scienza e l'altra, in effetti, comporta sempre, al proprio interno, una differenza fra la teoria, riassunta nel sapere accumulato o trascritto, e la pratica, come continua reinvenzione del già saputo o invenzione del nuovo.

F. Ma questi due aspetti, benché siano differenti, sono pur sempre inseparabili.

H. Quindi a distinguere una scienza dall'altra non è soltanto l'oggetto di cui si occupa – del resto nulla impedisce che più scienze si occupino dello stesso ogget-

to, da punti di vista diversi –, ma è soprattutto l'orientamento di chi vi opera. Nessuna scienza è mai stata né mai sarà motivata solo da motivi contemplativi. In fondo, ci si occupa di qualcosa essenzialmente per motivi pratici, vale a dire per degli interessi concreti, in tutti i sensi: in fin dei conti si vuole sapere di più in primo luogo per vivere meglio. Quindi, alla fin fine, ogni scienza ha a che fare con l'atto di chi se ne occupa e con i suoi interessi (oltre che con gl'interessi di chi paga il conto delle spese).

F. Questo della pratica è già un principio trascendentale perfettamente articolato ed utilissimo, per interrogarsi sui confini e gli orientamenti delle singole scienze e delle singole pratiche.

H. Quindi, riepilogando, non dobbiamo pensare ad una divisione dei saperi in tre fette (una logica, una ontologica ed una etica), anche se una delle tre ipostasi può prevalere, in questa o in quella scienza, sulle altre; e tanto meno che all'interno della fetta di mondo di competenza d'uno dei tre principi s'inserirebbero poi varie scienze, come dei sottoinsiemi di tre grandi insiemi. Non dobbiamo pensarlo prima di tutto perché ciascuna scienza o ciascun campo di sapere è subordinato a tutti e tre i principi ipostatici. Naturalmente è chiaro, come dicevo, che spesso le esigenze d'un orientamento ipostatico appaiano con maggiore ed immediata evidenza in un certo campo. Per esempio nell'aritmetica emergono chiaramente delle esigenze e dei criteri logici. Ma questo non significa che l'ontologia non c'entri niente (i numeri esistono e sono applicabili ad enti di qualsiasi genere), o che l'etica non vi partecipi per niente, perché i numeri servono a fare operazioni, che altro non sono che atti. Tuttavia, se vogliamo sapere che cos'è l'aritmetica, dobbiamo partire dalla logica, non dall'etica o dall'ontologia. E lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per ciascuna scienza. Perciò non dobbiamo classificare le scienze come Linneo classificò le specie zoologiche o botaniche. Dobbiamo invece interrogarci sulle finalità e sulle modalità pratiche che sono perseguite in ciascuna di esse ed anche sulle procedure logiche che vi sono adottate.

M. Questo lavoro, anzi questo esercizio, non è senza effetti, dicevamo, neppure sugli oggetti delle singole scienze, come ha dimostrato una volta per tutte la meccanica quantistica. Per esempio, che un fotone debba essere considerato una particella o un'onda dipende dall'esperimento che compiamo. È il nostro intervento a determinare la sua natura ontologica, dal momento che, come abbiamo detto a Gerusalemme, una particella subatomica priva di massa dev'essere considerata non come un ente, ma come un sovraente.

F. Su questi punti ci siamo già soffermati. Oggi invece dovremmo incominciare a tentare un'altra operazione, chiedendoci se ed in che modo le scienze sono o possono essere fondate trisipostaticamente sulla base di principi evidenti.

### 3. La scienza come giallo

A. La domanda sarebbe allora: com'è possibile fondare triadicamente ciascuna scienza?

H. Naturalmente, nulla esclude che in una scienza non fondata, o fondata in modo erroneo, si producano comunque degli effetti di verità. La verità, per fortuna, di solito se ne frega dei nostri balbettii logici, e spunta fuori quando le pare e

quando meno ce l’aspettavamo. Ma da questo non dobbiamo concludere che non cambia niente se noi apriamo la strada a questa verità, abbattendo un po’ d’ostacoli che impediscono di percepirla. In fondo un’epistemologia trascendentale dovrebbe servire essenzialmente a questo, oltre che per impedire o almeno per consentire d’evitare degli usi impropri della scienza.

F. È chiaro che, per esempio, fra la chimica organica e l’embriologia ci sono delle relazioni abbastanza strette, mentre ce ne sono di molto più remote fra la chimica organica, mettiamo, e la filosofia o la storia dell’arte. Ma siamo proprio sicuri che, se un chimico, oltre ad interessarsi del proprio campo, s’interessa anche d’embriologia, questo non abbia effetti sul modo in cui si occupa di chimica? Ed anche che, se si occupa di filosofia e d’arte mediorientale, questi suoi interessi in apparenza remoti dalla chimica non abbiano un’influenza anche sul suo modo d’occuparsene?

H. Chiaramente penso proprio che ce l’abbiano. Quello che noi siamo, come individui, non è privo d’effetti su quello che vediamo o cerchiamo di provare nell’ambito di questa o quella scienza.

F. Il modo di fare scienza – e quindi la pratica del fare scienza – ha degli effetti decisivi anche sui temi che si affrontano. Se vogliamo, le “favole” della lampada di Galilei o della mela di Newton che cos’altro dimostrano, se non l’importanza dell’esperienza nuda della vita anche in quello che scopriamo quando facciamo scienza? Sapere non è nulla, se non ci appassiona. E che cosa ci appassiona, nel campo della scienza, se non la sfida fra la parvenza (o la sembianza) e la verità? Questa sfida, tuttavia, ci appassiona se e solo se la riteniamo vitale per noi.

P. In fondo, in ogni vero scienziato si nasconde un detective.

#### 4. La verità e la sorpresa

H. È chiaro che parlare di principi e parlare di fondamento è la stessa cosa. Solo i principi, in quanto sono al tempo stesso interni ed esterni al campo simbolico, possono fondare sia i suoi metodi, sia i suoi contenuti, a partire dall’emergenza di ciò che rappresentano.

N. Di ciò che rappresentano i principi?

H. Sì.

N. E che cosa rappresentano?

H. Bella domanda. È proprio qui quello che poco fa abbiamo chiamato l’inaccessibile. Insomma è qui che dobbiamo fermarci, anche se non possiamo nemmeno astenerci dal cercare di trovare una risposta. Proprio questo è vitale per chiunque. Se ritenessimo di sapere quale sarebbe il presunto principio comune dei tre principi, saremmo già nel dogmatismo. Se invece ci ritenessimo autorizzati ad infischiarcene, finiremmo con altrettanta sicurezza nello scetticismo. Il dogmatismo e lo scetticismo sono in qualche modo il diritto e il rovescio della stessa colpa epistemica. E la colpa – sto parlando non solo in termini etici, ma anche in termini morali o, se volete, deontologici – è comune ai dogmatici e agli scettici, perché i primi non credono all’emergenza della verità, esattamente come fanno i secondi. In fondo il dogmatismo e lo scetticismo si implicano sempre a vicenda: i dogmatici disprezzano o sottovalutano i risultati della scienza non meno degli scettici,

mentre questi sono sempre inclini ad erigere a dogma il proprio pregiudizio. Il pregiudizio, in fondo, altro non è che un'ignoranza che si suppone sapere.

P. Il che equivale a dire che la colpa epistemica altro non è che una perversione della scienza.

N. Allora qual è la soluzione giusta?

F. Credo che lo possiamo dedurre dal nostro stesso percorso. Abbiamo detto che i principi della scienza sono tre, in termini trisipostatici. Ma abbiamo anche aggiunto che questi principi valgono a partire dal passaggio dall'uno sovraessenziale alla molteplicità degli enti, per esempio nel mito della creazione o nel *big bang*. Quindi in qualche modo abbiamo indicato anche noi un principio dei principi. Solo che, chiamandolo sovraessenziale, ci siamo per così dire limitati a dire che non siamo sul piano dell'ente, né su quello della logica, né su quello dell'etica, ma su un piano comune ed al tempo stesso eccedente rispetto alle tre ipostasi, che al tempo stesso le causa e le manifesta. In definitiva, abbiamo cercato, in questo modo, di sfuggire alla vecchia alternativa d'idealismo ed empirismo, perché in questo modo siamo divenuti idealisti ed empiristi al tempo stesso.

H. Proviamo a verificare tutto questo partendo da un esempio. In questo caso preferisco riferirmi alla morale. Ci sono morali laiche – che solitamente tendono allo scetticismo, vale a dire a fondarsi su questo o quel pregiudizio, a volte dignitoso, ma non per questo meno pericoloso – e morali religiose, che invece sono fondate su presupposti logico-ontologici espliciti. Per esempio la morale cattolica è fondata sui presupposti della scolastica, quella ebraica su quelli del Pentateuco, quella islamica su quelli coranici ecc. E spesso i presupposti tendono facilmente a diventare pregiudizi. Quindi i testi di riferimento, proprio grazie alle verità che dischiudono, finiscono facilmente per diventare pregiudizievoli alla scienza (in questo caso alla morale, ma potremmo fare molti altri esempi), naturalmente a causa del modo in cui vengono interpretati. Tutti i fondamentalismi sono sempre derivati dalla trasformazione dei presupposti in pregiudizi.

F. Del resto non tutti i testi sacri si equivalgono: alcuni si prestano molto meglio per dare supporto a quest'uso infausto della rivelazione, mentre altri lo fanno molto meno. Il Nuovo Testamento, per esempio, è molto meno facile da adottare per questi fini di quanto non avvenga con il Vecchio. In altre morali religiose la stessa funzione che nel monoteismo svolgono i testi sacri può essere svolta semplicemente dalla tradizione. Ma l'effetto non cambia molto.

H. Ora, questi presupposti assicurano un fondamento epistemologico alla morale, aprendo di conseguenza i suoi confini e facilitando che essa non si fissi alla mera conservazione dell'esistente, oppure favoriscono solo una sua pregiudizievole chiusura? Mi pare chiaro che i testi di riferimento di per sé non fanno né una cosa né l'altra. Non è perché è fondata sui Vangeli che la morale cristiana tende spesso a diventare moralismo. E non è perché è fondata sul Corano che la morale musulmana tende facilmente a diventare illiberale. Direi anzi che è vero piuttosto il contrario: i testi sacri parlano in mille modi a chi li legge (del resto esattamente come fanno tutti gli altri scritti), e quindi ci si può servire di essi in mille modi diversi, sia per sostenere il falso moralismo, sia per dimostrare la necessità d'aprire la morale al rispetto dell'individuale. Nessun maestro di morale è mai stato più liberale di Cristo, che pure si è sempre servito di citazioni dal Vecchio Testamento

per sostenere le proprie affermazioni. Ma questo non esclude che spesso la morale cristiana diventi una delle meno liberali e delle più ipocrite. Allora dove passa la linea di confine? Evidentemente solo nel modo in cui questi scritti vengono usati. Un conto è metterli al posto del principio (in questo modo negando ogni trascendenza della morale), un altro è invece servirsene per mettere in questione il moralismo, riscrivendo la morale a partire da un'attenzione ogni volta rinnovata alle situazioni concrete e singolari. Come vedete le parole non bastano mai ad assicurare niente, quanto alla verità d'un sapere. Non basta, per esempio, parlare di rivelazione per concepire la verità come un'avventura. In fin dei conti, tutto ciò che nel Nuovo Testamento è detto sull'apocalisse riguarda proprio l'apertura – quotidiana e per questo necessariamente angosciata – all'assoluto. Ma ci si può servire della stessa parola per mettere il pregiudizio al posto dell'assoluto, ed allora ciò che ne risulta è necessariamente un qualche dogmatismo morale, come è accaduto spesso in molte sette, per esempio in quelle protestanti.

F. Questo mi pare un effetto dell'ateismo teologico latino, che, secondo il nostro amico Palamas, si era già spinto in questa direzione molto prima di Calvino e di Lutero.

H. L'assoluto – l'inaccessibile – non sta nelle parole, come non sta negli enti, e nemmeno negli atti. Nemmeno gli atti *sono* l'assoluto, anche se, come abbiamo visto, sono sovraessenziali. Voglio sottolinearlo molto fortemente, perché, se interpretassimo in questo modo il primato dell'etica, diventeremmo dei fondamentalisti del trascendentalismo... e niente sarebbe più deplorabile di quest'idiozia. Invece gli atti – come gli enti e le parole – *aprono* all'assoluto, almeno se noi ci lasciamo sorprendere da ciò che incontriamo nelle nostre esperienze, anche nelle più quotidiane. Questo verbo "sorprendere" mi sembra richiedere qualche riflessione. Etimologicamente significa "prendere dal di sopra" (*surprendre*, come si dice in francese). Insomma la sorpresa è una specie di ratto: è un po' come nel mito di Ganimede rapito dall'aquila di Zeus... La sorpresa – come dire? – in fondo non è forse il contrario della gravità? Ciò che ci sorprende nelle giostre, per esempio, o nelle montagne russe, che cos'è, se non la mancanza improvvisa o addirittura il rovesciamento apparente della gravità?

F. Il riferimento al mito di Ganimede non è affatto fuori luogo; non a caso diventa una figura mitologica del rapimento mistico. Ricorderete tutti il magnifico disegno di Michelangelo, che raffigura questo episodio, con il corpo del ragazzo sollevato dall'aquila e totalmente esposto ed aperto all'assoluto, senza nessuna possibile difesa, come si capisce dall'improbabile postura delle braccia e delle gambe.

P. Nella sorpresa, insomma, godiamo tutti... come delle donne. Non era questo che volevi dire, parlando della postura del disegno?

F. Penso di sì.

P. Deve avere qualcosa a che vedere con l'assoluto, dal momento che questi godimenti sono al tempo stesso molto barocchi e molto femminili. Pensate alla Beata Lodovica Albertoni, o alla Santa Teresa di Bernini. Qui siamo davvero sull'impercettibile confine fra la pornografia e la mistica. Mi rendo conto che a Costantinopoli è del tutto impudico parlare in questi termini, perché la soluzione bizantina del problema è del tutto diversa, e moralmente molto più affidabile.

F. Nei mosaici bizantini, che in realtà sono greci e romani, non è mai il corpo umano ad aprirsi, perché invece s'apre direttamente il cielo, che preme dietro ed attraverso l'immagine, attraversandola con il bagliore d'oro che l'illumina.

## 5. Incarnazione

H. Tuttavia c'è una differenza radicale fra la tradizione e la rivelazione, anche se il moralismo può partire da entrambe. La tradizione cristiana si differenzia dalle altre perché qui la rivelazione parte dall'incarnazione. Sta in questo il segno della sua superiorità filosofica sia rispetto a quella ebraica, sia rispetto a quella musulmana.

F. Anche queste tradizioni, naturalmente, sono inaugurate da una teofania: immediata nell'Esodo – ci siamo già soffermati abbastanza su quel passo – e mediata nel Corano. Sta di fatto che tutt'e tre queste tradizioni si ritengono istituite direttamente da Dio. Ma solo in quella cristiana Dio parla dopo essersi incarnato.

P. Tuttavia anche nel paganesimo intervenivano delle teofanie, solo che qui gli dei si manifestavano soprattutto negli'idoli. Penso alle statue che si muovevano, delle quali parla Giamblico nel *De mysteriis*. Anche nel mito pagano la teofania è sempre pericolosa. Gli dei devono nascondersi, se vogliono apparire senza distruggere i testimoni della rivelazione. Nel mito pagano soltanto la madre di Dioniso volle vedere Zeus nella sua vera natura, e pagò con la vita questa visione. Non a caso Dioniso può essere pensato come una figura di Cristo.

F. L'incarnazione costituisce un presupposto estremo ma fondamentale per un'epistemologia degna di questo nome. In fondo, che cos'altro abbiamo detto, a Gerusalemme, se non questo? Forse, però, non ce n'eravamo accorti con sufficiente precisione. Solo l'incarnazione consente di dimostrare che fra l'inaccessibile e l'esperienza anche più quotidiana non ci sono discontinuità. Proprio su questo ha sempre insistito la tradizione teologica ortodossa. Ed in fondo è proprio per questo che abbiamo deciso di parlare dell'atto in questa città.

H. In fondo quello che abbiamo detto non è forse che anche la creazione contiene realmente una presenza divina? Certo, la creazione non è l'incarnazione, perché è una creazione dal nulla. Ma Cristo stesso, secondo il dogma fissato a Calcedonia, contiene entrambe le nature, sia quella increata, sia quella creata. Questa mi sembra la straordinaria indicazione del cristianesimo. Noi siamo chiamati al compito di partecipare dell'increato, pur essendo creati, divinizzandoci. Ora spero proprio di non aver detto nessuna eresia.

T. Nessuna, anzi hai tratto tutte le conseguenze del breve riepilogo che il nostro amico ha fatto ad Atene degli scritti di san Gregorio Palamas. Ma ci potresti aggiungerei anche qualcos'altro.

H. Sull'incarnazione?

T. No, sul sovraessenziale. In fondo, san Gregorio Palamas non fa che ripetere che, senza la presenza continua del Creatore, il creato non durerebbe nemmeno per un attimo. Sono gli atti divini che lo fanno sussistere.

F. Dio *hyphístesi* tutti gli enti del mondo: non si limita a crearli, ma li fa sussistere ipostaticamente. Non è un caso che in greco questo verbo – che possiamo tradurre con “costituisce” o “far sussistere” – e la parola *hypóstasis* si corrispon-



dono. Infatti quest'ultima, come abbiamo accennato una volta, può tradursi letteralmente in italiano proprio con la parola "sussistenza". È a causa della presenza continua del sovraessenziale fra le essenze che il paradiso è già racchiuso in ogni adesso. Quindi noi siamo in Dio già adesso, in quanto siamo costituiti trisipostaticamente come lui e come tutti gli enti: anche se non possiamo dirlo, viviamo eternamente in ogni istante, quando agiamo giustamente.

T. In fondo non è proprio questo che assicura all'arte greca, da sempre, il suo valore esemplare? Credo che potrei giungere a dire che questo è cominciato già molto prima dell'incarnazione. Esistono delle figure di Cristo anche prima della sua vita terrena. Chi crede che il cristianesimo abbia diffuso una concezione solo lineare del tempo vede le cose in maniera troppo ristretta, perché non riconosce che l'assolutezza dell'incarnazione non riguarda solo Cristo, ma riguarda soprattutto ciascuno di noi. Ciascuno di noi deve ripetere al contrario quello che il *Lógos* ha fatto incarnandosi, così chiudendo il grande ciclo del tempo. È per questo che, nell'Apocalisse, esso viene arrotolato da un angelo.

F. Ma questo riguarda anche ciascun ente, dicevamo. Solo se tiene conto di questo la scienza può non trasformarsi in una trappola nichilistica. Questa è la straordinaria grandezza della civiltà che nacque in riva al Bosforo, in questa città che ha sempre fatto da ponte fra Occidente ed Oriente. Solo se sa riconoscere il mistero dell'ente la scienza può non falsificare in non senso le proprie verità. Solo allora è "abitata dallo Spirito". Del resto c'è un motivo preciso per cui la rivelazione dello Spirito non poteva che seguire la resurrezione. Dello Spirito si parlava da sempre, nella Bibbia, ma prima dell'incarnazione era solo il respiro di Dio.

T. Invece dopo la resurrezione è diventato anche il nostro.

## 6. Rivelazione o fondazione?

P. Ma la fondazione epistemologica, a questo punto, in che relazione sta con la rivelazione? Una scienza i cui presupposti fossero rivelati che bisogno avrebbe di fondarsi trascendentalmente?

F. In Gregorio Palamas, come abbiamo visto, c'è una chiara distinzione tra la scienza rivelativa e la falsa scienza. Noi abbiamo fatto corrispondere questa distinzione ad un'altra, fra la scienza fondata trascendentalmente e la scienza auto-contraddittoria perché scettica. Per iniziare a rispondere alla tua domanda direi intanto che noi viviamo in un tempo in cui la fondazione rivelativa pare del tutto incapace di pesare culturalmente, come invece avveniva nel XIV secolo. Viviamo in un'epoca e in un orizzonte culturale fondamentalmente ateo. Fin qui, naturalmente, m'attengo solo ad una considerazione storica. L'ateismo, tuttavia, è sempre stato nell'orizzonte della teologia, come lo scetticismo è sempre stato in quello della logica. A sostenere la nostra equivalenza fra i due punti di vista (almeno dalla prospettiva della scienza) valgono allora le posizioni d'Agostino nel *De vera religione*, sulle quali ci siamo già soffermati. Il punto non è se noi possiamo o non possiamo assumere come vere, dal nostro punto di vista, le sue affermazioni. Il punto è invece che, nella tradizione occidentale – e non in quella ortodossa –, vale una sorta di principio transitivo, fra la religione e la scienza: le verità religiose producono verità scientifiche, ma anche le verità scientifiche producono dimo-

strazioni religiose. L'espressione che ho usato può apparire bizzarra, ma in fondo il cristianesimo ha sempre tentato di sostenere i propri argomenti rivelativi anche attraverso la ragione. Direi che questo è stato fatto anche in greco, soprattutto nei primi scritti apologetici in difesa del cristianesimo, apparsi prima del 313, e poi durante il regno di Giuliano. Inoltre, anche se la tradizione ortodossa, da Palamas in poi, ha solitamente evitato questo terreno, un punto di confluenza molto evidente fra la tradizione orientale e quella occidentale si può trovare nella teologia russa fra il XIX ed il XX secolo. Mi riferisco soprattutto a Pavel Florenskij, nei cui scritti questa reciprocità fra religione e ragione è inscritta perfettamente, e che sono perfettamente coerenti al tempo stesso con la mentalità razionale e scientifica dell'Occidente e con quella rivelativa dell'ortodossia.

Fin qui, comunque, restiamo alla premessa di quello che volevo dirvi. In effetti, se noi ci siamo incontrati per questi nostri dialoghi, non è stato di certo perché volevamo convertire nessuno al cristianesimo. Il cristianesimo, per noi, in quanto siamo nati al di là del Mare Adriatico, prima ancora che una religione, è una componente della nostra cultura, anche quando ci riteniamo atei. Noi ci siamo trovati a discutere, invece, per tentare di realizzare una fondazione generale delle scienze, dando quindi alla parola "scienza" un significato molto più vasto di quello che ha nell'epistemologia novecentesca, nel quale vogliamo far rientrare anche tutte le pratiche.

H. Tuttavia "trascendentale" ha un significato diverso da "trascendente", e si può essere fenomenologi senza essere religiosi, almeno in apparenza.

F. Perché dici "in apparenza"?

H. Se Cartesio, Kant e Husserl continuano ad essere letti, è del tutto a prescindere da ogni trascendenza e da ogni loro eventuale religiosità o ateismo. Il pensiero trascendentale, in definitiva, come abbiamo detto a Gerusalemme, che cos'altro sostiene, se non che la trascendenza è inclusa nelle cose, insomma direttamente nella nostra esperienza, tanto che, se ne prescindiamo, non riusciamo a comprendere neppure il suo funzionamento manifesto?

F. Ma non è affatto sicuro che la trascendenza "inclusa nelle cose" abbia qualcosa a che fare con la religione.

H. Tutto dipende, naturalmente, dal significato che si dà alla parola "religione". Se per noi essere religiosi significa che si sottoscrive il simbolo niceno-costantinopolitano, certamente la fenomenologia non ha nessun rilievo religioso. Se invece con la parola "religione" ci si riferisce al doveroso rispetto per le entità che ci circondano e che siamo, allora la fenomenologia e l'epistemologia sono immediatamente religiose. In tutto ciò non è in questione nessun criterio fideistico. Voglio dire che si può essere religiosi senza per questo sentirsi inclusi in una comunità cristiana, ebraica o musulmana. Probabilmente questo è un errore dal punto di vista della comunità religiosa, ma non può esserlo da quello della comunità scientifica. Del resto la *fides*, nel modo in cui noi l'abbiamo assunta, è più la fedeltà alla parola che la credenza in questo o quel dogma. Questo non toglie, tuttavia, che, stando a quel che abbiamo detto, molte delle indicazioni che abbiamo trovato essenziali, dal punto di vista epistemologico, venivano più dal cristianesimo che dall'ebraismo o dall'islam. Penso che questo non dipenda soltanto dal fatto che noi siamo cristiani, e non ebrei o musulmani, ma anche e forse soprattutto

dal valore filosofico del cristianesimo e dei suoi dogmi (parola che, prima d'assumere il significato che ha oggi, significava semplicemente "opinioni"). Insomma, dicendo questo, credo d'essere un allievo d'Agostino filosofo, e non d'Agostino vescovo d'Ippona. Naturalmente, è chiaro che Agostino era una sola persona, e, se prescindiamo dal fatto che divenne vescovo, non capiamo nulla nemmeno in quel che scrisse prima di diventare cristiano. Dobbiamo concludere allora che, se non andiamo a messa tutte le domeniche, non possiamo essere buoni epistemologi? Francamente non lo credo proprio. Affermarlo non sarebbe solo comico, ma anche falso. La liturgia – soprattutto quella cattolica – è una configurazione culturale del tutto estranea alla cultura scientifica.

F. Ma lo stesso non vale per la liturgia ortodossa, che è ancora quella definita da Giovanni Crisostomo nel IV secolo.

H. Penso che la liturgia ortodossa abbia una nobiltà che invece quella cattolica e ancora di più quella protestante hanno totalmente perduto. Ma questo è un problema della Chiesa, non della scienza.

T. Tuttavia i fedeli – e quindi anche gli scienziati – fanno parte della Chiesa allo stesso titolo di chiunque altro.

H. Me ne rendo conto, ma questo riguarda gli scienziati come individui, non come uomini di scienza, anche se, come abbiamo ripetuto molte volte, questi due aspetti non possono essere nettamente separati. In ogni caso non credo proprio che dovrebbe esistere un "cristianesimo scientifico" da considerare obbligatorio per tutti. La liturgia della scienza si manifesta ogni volta che si fa un passo avanti nella conoscenza teorica, vale a dire nella spiegazione del mondo. Perciò ciascuno scienziato è libero di comportarsi come preferisce, quanto alla religione, ma non quanto al rispetto dei principi che stanno alla base della propria pratica.

P. Lo stesso, del resto, deve dirsi anche per chiunque. Ognuno deve avere la propria liturgia, tanto più che questa parola greca significa "servizio". Per quanto riguarda gli uomini di scienza – e, stando alla nostra definizione di scienza, lo siamo davvero tutti quanti –, la loro deontologia non può che essere liberale. Ogni genere di legalismo è mortale, per la scienza, anche e forse soprattutto quello religioso.

## 7. La rivelazione non è l'etica

H. Un altro tema che sarebbe bene chiarire è quello della relazione fra l'epistemologia e l'etica, vale a dire fra la fondazione e l'atto. Nella religione c'è una persona divina che prende l'iniziativa, vale a dire un assoluto che si determina. Questo certamente non ha nulla a che vedere con la fondazione trascendentale, nella quale l'assoluto si determina, sì, ma solo rimanendo totalmente estraneo alla nostra esperienza, anche quando ne riconosciamo la funzione.

F. Effettivamente la fenomenologia e l'epifania sono cose un po' diverse...

H. Sì, tuttavia in ogni fenomenologia si deve giungere ad un'epifania: nella quale si mostra che cosa? La Parola o lo Spirito?

F. Nelle icone ci sono entrambi.

H. L'episodio dell'Esodo in cui Dio non dice il suo nome, se non con il suo enigmatico "sono chi sono", traccia molto chiaramente, per il popolo eletto, una vocazione all'etica che ha sempre ecceduto ogni legalismo e sulla quale forse un

giorno venne ad inserirsi la seconda alleanza. Del resto l'assoluto non può determinarsi senza negarsi almeno in parte. È per questo che il "sono chi sono", in un certo senso, è più vero del "vero nome" che Dio tace. Del resto abbiamo già visto che, nella cabbala, è il ritirarsi di Dio che consente la creazione.

F. Un Dio che non si limitasse sarebbe totalmente invasivo del reale, non lascerebbe posto a nient'altro, come l'aria nel trauma della nascita. Dio ci risparmia questo trauma, e perciò è solitamente un *deus absconditus*.

H. È come dire che il non essere è la sua prima creatura.

F. Non a caso Satana esiste da prima della creazione del mondo. Anche se naturalmente nemmeno Lucifero – l'Angelo di Luce – fu creato malvagio.

H. In effetti l'etica non ha bisogno di nominare o personalizzare l'assoluto. Di solito, però, quando non ci si prova nemmeno, si produce solo una teologia di racatto.

P. Un Dio inconscio, per dirla con Lacan, o totalmente distaccato dalla storia, come in Epicuro.

H. Per quanto ci riguarda, tutto quello che stiamo dicendo sarebbe impensabile senza la tradizione ebraico-cristiana. Allora dove ci poniamo: nel suo solco o fuori? Parliamo di etica come facevamo i Padri della Chiesa o come faceva Spinoza? Oppure c'è davvero una terza soluzione, come sembrava che ipotizzassimo poco fa? Se fosse vera la seconda ipotesi, l'etica di cui stiamo parlando sarebbe artificiale, o addirittura falsa, perché sarebbe dimostrabile *more geometrico* – nel nostro caso *more phaenomenologico* –, anche se Dio non esistesse o esistesse soltanto inconsciamente. Tuttavia abbiamo visto che l'assoluto non può essere inconscio senza negarsi; infatti, se fosse solo inconscio, la sua coscienza saremmo solo noi.

P. Questo basta a confutare l'ateismo di Lacan, come qualunque altro, perché l'ateismo non è non riconoscere Dio, ma riconoscerlo e negarlo: di qui la prova agostiniana e anselmiana, come prove antiscettiche. Inoltre Dio, se mancasse di consapevolezza, non sarebbe un assoluto, e quindi non sarebbe, cioè sarebbe solo un idolo.

F. In effetti l'ateismo ideologico altro non è che idolatria.

H. Tutto questo porta diritto allo scetticismo della scienza moderna. Quindi questa prospettiva diciamo spinoziana non è certo la nostra. Che succederebbe, invece, se fosse vera la prima? In questo caso dovremmo immediatamente subordinare l'etica alla rivelazione storicamente determinata, e quindi alla morale religiosa. Ma, anche a prescindere dal fatto che nessuno di noi si troverebbe a suo agio nelle posizioni della tradizione tomistica, che non a caso è ancora vivissima nella cultura cattolica, dobbiamo chiederci se e fino a che punto la rivelazione è davvero storicamente determinata. Se pensassimo che lo è, dovremmo correre tutti a farci monaci, come facevano quasi tutti gli uomini di scienza, nel Medioevo. Francamente non mi sembra una soluzione proponibile... È vero che abbiamo avuto più occasioni di citare il Vecchio e il Nuovo Testamento, ma l'abbiamo fatto per quello che dicevano quei brani, non perché facevano parte della Bibbia. Del resto anche i testi sacri vanno interpretati. E la loro interpretazione fa parte della storia nel suo concreto svolgersi, non d'una rivelazione identica a se stessa e sovrastorica.

F. È abbastanza strano. Cristo è esistito senza dubbio nella storia. Nessuno, o quasi nessuno, dubita di questo. Anche Maometto è esistito. Invece per quanto riguarda Mosè le cose non sono altrettanto certe, tuttavia anche Mosè ci viene presentato come un personaggio storico. Ma possiamo affrontare tutte queste figure solo con criteri storici? Se facessimo questo, ridurremmo Cristo ad una dimensione antropologica, e quindi saremmo fuori dal cristianesimo, perché non potremmo affatto credere che è risorto (ammesso che ci crediamo in effetti; sulla credenza abbiamo visto che comporta sempre, come propria correlativa, una miscredenza; ed è per questo che l'ateismo fa sempre parte del cristianesimo e forse anche del monoteismo). Lo stesso varrebbe, naturalmente, anche per Mosè e per Maometto. Quindi, se riducessimo le teofanie a dei fatti storici, escluderemmo la religione non solo dalla scienza, ma anche dall'opinione vera, e non potremmo più nemmeno parlarne, se non come di un'illusione evemeristica.

P. Come faceva Freud.

#### 8. Il cristianesimo: cultura o religione?

H. C'è poi la terza ipotesi. Ma esiste davvero, o credere che esista è solo una nostra illusione? Cercherò ora d'esprimermi con la massima sincerità. Fino ad ora abbiamo assunto il cristianesimo sul versante culturale. E certo il cristianesimo è anche questo. Ma è prima di tutto una religione. Dire che lo assumiamo solo culturalmente è un dato di fatto ammissibile, oppure è contraddittorio con tutto il resto della nostra argomentazione? Capite quanto sia imbarazzante questa domanda?

P. Capisco che cosa vuoi dire. Nel dirsi religiosi, oggi, c'è qualcosa d'inammissibilmente impudico. Un tempo non era così. Se facessimo intervenire la religione direttamente nell'epistemologia, chiunque potrebbe obiettarci che stiamo elaborando un'epistemologia confessionale.

H. Dio ne scampi e liberi... Un'epistemologia confessionale farebbe ridere, perché sarebbe fondata non sulla religione come relazione al sacro, ma sulla religione come confessione storicamente determinata e gestita da un'istituzione. E le religioni storicamente determinate, dinanzi alla scienza, non hanno mai saputo far altro che erigere dei roghi, letterali o almeno metaforici.

F. Non resta che supporre che possa – e debba – esistere una *religio* come rispetto del sacro, la quale potrebbe non avere nessuna relazione con le chiese, le gerarchie ed i dogmi. Ma di nuovo devo chiedere: sto dicendo eresie?

T. Dipende. Per un verso la forma liturgica o gerarchica della Chiesa serve solo per contenere o tenere socialmente aperta la strada verso la *pístis*, e date pure a questa parola il significato che volete. Questo non significa però che possa esserci davvero una religione a prescindere dalla comunità della Chiesa. Crederlo sarebbe un indicibile atto di superbia, imperdonabile per qualunque individuo, ma ancor più inammissibile per degli uomini di scienza.

H. Non posso non condividere quello che hai detto. In fondo, stiamo girando attorno ad un vecchio problema, che san Paolo formulò con la massima chiarezza.

T. “Ma se Cristo non è resuscitato, allora la nostra predicazione è vuota, vuota anche la vostra fede”; e “se i morti non risuscitano, mangiamo e beviamo, perché

domani moriremo” [1 Cor 15, 14; 32]. Se non c’è resurrezione dei morti, allora nemmeno Cristo è risorto.

H. Allora tutto dipende dal capire se noi “crediamo” – lasciate che metta fra pudiche virgolette questo verbo – che una resurrezione ci sia: la nostra prima ancora che quella di Cristo.

F. Vediamo, forse da qui si può giungere davvero alla terza ipotesi senza diventare eretici. In effetti noi non lo crediamo, perché ne siamo totalmente certi. Lo stiamo ripetendo da quando ci siamo incontrati ad Atene, no? Intanto, incominciamo a chiederci che significa “resurrezione”. Prima di tutto, significa che il tempo non è un assoluto, perché la storia è accompagnata da un assoluto sovratemporale, momento per momento, senza il quale non ci sarebbe nessun tempo perché non ci sarebbe neppure nessun adesso. Senza un sovratemporale, niente tempo. Quindi, il sovratemporale è dimostrato non solo nel tempo, ma anche dal tempo, come l’esistenza di Dio lo è anche da chi la nega. Perciò non possiamo che credere che c’è resurrezione, visto che resuscitiamo continuamente. E non sto affatto parlando di resurrezione solo in modo metaforico. Il fatto è che, quando usiamo il verbo “credere”, tutto rischia di diventare una barzelletta un po’ macabra. In effetti, chi ci crede davvero, in tutto questo? Noi crediamo che dopo la notte venga il giorno, perché lo abbiamo constatato mille volte. Ma che significa credere che risorgiamo dalla morte da un istante all’altro? Ed anche fra chi si dice religioso *chi* crede realmente che Cristo è risorto? Io lo credo? Voi lo credete? Provate a chiedervelo. È una domanda molto imbarazzante, alla quale forse solo il nostro amico costantinopolitano potrebbe rispondere serenamente, visto che la sua credenza è per così dire inscritta nell’abito che porta.

T. Come dite voi in Italia? “L’abito non fa il monaco”, no? Anche per noi che abbiamo preso i voti crederlo è molto difficile, anche se, nello stesso tempo, farlo è il minimo per potersi dire cristiani.

F. A questo punto non posso che rispondere che anch’io lo credo eppure non lo credo, esattamente come tutti i cristiani che non siano ancora diventati santi. Se ci fate caso, è la formulazione capovolta del “sì lo so, ma comunque”, cui un analista francese dedicò un giorno un bell’articolo. Chiunque creda anche non crede. E non è di questo che si tratta nella *pístis*, per la quale, invece, si può giungere al punto di morire.

T. In fin dei conti non ci siamo allontanati nemmeno d’un passo dal tema dell’apocalissi, sul quale ci eravamo soffermati a Gerusalemme. Mi torna in mente un passo importante del Vangelo secondo Marco, che vale la pena di citare. Oltre tutto, non è forse solo per un caso che questo brano è riportato subito dopo il racconto della trasfigurazione, che sapete tutti che cos’è: l’irruzione dell’assoluto nella storia. La luce increata che vi si manifestò si produsse non in termini storici, ma in termini assoluti. Come dice san Gregorio Palamas, furono solo gli apostoli a vederla, mentre essa passò del tutto inosservata per quanti si trovavano per caso nelle vicinanze o per le pecore che pascolavano sul Tabor. È per il fatto che anche l’apocalisse è un fatto assoluto, e non storico, che nessuno può conoscerne la data, “neppure gli angeli che sono in cielo, né il Figlio, ma solo il Padre. State attenti, vegliate, perché non sapete quando sarà il momento [*póte ho kairós estin*]”

[Mc 13, 32-3]. Il *kairòs* della rivelazione, quindi, non è databile, perché può essere in ciascun istante, appunto in ogni adesso.

Ma non era questo il passo che volevo citarvi, che invece si trova nel IX capitolo di Marco. Mentre una folla s'accalca attorno a Cristo, un padre gli chiede di liberare il proprio figlio da uno spirito muto che se ne impadronisce, provocandogli delle gravi crisi epilettiche. Aggiunge poi che gli apostoli, ai quali s'era già rivolto, non erano riusciti a esorcizzarlo. "Ed egli, rispondendo loro, dice: o generazione incredula [*áπιστος*], fino a quando sarò con voi? Portatelo da me" [9, 19]. Il ragazzo viene accompagnato alla presenza di Gesù ed allora lo spirito maligno che lo possedeva, vedendo Cristo, si manifesta facendo cadere il ragazzo. Cristo chiede da quanto tempo accadono queste crisi. Il padre gli risponde che accadono fin da quando il figlio era molto piccolo. E continua: "Ma se tu puoi qualcosa aiutarci, mosso a compassione per noi" [22]. Cristo gli risponde: "Circa il 'se puoi', tutte le cose sono possibili a chi crede [*pánta dynatà tô(i) pisteúonti*]. "Subito il padre del fanciullo, gridando, diceva: 'Credo, sovviemi alla mia incredulità' [*pisteúo. boéthei mou tê(i) apistía(i)*]" [24]. Cristo, a questo punto, caccia il demonio.

Tengo a precisare che ho tradotto *pístis*, come si fa di solito in Italia, con credenza e non con fedeltà, come pure avrei potuto fare. Per noi che parliamo greco, naturalmente, non c'è nessun problema, su questo punto.

Come sempre, in questo passo, il miracolo si compie per la fede di chi lo chiede, più che per le capacità taumaturgiche che gli apostoli non avevano avuto, ma che neppure Cristo aveva, quando mancava la fede di chi gliene chiedeva uno. Solo che il padre di questo ragazzo non si limita a chiedere con fede, perché fa molto di più: dà una definizione della *pístis*, quando dice di credere, ma chiede immediatamente d'essere aiutato nell'incredulità; oppure, se volete adottare l'altra traduzione, dice d'essere fedele, chiedendo aiuto contro la propria infedeltà. Questa, dicevo, è una definizione di fede che vale per noi tutti, perché noi tutti crediamo e non crediamo, siamo fedeli ed infedeli al tempo stesso; eppure, dove non crediamo, possiamo essere colmati di certezza dall'aiuto rivelativo che produce l'assoluto quando ci disponiamo a riceverlo. Quindi la fede, che non può essere affermata nemmeno da chi la ha, può essere perfetta, a differenza dalla semplice credenza, solo per chi riconosce la propria infedeltà.

H. Ti ringrazio molto di questa citazione e di questo chiarimento. Se ci fate caso, le parole del Vangelo usano qui lo stesso criterio che sarebbe stato utilizzato dalla prova agostiniana e da quella anselmiana: la dimostrazione e la fede scaturiscono dal limite del relativo, quando è colmato dall'assoluto. E certamente non può esserlo da altro.

F. Certo, potremmo anche accontentarci del limite, ed ammettere che è ineliminabile e incolmabile. Ma, in questo caso, che bisogno avremmo di fondare una scienza? Ci accontenteremmo di mangiare e di bere, perché tutto sarebbe vanità, non solo la scienza, ma anche il nostro piacere. E non ci sarebbe più nessuna verità da difendere.

H. *Hic Rhodus, hic salta*. A questo bivio siamo costretti a scegliere da che parte andare, anche se le due strade, che sembrano avere direzioni opposte, molte volte s'incrociano.