

Giornale di bordo 1

Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi



olimnia digital editions

*Adone Brandalise Romolo Perrotta Luca Lupo
Alessandra Campo Piero Feliciotti Moreno Manghi
Maria Mutata Margherita Vania Ori Ettore Perrella*

L'etica e i fondamenti della scienza



«Giornale di bordo. Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi»
Periodico diretto da Ettore Perrella

Prima edizione digitale giugno 2022

Polimnia Digital Editions di Moreno Manghi

Collaboratori:

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

© 2022 Polimnia Digital Editions, via Campo Marzio 34, 33077 Sacile (PN)

Tel. 0434 73.44.72.

<http://www.polimniadigitaleditions.com>

[Catalogo di Polimnia Digital Editions](#)

info@polimniadigitaleditions.com

ISBN: 9788899193881

Copertina:

Pittore della Sirena (vaso eponimo). *Ulisse e le Sirene*. Dettaglio da uno stamnos attico a figure rosse, 480-470 a.C.,
British Museum, Londra.

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Odysseus_Sirens_BM_E440.jpg?uselang=fr.

Giornale di bordo

Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi

Sotto questo titolo complessivo saranno raccolti in singoli brevi volumi dei testi che derivino da confronti ed incontri su temi che riguardino in primo luogo l'atto, e quindi l'etica. L'atto, essendo libero, non ha una forma, ma la dà ai vari campi del sapere ed alle varie pratiche. Pubblicare questi scritti sarà perciò come tenere il *giornale di bordo* d'una navigazione in mari nonostante tutto ancora inesplorati.

Perciò nel nostro tempo, sempre più determinato dai meccanismi dell'informazione, appare urgente ridare al sapere ed al pensiero un valore formativo, al di là delle varie competenze specialistiche (universitarie) e professionali.

Questo problema riguarda, prima che la psicanalisi, la politica, perché la formazione – quella che Nietzsche chiamava la *grande educazione* – è in primo luogo un problema politico. Il fatto che l'intero pianeta sia divenuto oggi, grazie all'informazione, un "villaggio globale" non ha eliminato le epidemie e le guerre. E per questo capire quale politica possa occuparsi di questi problemi al tempo stesso nuovi ed antichissimi è particolarmente urgente per chiunque si occupi della formazione, vale a dire del pensiero.

*Se ti metti in viaggio per Itaca
augurati che sia lunga la via,
piena di conoscenze e d'avventure.*

Costantino Kavafis, *Itaca*

Nota dell'Editore

Raccogliamo qui gli interventi di alcuni filosofi e psicanalisti in due incontri di presentazione del libro di Ettore Perrella, *Dialogo sui tre principi della scienza. Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia*¹, svoltisi via Zoom il 14 gennaio e l'11 febbraio 2022.

Abbiamo pubblicato in apertura il testo di Adone Brandalise, che aveva segnalato, alla fine del suo intervento, l'utilità di un luogo di confronto – «non sottomesso ai principi d'ordine, alle logiche e ai riti che sono propri dell'università» – fra ricerche diverse e fra diversi campi del sapere. Questo luogo, concludeva Brandalise, «sarebbe stato molto interessante, ma non c'è stato» (cfr. *infra*, p. 14).

Con la nostra piccola nave, cercheremo di far sì che questo luogo d'incontri si produca. Questo volume racconta della partenza del nostro viaggio.

¹ Ettore Perrella, *Dialogo sui tre principi della scienza. Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia*, 3 voll., Polimnia Digital Editions, Sacile 2021:

I. La parola e l'atto [[anteprima PDF](#)].

II. La scienza, fra l'etica e l'ontologia [[anteprima PDF](#)].

III. La scienza come pratica formativa [[anteprima PDF](#)].

Tutte le citazioni si riferiscono a questa edizione.

Giornale di bordo

Forme dell'atto: etica, politica, psicanalisi

1

L'etica e i fondamenti della scienza

Adone Brandalise Romolo Perrotta Luca Lupo
Alessandra Campo Piero Feliciotti Moreno Manghi
Maria Mutata Margherita Vania Ori Ettore Perrella

Indice

Adone Brandalise, <i>L'atto, la scienza e l'università</i>	9
Romolo Perrotta, <i>Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia: le prospettive aperte da Ettore Perrella</i>	16
Luca Lupo, <i>La chiave della cassaforte. Il Dialogo sui tre principi della scienza di Ettore Perrella</i>	19
Alessandra Campo, <i>La rivoluzione culturale dell'atto</i>	24
Piero Feliciotti, <i>La formazione al tempo del Coronavirus</i>	30
Moreno Manghi, <i>Intorno al concetto perrelliano di "atto"</i>	33
Maria Mutata Margherita, <i>La trasmissione dell'insegnamento di Ettore Perrella, in un paragone con Gregory Bateson</i>	38
Vania Ori, <i>Su alcune questioni a proposito del metodo scientifico</i>	42
Ettore Perrella, <i>Ripresa</i>	45

L'etica e i fondamenti della scienza

Adone Brandalise

L'atto, la scienza e l'università¹

È singolare che un libro che illustra le possibilità di un sapere – e forse più che di un sapere –, al di fuori delle modalità con cui questo viene riconosciuto, inquadrato e governato nella struttura universitaria, sia presentato da docenti universitari. Nello stesso tempo questo sottolinea una cosa che il libro aiuta in maniera assai fruttuosa a comprendere, cioè che ciò che sta radicalmente fuori dalla modalità universitaria è strettamente connesso a una tensione, che lo riguarda totalmente, alle decisioni che fanno dell'ordine del discorso universitario quello che esso è. Questo ha a che fare con il posto che, nell'alchimia complessiva della riflessione di Ettore Perrella, ha la psicanalisi, che, come si sa, ha come sua caratteristica di originarsi, o verosimilmente di trovare il proprio posto, al cuore di ciò che è lo spazio di altro. Quindi il discorso che propone Perrella in questo libro non può che riguardare l'università, perché ha come compito d'inquietarne gli assetti, e di farlo non per un'intenzione gratuitamente polemica, ma perché di lì deve passare, per riuscire a trovare una forma che gli consenta di manifestarsi adeguatamente.

Non è un caso che all'inizio del primo dei tre volumi che compongono il libro, nell'esergo goethiano, Faust mediti sull'espressione giovannea "in principio era il Verbo" e si chieda come tradurre, o per meglio dire che senso attribuire a quest'ultima parola. Come tutti sanno, perché il testo di Goethe è noto, abbiamo una progressione, che porta, attraverso la liquidazione di una serie di soluzioni, sino a quella su cui Faust si ferma, ed è quella su cui si origina e si conclude il Faust di Goethe, o verosimilmente l'atto.

Chi legge i versi di Goethe si accorgerà di una cosa che può essere molto utile avere presente nel momento in cui ci si chieda cosa avviene nel testo di Perrella: mentre si progredisce verso l'identificazione del verbo con l'atto, progressivamente cade tutta una serie di assetti concettuali, di ordini di discorso, quali quelli che potevamo essere costituiti, fondati, decisi a partire dalle precedenti soluzioni. Quando si arriva a dire "In principio era l'atto", è evidente che accade qualcosa di molto diverso da ciò che potrebbe essere semplicemente il reperimento di una traduzione giusta: si è creato l'orizzonte di una serie di conseguenze di questa scoperta, che quantomeno fanno emergere il cuore pratico di tutto ciò che si darà a partire dallo spazio che così si inaugura.

Parto da questo punto perché, dovendo reagire a un testo come quello di

¹ Trascrizione, rivista dall'Autore, a cura di Beniamino Caoduro ed Erika D'Incau. Le note sono dei Curatori.

Perrella, credo che ciò che si possa fare è tentare una reazione che sia in relazione con il desiderio che promuove il libro e con l'assetto di scrittura che questo desiderio trova per manifestarsi. In questo senso mi sembra che ciò che accade – e insisto su questo: *ciò che accade*, ciò che si produce, ciò che avviene, e non ciò che resta sedimentato –, *il fare* di questo libro, sia essenzialmente il tentativo di mettere in evidenza ciò che si produce nel momento in cui l'atto emerge al centro di un complesso di ordini di discorso che hanno chiuso la loro forma, hanno trovato il loro assetto, hanno trovato la loro "pace dei sensi", cioè gli effetti che si producono nel momento in cui l'atto esca da una sua precedente latenza.

Questo libro dichiara il complesso degli effetti che s'intendono provocare nel momento in cui l'orizzonte di ciò che chiamiamo scienza veda inserirsi all'interno dei due principi – logico ed ontologico, da cui ne discende l'assetto nella tradizione occidentale – un terzo principio, ovverosia il principio etico.

Dico inserimento e non aggiunta, perché qui, come prima tentavo già di anticipare, ciò che entra in gioco non è tanto la necessità di scoprire una dimensione ulteriore, integrante l'edificio della scienza, ma di mettere in evidenza qualcosa che opera da sempre nella traduzione in atto – è il caso di dirlo – della possibilità stessa della scienza; il cui emergere peraltro comporta delle conseguenze nella struttura del discorso scientifico e della pratica scientifica. In maniera più semplice: far emergere il cuore pratico di ciò che siamo soliti leggere, e di ciò che è solito anche governarsi attraverso una auto-rappresentazione come pura architettura logica, significa mutarne la natura o almeno tentare di mutarne la natura.

Ricordo che, nella prima parte del secolo scorso, Fernando Pessoa, in una delle sue tante auto-reinvenzioni pseudonimiche, o per meglio dire eteronimiche, licenziava un saggio intitolato *Per una estetica non aristotelica*, nel quale presentava l'ipotesi di una estetica fondata radicalmente al di fuori del principio della *mimesis*, e conseguentemente di una estetica della forza; e aggiungeva che in realtà il principio di questa estetica era da sempre operante nei maestri del passato, i quali vi si muovevano, pur restando ideologicamente interni ad un orizzonte aristotelico. Ma la proclamazione di questo orizzonte indicava anche un momento al di là del quale l'evidenza del principio della forza avrebbe reso impossibile il prodursi delle opere che in base a questo si sarebbero configurate, ancora secondo una lettura di carattere mimetico. In altri termini: quando l'atto emerge ed esce dalla sua latenza, abbiamo un varcamento di soglia, tuttavia, come ci potrebbe spiegare Pessoa, varcare una soglia non significa entrare in questo caso in uno spazio predisposto, ma significa compiere un atto attraverso il quale lo spazio in cui si entra si produce.

È questo che mi sembra che faccia contemporaneamente sì che in tutta la costruzione – anzi in tutto il movimento – che Perrella propone in questo libro sia decisivo il posto della psicanalisi. Infatti la psicanalisi non lo contiene né lo risolve in sé, ma ha una funzione importante nel produrre il varcamento di soglia a partire dal quale il movimento di questo pensiero può svilupparsi. E sotto questo profilo la psicanalisi qui è, più che mai, ciò che si produce nell'asse Freud-Lacan, dove il secondo termine, Lacan, è essenziale perché si produca la rilevanza del

primo. Non è un caso che nel primo dei volumi i due dialoganti stiano in qualche modo discutendo su come partire nella discussione del pomeriggio e pongano letteralmente sullo stesso piano due alternative: partire da Lacan, partire da Gregorio Palamas.

In questo libro, che è inimmaginabile senza Gregorio Palamas, le condizioni perché questo percorso si avvii sono prodotte dalla lacerazione che la psicanalisi, nella sua modalità lacaniana, produce nell'orizzonte di ciò che chiamiamo filosofia: per quell'aspetto così radicalmente anti-filosofico e così fondamentalmente ed essenzialmente filosofico, con cui la psicanalisi lacaniana, per essere ciò che essa vuole essere, ha bisogno di mettere in evidenza come la filosofia sia stata un modo per cedere sul desiderio che l'aveva originata; e su come la psicanalisi, nell'accezione lacaniana, sia un modo di rimettere in moto e di assumere il desiderio che la filosofia non è stata in grado di mantenere. Il che può anche essere interpretato esattamente come un modo in cui la filosofia, attraverso la forza liberatoria di un gesto anti-filosofico, riprende uno spazio al di là della vergine di Norimberga accademica, che l'ha sino a qual punto anche sontuosamente contenuta.

Lacan o Gregorio Palamas perché si tratta di tre volumi, ma non è semplicemente il fatto che sono tre, è che tutta la struttura del ragionamento che vi viene proposta è una struttura triadica, ovverosia ha al suo centro la nozione di triade. La triade nell'opera di Perrella – che non si è limitato a curare la sia pur importantissima traduzione di Gregorio Palamas² – è il luogo in cui si è tentato di ripensare, in una lingua che non fosse il greco di Palamas, ciò che Palamas ha detto, riconoscendo la portata cruciale di questo pensatore, per tanti versi dalla nostra cultura, bisogna ammetterlo, sostanzialmente ignorato.

Triade è una nozione centrale nell'elaborazione filosofico-teologica di Palamas e la triade che ci propone Perrella non avrebbe la possibilità di essere pensata a prescindere dal modo in cui in Palamas viene messa all'opera la nozione che noi chiameremmo di Trinità, e che non a caso nella tradizione greca, a cui Palamas appartiene, si chiama appunto Triade.

È significativo che l'ultimo dei tre dialoghi sia situato proprio a Costantinopoli. Qui Perrella tenta d'intervenire sull'effetto decisivo della rottura tra orizzonte cristiano greco-ortodosso e tradizione occidentale. Questo conflitto trova una profonda radice e una decisiva auto-interpretazione nella questione del *Filioque*, ovverosia in quella decisiva diversa interpretazione della Trinità, che viene sancita in occidente dal concilio di Toledo, e che invece troverà, sulla scia della tradizione dei Cappadoci, una cruciale forma di auto-approfondimento proprio nel pensiero di Gregorio Palamas. È una concezione della Trinità che si dà il compito di sottrarre Dio dalla riduzione di qualcosa che possa stare nella fissità oggettivata

² Gregorio Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di Ettore Perrella, Bompiani, Milano 2003; id., *Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi*, a cura di Ettore Perrella, Bompiani, Milano 2005; id., *Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di Ettore Perrella, Bompiani, Milano 2006.

di un ente, restituendogli la centralità dell'atto e riconoscendo il trasmettersi di questa centralità all'interno di tutte le situazioni in cui si articola la stessa esistenza umana. È qualcosa – ma su questo non mi azzardo ad andare avanti, perché ci sarebbe bisogno di una delucidazione maggiore di questo tema – che mi sembra contribuisca a fare del discorso di Perrella un tentativo di riuscire a superare una deriva umanistica nella rivendicazione di ciò che ha a che fare con le tradizioni.

Non a caso il discorso di Perrella si presenta come un discorso che pensa non certo in contrasto con la scienza, non certo in posizione negativistica nei confronti della vicenda di quello che chiamiamo convenzionalmente, oggi, il pensiero scientifico, ma pensa a un varcamento di soglia, che è rappresentato dal superamento dell'auto-rappresentazione di una cultura scientifica semplicemente ancorata all'ideologia superstiziosa di un matematicismo estrinseco, riduttivo rispetto alla grandezza e alla libertà intellettuale della matematica (e perciò ibridato con i nefasti del regno della quantità), e che nel contempo custodisce – ahimè molto selettivamente e spesso anche con una custodia dissipatrice – delle grandi tradizioni simboliche, non ponendosi però il problema della loro effettiva efficacia (e anche questo è un esito molto universitario), finendo così per proporsi semplicemente o la loro conservazione museale o la loro attivazione come intrattenimento culturale.

Sotto questo aspetto forse è sintomatico che il terzo volume – come sempre il principio si scopre alla fine – sia intitolato al tema della formazione. Formazione significa etica e politica: non come ciò a cui si giunge trovando un compito ulteriore rispetto a quelli dello psicanalista o del filosofo, ma arrivando essenzialmente al movimento primario e originario di tutto ciò che c'era prima. La formazione non è qualcosa che arriva dopo, ma è l'esplicitazione, che giunge alla fine d'un percorso, di ciò che l'ha reso possibile sin dal suo primo vagito.

Sotto questo profilo noi che abbiamo avuto una formazione universitaria nel corso degli ultimi cinquant'anni, in ambito filosofico o letterario, siamo stati abituati ad una immaginazione di paternità, nobilmente, anche se inquietantemente heideggeriana, secondo questa sequenza: l'essere che si degrada in filosofia, la filosofia e la metafisica che producono progressivamente la scienza, la scienza che va a finire nella tecnica. Uno schema di questo tipo trascura qualcosa: Lacan, che si sottrae alla fascinazione di questo schema, e anche altri autori – un autore che mi è caro come Simondon³ – mettono in evidenza come sin dall'inizio il sapere, quel sapere che sembra così nobilmente lontano dalla tecnica, è immerso nella pratica, anzi si produce in un continuo corpo a corpo con le situazioni della vita ed è, nella sua più intima essenza, esercizio, appunto pratica. Di tanto in tanto compare, nella mescola dei riferimenti del libro di Perrella, anche l'immagine di Hadot, che non a caso è uno studioso che ha rivendicato la natura di esercizio spirituale di quel pensiero che le nostre

³ Gilbert Simondon è un filosofo francese. La sua opera, che si colloca essenzialmente tra gli anni cinquanta e settanta del XX secolo, partendo dal problema dell'individuazione, tratta principalmente dell'uomo come vivente e della centralità filosofica e politica del problema della tecnica.

tradizioni storico-filosofiche hanno un po' irrigidito nella forma della metafisica antica⁴.

La conclusione, sul tema della formazione, indica la tenacia del desiderio. In realtà questo libro riprende i temi di sempre di Ettore Perrella, sviluppandone la capacità di attraversare, illuminandole, una pluralità vastissima di tematiche, e alla fine dichiarando una esplicita aspirazione politica. Anche se ovviamente un'aspirazione, per essere politica – nel senso che discende dalla centralità etica della nozione di atto –, richiede scenari molto diversi da quelli con cui noi, nella conversazione costante presente, tendiamo a concepire la politica come qualcosa che riguarda la vita dei partiti e il loro rapporto con le istituzioni; richiede qualcosa che travalica radicalmente questo scenario, affinché i processi che chiamiamo politici oggi possano essere effettivamente compresi e non si limitino a riprodurre le condizioni della loro continua autofagia, del loro continuo vivere macinando se stessi. In questo modo si riproduce una grande coltre oscura, che rende incomprensibile quello che, con Lacan, possiamo chiamare il reale, il quale non si lascia mai catturare nelle forme della descrizione di realtà, perché si manifesta lacerandone la tela dipinta.

Proviamo a prendere la matassa da uno dei suoi moltissimi bandoli. La modalità filosofica, che caratterizza la filosofia aldilà della sua proiezione su di un piano estrinseco alla sua natura, è in realtà quella di dire sempre la stessa cosa. Per ridirla, la filosofia ha bisogno di attraversare moltissime cose, che si illuminano per il fatto di essere coinvolte nella produzione del ritorno di quest'unica cosa. E l'unica cosa, l'abbiamo detto e ridetto più volte, è ciò che, attraverso l'immagine dell'atto, la nozione dell'atto, apre la centralità della pratica: laddove la pratica si è emancipata dalla sua riduzione applicativa della messa in pratica, cioè laddove la pratica non presuppone una teoria dalla quale discenda, perché è la teoria che si scopre essere una pratica; il che significa che la teoria, in questo caso, non può riposare sul proprio sedimentarsi, oggettivato nella forma della rappresentazione architettonica.

Ciò che forse la psicanalisi lacanianamente rimprovera alla filosofia è questo suo cedere sul proprio desiderio, soddisfacendosi della propria opera. È quanto alcuni filosofi atipici avevano scoperto; penso a Hölderlin, che sapeva che ciò che si dava come rappresentazione, come compiutezza della rappresentazione, era sempre la parte più debole del pensiero che vi si riversava.

Questo mi porterebbe a tentare di valorizzare la dimensione mistica, beninteso non per rifugiarsi; questo sarebbe un esito estetizzante, autoassolutorio o in definitiva anche semplicemente analgesico. Si tratta invece di mettere in moto le capacità di sommovimento che sono proprie del pensiero nel momento in cui sia catturato da una prospettiva mistica.

Per usare una formula, che avevo azzardato molto tempo fa per tentare di dire cosa intendevo per mistica: la mistica si può forse definire come il tentativo di

⁴ Cfr. Pierre Hadot, *La felicità degli antichi*, Cortina, Milano 2011.

essere contemporanei alla propria nascita, riuscendo a non concepirsi come creature. Anche nel libro di Perrella c'è una direzione di pensiero che è quello dell'increato. Perché l'atto sia veramente tale occorre che non valga il presupposto del suo essere creato. Se penso anche all'apertura in direzione politica, c'è un modo attraverso il quale il pensiero può non farsi catturare una volta di più dalla seduzione di aver compreso e quindi rappresentato la realtà. Occorre invece che l'atto sia praticamente, in quanto atto, all'altezza del reale; il che non vuol dire descriverlo, ma essere all'altezza delle proprie repliche. E mi sembra che questo abbia a che fare col desiderio che si muove in questo libro.

Sotto questo profilo una cosa su cui sarebbe opportuno riflettere è se tutto questo non richieda anche una messa a fuoco, forse un po' anche a ferro e fuoco, se mi si passa la battuta, di ciò che intendiamo per sapere umanistico. In larga parte ciò che possiamo chiamare umanesimo è radicalmente coinvolto all'interno di quel processo che noi riscontriamo oggi come l'esito, per usare i termini che usa Perrella nel suo libro, di una fondazione diadica e non triadica della scienza. Un tavolo a due gambe ha bisogno, proprio per questo, per stare in piedi, di agitarsi come una trottola, che non sta in piedi se non costantemente sbilanciandosi in avanti, e che sta alla radice etimologica di ciò che intendiamo per moderno: il moderno è ciò che deve correre in avanti, perché non si regge se non in questo modo. *Tutto ciò che si vuole conservare è già perduto, si conserva soltanto ciò che nasce*: questo può essere lo slogan di ciò che sto dicendo. Al fondo, un discorso sull'atto è un discorso non sulla conservazione di una tradizione, ma sull'attivazione del suo principio, della sua nascita.

Una tradizione non può essere conservata, perché nella sua conservazione essa è già accettazione della propria fine e del proprio essere perduta. Invece la tradizione deve nascere. Il cuore di una tradizione è sempre un'iniziazione, e un'iniziazione è sempre un luogo in cui si riuniscono tutte le iniziazioni e tutta la tradizione. Se non si attiva un processo di questa natura è molto difficile liberare quello di cui stiamo parlando dalla condizione di oggetto di una narrazione che procederebbe da principi che le sono estranei. Un esempio che facevo quando mi occupavo delle tematiche interculturali era ricordare come, durante il Terzo Reich, i nazisti avessero progettato – lo progettaronο realmente – un grande museo della razza ebraica, che avrebbe dovuto documentare nella forma più attenta, più filologicamente ambiziosa, la storia degli ebrei, una volta che fossero stati completamente e definitivamente sterminati, allo stesso modo in cui avrebbe potuto, in un grande museo entomologico, essere documentato un particolare tipo di insetto nocivo, una volta che fosse stato totalmente sterminato e fosse totalmente passato dalla parte delle cose passate: di quelle cose che, essendo passate, sono anche oggettivate, e perciò possono essere assimilate a un contenuto d'informazione. Mi permettevo di aggiungere che probabilmente quel museo sarebbe stato un monumento alla *Abteilung* scientifica tedesca, ma probabilmente non sarebbe stato un grande luogo di pratiche interculturali.

Tutti gli autori che abbiamo citato possono essere diligentemente conosciuti da chi sia sostanzialmente e totalmente estraneo alla ragione che parla nelle loro

pagine. E forse ciò che l'università ci chiede sempre di più, oggi come oggi, o chiede a coloro che ci sono rimasti, è di contribuire con diligenza all'anestizzazione di queste potenzialità germinali.

Su questo si potrebbero produrre delle descrizioni forse un po' dispendiose dal punto di vista del tempo, ma tutt'altro che banali. E su questo forse sarebbe il caso di proiettare una parte del discorso che fa Ettore, tentando di aggredire questi processi analiticamente, in una forma che vada aldilà della lamentazione umanistica sullo scarso credito accordato alle nostre discipline. Questo si leghebbe ad una tradizione che è propria dell'intellettuale umanistico e che consiste nel lamentare il regno della quantità, passando a farsi risarcire con qualche mancia, in genere molto modesta. "State distruggendo il mondo, state cancellando l'esperienza spirituale! Almeno dateci due posti da ricercatori in più!". È un'esperienza quotidiana di chi sta in università, e non è un motivo di gloria per gli scienziati che si ritrovano nella figura dell'accademico. Infatti badate bene che è verissimo che non c'è coincidenza tra accademia e pratica scientifica; il che significa che non c'è coincidenza tra coloro – e sono la grandissima maggioranza di coloro che si occupano di scienza – che, per tentare di occuparsi di pensiero e di ricerca, sono anche universitari ed accademici, e perciò sono costretti a tentare di far quadrare in qualche modo il rapporto tra queste due figure, con risultati travagliati. Ripeto, è vero che non c'è coincidenza tra pratica scientifica e contesto accademico universitario, ma questa distinzione passa, più che attraverso due diverse classi di persone, tra diverse dimensioni delle stesse persone. Noi purtroppo non abbiamo – sarebbe stato molto utile se ci fossero – dei contesti istituzionali, ma atipicamente istituzionali e perciò extrauniversitari, in cui poter fare un lavoro simile, confrontabile con quello che si fa in università, magari anche fortemente *entrelacé* con il lavoro universitario, ma non sottomesso ai principi d'ordine, alle logiche e ai riti che sono propri dell'università. Sarebbe stato molto interessante, ma non c'è stato.

Una certa intelligenza libera e non universitaria è passata, nel corso degli ultimi trent'anni, a prendere il treno, quando c'è riuscita, degli ultimi concorsi, delle ultime sanatorie, e in università ci è entrata. Punto. Comprensibilmente, perché è l'unico posto in cui questa società riconosca ancora degli stipendi a delle persone che vogliono fare questa cosa, progressivamente facendogliela pagare, costringendole di fatto a non farla, dovendo invece partecipare alla rappresentazione burocratica di un fare che non si fa.

Romolo Perrotta

Perché una fondazione etica è necessaria all'epistemologia: le prospettive aperte da Ettore Perrella

Per quanto abbia già affrontato con dovizie di particolari, interesse e grande adesione ai suoi contenuti una lettura critica del monumentale lavoro di Ettore Perrella *Dialogo sui tre principi della scienza* – accogliendone nel 2014 il manoscritto nella Collana “ConScientia” (per la casa editrice Ipoc, del compianto e coraggioso editore Pietro Condemi) –, accetto di buon grado di scrivere una sintesi del mio intervento nel *webinar* dello scorso 11 febbraio.

Lo faccio molto volentieri poiché ciò mi consente anche di mettere per iscritto un pezzo di storia della riflessione sui temi trattati che si intreccia con la storia editoriale di questo importante volume.

Due anni prima, nel 2012, a inaugurare la Collana “ConScientia” (il cui intento, dichiarato già nel nome, consisteva nel ribadire e ricordare l'inevitabile congiunzione di “fatti scientifici” e “fatti etici”, generalmente intesi) era apparso il testo di un grande umanista tedesco, tale esattamente in quanto scienziato (fisico), Gerhard Vollmer. Il suo capolavoro, tradotto in una ventina di lingue e che ho avuto l'onore di tradurre e introdurre criticamente per lo studioso italiano, rappresenta una pietra miliare in quella che da Konrad Lorenz in avanti (ideale maestro di Vollmer) viene definita come Teoria evolutiva della conoscenza (*Evolutionäre Erkenntnistheorie*).

Detto in sintesi, questa altro non rappresenta se non la riprova scientifica della bontà delle intuizioni kantiane circa la sintesi apriori quale elemento basilare conoscitivo. E, a volo d'uccello, si potrebbe completare il discorso sostenendo che l'idea eraclitea del *Lógos* quale insieme interrelato di Tutto quanto è – idea che ha un corrispettivo nel *lógos* umano, quale capacità di riflettere quell'insieme nelle forme diverse della conoscenza – si fonda sul dato di fatto che il Tutto è la Natura, all'interno della quale soltanto si può verificare qualcosa come un fatto conoscitivo. L'*adaequatio*, insomma, che ha attraversato l'intera storia del pensiero filosofico dell'Occidente, si spiega soltanto se si considera che la “capacità” conoscitiva (di tutti gli esseri viventi in grado di operarne alcuna, e dell'uomo nella fattispecie) è il risultato di un processo evolutivo, in seno al quale l'interrelazione di tutte le cose che sono svolge un ruolo di primissimo piano, stigmatizzato da Lorenz – e quasi contemporaneamente da Karl Popper – nella lapidaria affermazione: «Vivere è imparare».

Ciò vuol dire che la conoscenza – a qualsiasi livello essa si manifesti: dalla fugace e labile, fallace ed effimera sensazione fino alle forme più astratte di una

formula che sta in sé solo logicamente – si configura “di per sé”, vale a dire “naturalmente”, come un fatto pratico, come risultato mai compiuto e chiuso definitivamente, di un'azione (non necessariamente di una volontà). L'agire, l'azione, l'atto sono fenomeni inevitabili del “sistema vita”, al punto da condizionarne tutte le sue manifestazioni. E la loro dinamicità ha a proprio fondamento il fatto stesso che comunque stiano o vadano le cose, queste (ovvero tutte le cose che sono) sono pur sempre “naturalmente” in relazione fra loro.

Mettere o, meglio ancora, *tenere* le cose in relazione fra loro è (anche conoscere, per tutto il tempo che si realizza e compie, il fatto di) “vivere”...

Di fatto, nelle riflessioni sulla “vita” – come prima ragione (nel senso di “fondamento”, *Grund*) del filosofare, che caratterizzano la ricerca del giovane Heidegger (mi riferisco al corso del semestre invernale 1919-1920, pubblicato col titolo: *Problemi fondamentali della fenomenologia*¹) – v'è un'insistenza utile a comprendere (in senso più ampio di quanto non avesse fatto il maestro Husserl) la fenomenologia, per l'appunto. E, fenomenicamente parlando, l'accesso al linguaggio altro non è se non il risultato di un'operazione logica connessa alla Natura delle cose e dunque anche alla Natura del nostro essere percipienti in mezzo alle cose. La rete delle relazioni che ci precede ha determinato anche il modo, dunque il “come” del nostro averci-a-che-fare. L'*adaequatio* è iscritta nel nostro codice genetico (Heidegger non lo menziona, ma lo intende) e si lascia cogliere originariamente come naturale capacità di trasposizione dalle relazioni esistenti in Natura alle relazioni da noi riflesse e poi rielaborate, dunque anche inventate. Heidegger la definisce “struttura dell'in-quanto” (*Als-Struktur*) e le riconosce la dimensione di “determinazione essenziale della struttura del mondo” (*Wesensbestimmung der Weltstruktur*). È in virtù d'essa che può essersi generato qualcosa come il linguaggio umano, dunque la parola e il discorso. Il linguaggio apofantico, vale a dire “automanifestantesi”, dell'Essere in quanto tale, della Natura delle cose in quanto tale, plasma, determina e impregna di sé quello che può arrivare a essere il nostro linguaggio.

Mettere e tenere le cose della Natura in relazione è dunque un fatto, un atto – conoscitivo quanto vogliamo, se proprio vogliamo definirlo così –, ma un atto, come dimostra accuratamente e dettagliatamente nel suo poderoso testo Ettore Perrella.

Quanto scritto fin qui non è una premessa, apparentemente lunga; bensì la sostanza stessa del discorso che a me preme mettere in evidenza tra gli innumerevoli, effettivamente molteplici (infiniti, si direbbe con qualche enfasi) scenari spiegati dai vari partecipanti al *Dialogo*. Perché il filo del discorso seguito da Perrella è quanto mai lineare, logico rigorosamente, vero fattivamente: di fatto, dunque, nel momento in cui formulo dei giudizi, kantianamente intesi, opero attraverso il linguaggio (che ci appare come la cosa più ovvia – e lo è nella misura in cui si conforma al linguaggio dell'Essere, del Tutto circostante, della Natura) una

¹ M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1929-1920), a cura di H.-H. Gander, trad. di A. Spinelli in collaborazione con J. Pfefferkorn, ed. it. a cura di F. G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017.

congiunzione di cose e simboli, in stretta pertinenza fra loro. Platone nel *Sofista* e nel *Parmenide* e poi Aristotele nella sua *Logica* hanno magnificamente dimostrato come questo “correre dietro alle cose” ad opera del linguaggio rappresenta in verità lo sforzo più genuino e autentico riservato a noi umani di costruire dei nessi, di allungare dei ponti tra quanto accade anche indipendentemente da noi fuori di noi e quanto di questo accadere siamo effettivamente in grado di riproporre, dentro di noi, sotto forma di associazioni mentali, espressioni linguistiche, concetti, affermazioni piene di senso.

La gnoseologia, ovvero teoria della conoscenza, che è alla base di qualsiasi epistemologia, ovvero teoria della scienza, non è classificabile fra vaghe entità astratte e formali relegate all'impalpabilità dei processi cerebrali. Conoscere, a suo modo, è un “fare”. L'agire umano non ha la conoscenza come suo presupposto; semmai il contrario. E l'imparare-facendo genialmente messo in risalto da un grande educatore – oggi trito e ritrito in tutte le salse pedagogiche – non rappresenta una formula vincente in prospettiva, quanto soprattutto una prospettiva vincente già in partenza, ovvero nel prendere atto del fatto che le cose stanno effettivamente così: si conosce perché fondamentalmente si fa, si opera, si agisce.

Senonché, la configurazione di un'etica quale luogo di indagine e di riscontro del fatto “scientifico”, oltre che filosofico, rappresenta un traguardo significativo della ricerca di Ettore Perrella, a prescindere che tale necessità si sia appalesata per lui in seno alla ricerca psicanalitica, sua professione. Perché riconoscere la necessità di una fondazione etica alla teoria della scienza equivale nello stesso tempo a riempire non soltanto di significato, ma soprattutto di senso, la dimensione dell'universalità peculiare della scienza in quanto tale.

La validità universale degli assunti scientifici, insomma, dal *Dialogo sui tre principi della scienza* in avanti, non resta circoscritta all'assenso formale della sintesi di ente e simbolica concettuale, come quando diciamo che $2 + 2 = 4$, ma si estende all'oggettività e all'universalità del fatto che da nessun calcolo matematico potrà mai discendere una condotta esclusiva, e dunque come tale non più universale, a vantaggio di questo o quell'individuo. Ancora più esplicitamente: se un traguardo “scientifico” non fa il bene di tutti, ossia di ciascuno degli individui – dunque il bene dell'umanità che risiede in ciascun uomo –, fosse pure un individuo soltanto a esserne escluso, allora la dimensione etica originaria dell'epistemologia si troverebbe vanificata nella sua essenza e la sua universalità svanirebbe.

Nelle prospettive aperte dal *Dialogo* di Perrella occorre dunque potere andare avanti, con determinazione.

Luca Lupo

La chiave della cassaforte. Il *Dialogo sui tre principi della scienza* di Ettore Perrella

Da tempo la psicanalisi rischia sempre più di essere un sapere clandestino, una pratica carbonara non meno della filosofia, quando la filosofia non è posta al servizio del *problem solving* e non si riduce a tecnica dell'argomentazione o a una scolastica della filosofia del linguaggio.

In una recente tavola rotonda virtuale a proposito dei saperi "inutili", i saperi umanistici, l'economista Emiliano Brancaccio ipotizza che i ceti superiori coltivino segretamente il progetto di tenere per sé questi saperi in quanto saperi essenziali, capaci di aprire al senso ultimo del reale, saperi, appunto, non destinati al *problem solving*¹.

Oppure la filosofia, nella forma delle pratiche filosofiche o del counseling, sta prendendo piede come una specie di pratica di autoaiuto funzionale alla logica del sistema: siccome viviamo nell'impotenza, non possiamo cambiare il sistema, allora è bene che cambiamo la nostra rappresentazione della realtà per renderci il sistema accettabile; secondo una assai discutibile e malintesa declinazione dello stoicismo in chiave contemporanea. La filosofia come narcosi e quietivo, dunque²; come repertorio di pillole edificanti di saggezza impartite da esperti così come un medico prescriverebbe uno psicofarmaco³.

La filosofia e la psicanalisi corrono pertanto, rispettivamente, pericoli analoghi. La filosofia corre il rischio di ridursi – e si è già ridotta largamente – a filosofia accademica o a pratica adattativa allo stato delle cose e la psicanalisi rischia di convertirsi – e si è già convertita largamente – in psicoterapia.

Il libro di Perrella è un tentativo di salvataggio dell'una e dell'altra pratica.

Perrella dice che la psicanalisi c'entra e non c'entra in questo libro. In realtà questo libro e la stessa ricerca di Perrella si adoperano continuamente intorno a questo punto: a come fare rientrare la psicanalisi nella scienza attraverso l'esercizio della filosofia. Si tratta di una scommessa ambiziosa che può apparire smisurata e pericolata: siccome la psicanalisi non può rientrare nella scienza per come

¹ Cfr. Emiliano Brancaccio in "Critica economica della riforma della scuola - Incontro con il prof. Emiliano Brancaccio", <https://www.youtube.com/watch?v=f7BIWqjSb9A>, 47' e ss.

² Cfr. Alessandro Dal Lago, *Il business del pensiero*, Manifestolibri, Roma 2007.

³ Si pensi al celebre *best seller* di Lou Marinoff, *Plato, not Prozac: applying eternal wisdom to everyday problems*, Harper Collins, Pymble-Toronto-Auckland 2014, trad. it. *Platone è meglio del Prozac*, Piemme, Milano 2019. È emblematico il fatto che il testo sia pubblicato in una collana dedicata alla *wellness*.

la scienza è ora, allora occorrerà cambiare il concetto di scienza per farci rientrare la psicanalisi.

La scienza è un atto umano. È sempre l'effetto di una decisione. E l'atto è sempre effetto di un soggetto che lo compie. Il punto è che la scienza è quella strana pratica che nega il soggetto che la rende reale. È quella pratica che si fonda sulla forclusione del soggetto.

Lo stesso Freud auspica che nel fare scienza il soggetto si tenga il più possibile fuori dall'atto che compie, con i suoi desideri, le sue inclinazioni, i suoi valori⁴. Ma Freud sa bene che questo è possibile fino a un certo punto e solo in una certa misura.

Fare questa operazione rischia di rivelarsi menzognero se in questo suo sottrarsi il soggetto non conserva la consapevolezza di essere proprio lui l'autore dell'atto che compie, della pratica della scienza in questo caso.

In questo testo Perrella ha riversato tutta la sua ricerca e si confronta con gli autori classici della tradizione occidentale che confluiscono nel suo pensiero: Platone, Bruno, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Arendt, Lacan. In questo confronto Perrella introduce un reagente che proviene da una tradizione aliena: Gregorio Palamas, pensatore della tradizione greca ortodossa ignoto al grande pubblico e poco noto anche al pubblico colto.

Nel ripensare i concetti fondamentali della filosofia occidentale, l'interrogazione che Perrella propone è sempre radicale. Radicale perché si occupa delle radici del pensiero, i principi, e perché mette in discussione l'ovvio e i dogmatismi paludati da apertura epistemologica e da scetticismo. Perrella individua anzi nello scetticismo la forma più resistente di dogmatismo nichilistico.

I personaggi del dialogo sono due filosofi: un filosofo e una filosofa. A questi si aggiungono uno psicanalista, un matematico, una neuropsicologa e un teologo. Mancano un economista, un biologo e un virologo e, ora che, da remota eco da terre lontane, la guerra si è fatta sinistramente prossima, non sarebbe inopportuno aggiungere al gruppo anche uno storico, un esperto di geopolitica e uno di strategia militare.

La prima parte del libro ruota a lungo intorno all'incompiuto seminario lacaniano del 1968 dedicato all'atto psicoanalitico⁵, seminario che si chiude con queste parole:

Ciò nonostante è al livello del soggetto in quanto il soggetto si è purificato che si è istituita l'origine della scienza. Che, al livello dell'Altro, non c'è mai stato niente di più vero della profezia. Invece è al livello dell'Altro che la scienza si totalizza, cioè che, in rapporto al soggetto, si aliena completamente. Si tratta di sapere dove può ancora, al livello del soggetto, risiedere qualcosa che sia appunto dell'ordine della profezia⁶.

⁴ Sigmund Freud, *Introduzione alla psicanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), Lezione n. 35, "Una visione del mondo", in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 274 sgg.

⁵ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XV, L'acte psychanalytique, 1967-1968* (seminario inedito), <https://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-acte-psychanalytique-1967-1968,136?lang=fr>.

⁶ Citato in E. Perrella, *Dialogo I. La parola e l'atto* cit., p. 83.

La citazione di Lacan è seguita da uno scambio lapidario ma significativo tra i dialoganti:

F. Mi pare straordinario, anche se molte cose mi sfuggono.

P. Se ti pare straordinario, tuttavia, è perché qualcosa *non* ti sfugge⁷.

In questo scambio sta la chiave di lettura del dialogo.

La ricerca analitica traspare dalla struttura della scrittura di Perrella. Come nell'analisi occorre processare molto materiale prima di imbattersi, all'improvviso, *exaíphnes*, come direbbe Platone, nel baluginare, nel fare irruzione di una scaglia, di un frammento di verità, così accade anche nel testo di Perrella.

Di qui la necessità per il lettore di setacciare, di vagliare una grande quantità di materiale e di qui il senso della forma dialogica. Per fare riferimento a un'immagine utilizzata da Lacan a proposito della verità, immagine che Perrella riprende⁸, il testo del *Dialogo* è come una cassaforte che tiene lontano chi si accosta con un atteggiamento conformistico nei confronti della struttura argomentativa e dello stile. Si tratta di un testo per certi aspetti scandaloso, come nel caso di ogni testo che si confronta senza rete con la tradizione da cui pure prende le mosse. In un certo senso e in una certa misura vale per la scrittura di Perrella la categoria straussiana della "scrittura reticente" [*between the lines*]⁹.

Non si tratta di un testo accademico; è un testo in cui coesistono e si fondono il registro alto e il registro informale, il linguaggio del senso comune. Questo impasto di registri («F. Mi pare straordinario, anche se molte cose mi sfuggono. P. Se ti pare straordinario, tuttavia, è perché qualcosa *non* ti sfugge») sembra togliere rigore alle argomentazioni; può dare l'impressione di uno scadimento nella banalizzazione e nel diletterismo teorico.

Questo impasto costituisce invece la chiave della cassaforte. Se non ci si lascia scoraggiare dal pregiudizio, il *Dialogo* rivela l'essenziale all'improvviso in poche brevi frasi o capoversi preceduti da un grande lavoro preliminare che prepara e allo stesso tempo nasconde la rivelazione dell'essenziale.

Se si volesse ridurre la pluralità dei temi del libro a uno solo, questo sarebbe il tema della verità.

Ricordandoci qualcosa che vale per ogni testo e tanto più per il suo, Perrella scrive:

In realtà noi sappiamo benissimo – ed anche Lacan lo sapeva benissimo – che nessun enunciato contiene nessuna verità, se non teniamo conto anche della sua enunciazione, e di come questa si riflette sull'enunciato stesso [...]. E l'enunciazione – insomma la comprensione anche d'un testo scritto – comporta sempre degli effetti sul suo significato [...] per il semplice motivo che un testo si modifica già per il solo fatto di venire letto da qualcuno, che, se lo comprende, già per questo lo ricrea¹⁰.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, p. 82.

⁹ Cfr. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1952, trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990.

¹⁰ E. Perrella, *op. cit.*, p. 138.

Qui Perrella pone l'atto al centro della risoluzione del problema della verità e ci fa intravedere la chiave della cassaforte. Si innesta esattamente in questo punto, ovvero sul piano del ruolo dell'atto nel costituirsi della verità, il contributo di Palamas alla svolta epistemologica proposta da Perrella.

Freud ci ricorda che sullo sfondo della verità logica c'è sempre una ineliminabile componente etica:

se fosse realmente indifferente ciò che crediamo [*was wir meinen*], se fra le nostre opinioni [*Meinungen*] non vi fossero conoscenze contraddistinte dalla loro concordanza con la realtà [*Übereinstimmung mit der Wirklichkeit*], potremmo indifferentemente costruire ponti di cartone o di pietra, iniettare al malato un decigrammo di morfina invece di un centigrammo, impiegare per la narcosi gas lacrimogeno al posto dell'etere. Ma anche gli intellettuali anarchici respingerebbero energicamente simili applicazioni pratiche della loro teoria¹¹.

L'enunciato "il vaccino è efficace" è vero, se e solo se nella fiala c'è il principio attivo. Ma nella fiala c'è il principio attivo, dunque l'enunciato "il vaccino è efficace" è vero. Credere o non credere nella verità di tale enunciato ha delle conseguenze sulla realtà. Ed è esattamente nel punto di giunzione tra pensiero e realtà, nel punto in cui la nostra credenza si converte in atto, che entra in gioco l'etica prima ancora che l'ontologia e la logica. La nostra credenza si manifesta nella forma della parola; ed è nella forma del linguaggio che accediamo alla credenza. Se crediamo che nella fiala non ci sia il principio attivo e agiamo conformemente alla nostra credenza, non assumendo il vaccino corriamo il rischio di ammalarci gravemente e, forse, di morire. La nostra credenza avrà avuto conseguenze nel mondo reale. Analogamente, se forniamo una indicazione sbagliata a qualcuno che ci ferma per strada per chiederci una informazione, sia che lo facciamo involontariamente, sia che lo facciamo volontariamente, questo comporta delle conseguenze. Seguire o non seguire la verità ha conseguenze *decisive* nel mondo reale. Sembra una banalità ma quello che sarà accaduto sarà stata una trasformazione in atto della parola della nostra credenza. E l'origine di questa banalità è tutt'altro che perspicua.

Perrella cerca di mostrare come la verità irrompa da una dimensione che non è quella empirica, sensibile.

Ciò che rende possibile la verità "oggettiva", cioè la verità come concordanza con il reale, è sempre frutto di una triangolazione tra l'ente, la parola e l'atto: «tre ipostasi» che

si presenteranno diversamente nei vari oggetti di discorso. Se parliamo d'una stella, l'ente sarà la stella stessa, la parola il nome che la designa, oltre che tutto ciò che sappiamo delle sue caratteristiche, e infine l'atto l'insieme dei modi in cui essa manifesta la propria presenza, per esempio emanando dei fotoni che la rendono visibile o creando un determinato campo gravitazionale¹².

¹¹ Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni) (1932)*, Lezione n. 35, "Una visione del mondo" in *Opere di Sigmund Freud* cit., p. 279.

¹² E. Perrella, op. cit., p. 126.

L'atto in particolare è ciò che rende possibile la concordanza tra la parola e l'ente:

la relazione fra l'ente e il *lógos* è sempre e necessariamente mediata dall'atto. È questo che decide, perché mette in relazione le parole e le cose, i *lógoi* e gli enti. Vedremo che l'atto altro non è che il sovraessenziale nel suo manifestarsi (appunto nella sua *a-létheia*)¹³.

Il riferimento al sovraessenziale ci conduce a sfiorare i limiti della scienza che «potrà tradurre tutto l'esistente, ma non potrà rendere ragione di un solo atto; direi non solo dei nostri, ma nemmeno di quelli degli enti naturali» (Perrella, *Dialogo*, p. 199). Riferendosi qui a quella scienza che non tiene conto del soggetto che le conferisce il suo senso ultimo, Perrella sembra convergere con il Wittgenstein del *Tractatus*: «Noi sentiamo» scrive Wittgenstein

che persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta¹⁴.

Il confronto con il testo di Perrella fornisce una possibile chiave di lettura di questa proposizione: qual è, infatti, lo spazio in cui “non resta più domanda alcuna”, lo spazio in cui trovano collocazione i problemi vitali, se non lo spazio dell'atto? Atto che si radica in quel nucleo del reale che gli enunciati scientifici non riescono a scalfire e che Wittgenstein definisce “il mistico” ovvero il fatto «che il mondo è»¹⁵. Un nucleo di reale al contatto con il quale «la vanga si piega» e sia al filosofo sia all'analizzante non resta che dire a sé stesso: «agisco proprio così»¹⁶.

¹³ Ivi, p. 162.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1921), trad. it. Einaudi, Torino 1989, § 6.52.

¹⁵ Ivi, § 6.44.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. Einaudi, Torino 1967, § 217.

Alessandra Campo

La rivoluzione culturale dell'atto

Partecipiamo continuamente – anche se non ce ne accorgiamo – di Dio, qualunque cosa s'intenda con questo termine.

E. Perrella, *Dialogo I. La parola e l'atto*

Dei tre principi della scienza – parola, ente e atto – a Perrella importa soprattutto dell'ultimo. La loro omoessenzialità è garantita, ma è l'atto ad essere stato, malgrado ciò, dimenticato, “forcluso” è il termine lacaniano di cui Perrella si avvale per denunciare il misfatto. Eguale sorte non ha interessato né il *logos* né la cosa cui corrisponde nel miracolo tomistico dell'*adaequatio*. È quest'ultima, ossia l'atto con cui la *res* è agganciata dall'intelletto, la grande assente nel discorso scientifico e universitario da Galileo in poi.

Eppure, non è solo in rapporto al suo oblio che l'atto gode di un privilegio. Senza l'atto, non c'è unità ma frammentazione, *Krisis*, per citare lo Husserl del '36. Senza l'atto la scienza è infondata, e infondata, per Perrella, significa irresponsabile. «La scienza traduce tutto l'esistente nei suoi simboli senza rendere ragione di alcun atto, nemmeno di quelli naturali»¹, e un certo, inconsapevole, scetticismo, la pervade, la fondazione essendo l'unico argine da frapporre al regresso all'infinito del presupposto.

La scienza moderna, per Perrella, è come un tavolo: con due piedi avanza ma senza un terzo non si regge. L'estromissione dell'atto ne fa un bipede instabile esposto ai venti del nichilismo e del relativismo. Insistendo sulla sua inclusione, Perrella si comporta come il filosofo platonico: vuole inscrivere nel discorso il fondamento. Compito arduo, perché il fondamento non è un qualcosa. Del qualcosa che è dato al *legein*, il fondamento è la causa. Come tale, esso vige o funge nel fondato dal quale, tuttavia, differisce per natura.

Coglierlo è il trofeo di uno strano esercizio. Platone lo battezza «esercizio di morte» (*Phaed.* 81 a). Per far posto al principio, il filosofo deve morire al detto, sospendere l'atteggiamento naturale che lo «dimentica dietro ciò che si dice in ciò

¹ E. Perrella, *Dialogo I. La parola e l'atto* cit., p. 199.

che si intende»². Il fondamento, infatti, è già da sempre frequentato nella quotidianità dell'esperienza come un oggetto estraneo e il discorso che lo ospita non può non fare eccezione rispetto agli altri, non può non esiliare il filosofo che lo sostiene dalla città in cui vive.

Mirare al fondamento richiede che si interrompa la propria partecipazione alla comunità dei parlanti, perché per il sovraessenziale, è la sentenza di Husserl, «mancano i nomi»³. Non è con categoremici che il fungere di questo “non essere” o “essere senza essenza” può essere fatto apparire, nemmeno se i nomi sono i più sublimi: Dio, Essere, Spirito. Il fondamento non è categorematico ma *epekeina*: oltre la dualità che salda la cosa al detto e, nondimeno, sempre mescolato ad essa come il soffio che le rende vicendevoli.

La *Fundierung* non è una *creatio ex nihilo* ma l'esplicitazione di un implicito ostinatamente presente: anamnesi, in accordo al dettato platonico del *Menone* qui rievocato. Forcluso, l'atto non è, per ciò stesso, trascendente e la semiologia triadica di Gregorio Palamas è lo strumento adottato da Perrella, nel dialogo che presentiamo, per recuperarlo. Si tratta, nello specifico, di trovare qualcosa del mondo che è già nell'assoluto; qualcosa, parafrasando Kant, che si manifesta nel mondo pur non appartenendovi.

Kant definisce così la libertà: l'espressione sensibile di un intelligibile. Perrella, invece, la verità. Ma l'essenza non cambia: come la libertà, la verità è creativa, introduce del *novum* e si produce solo quando il pensare coincide col pensato per il breve istante del *cogito* cartesiano: l'atto paradigmatico di ogni fondazione. L'*epoché* serve infatti a mettere fra parentesi ogni contenuto di pensiero ed ogni evidenza percettiva, tranne una. Tutto può essere falso, dice Cartesio, eccetto il fatto che si pensa.

Non c'è pensare senza essere. Non si può non essere se si pensa di essere qualcosa e non si può non pensare di essere qualcosa se lo si è. Ciò indipendentemente dall'arbitrio assoluto di Dio, il quale, se vuole ingannarci – è il ragionamento di Cartesio – deve comunque rivolgersi a noi che pensiamo di essere qualcosa, che ci sentiamo esistere così come sentiamo il cuore battere. L'io che dice io è il *fundamentum inconcussum veritatis* e non sbaglia, quindi, Perrella a dire che l'Io dei moderni ha preso il posto di Dio.

L'Io che dice Io è come il Dio che dice “sono colui che sono”, anche se i categoremici contano poco. A definire il luogo occupato da Dio o dall'Io è sempre e solo l'atto che Perrella, ispirato da Palamas, definisce «ciò per cui attribuiamo una proprietà a un'essenza». Solo l'atto ha un'implicazione soggettiva profonda: il *cogito* genera l'*ego sum*, *ego existo* nell'atto stesso di *cogitare*, senza inferenza, dal

² J. Lacan, *Lo stordito*, in *Altri scritti*, Einaudi, Torino 2013, p. 445.

³ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981, p. 102.

momento che non è nel modo del sapere che Cartesio giunge a un fondamento più potente persino dell'*omnipotentia Dei*.

Ego sum, ego existo è una certezza. La sua necessità non è di ordine logico ma pragmatico. La logica e le sue verità di ragione poco possono contro un Dio davvero onnipotente. Solo un performativo assoluto riesce a contrastarne l'azione. Integralmente autoreferenziale, esso brilla della luce sprigionata dalla corrispondenza immediata dell'enunciato – *cogito ergo sum* – col soggetto dell'enunciazione: una *adaequatio* che è vera tutte le volte che la si pronuncia, mentre la si pronuncia.

Le *Meditationes* sono meditazioni: esercizi spirituali. Conoscere, nel *cogito*, è co-nascere. Ma nessun tempo scorre tra il pensare e l'essere; nessuno spazio scivola in guisa di sospetto tra l'esistenza e il suo predicato. Alla coppia parmenidea *noein-einai*, Cartesio sostituisce quella *cogito-sum*, eppure anche qui ne va di una genesi simultanea. Kant la negherà, introducendo nel *cogito* il medium del tempo e accusando Cartesio di paralogismo. Ma lo negherà anche Lacan, il quale schiaccia l'atto del cogito sul fatto del detto.

Per Kant l'essere testimoniato dal *cogito* è un ente. Per Lacan la sfera del *cogito* è la sfera del mentale: sfera debile, immaginaria. Donde la conclusione comune: l'essere non è un predicato reale; sono là dove non penso. Comune ma sbagliata: l'esistente e il pensante che si toccano nel *cogito* non sono ciò che Kant e Lacan hanno inteso. Il *cogito* non è né il grande errore sull'essere, né il grande errore sul pensare, ma la prodigiosa verità della loro unione, l'indubitabile realtà della loro comunicazione.

Per Perrella una scienza fondata è una scienza che sgorga dall'inaggrabile *cogito*: l'atto sempre presupposto, anche dal criticismo che si costituisce *après-coup*, dopo il suo colpo, a partire dal suo evento. Del suo valore trascendentale Perrella si fa paladino contro il Kant e il Lacan colpevoli di essersi arrestati sulla soglia della vertiginosa presa del soggetto su sé stesso. Entrambi, è vero, teorizzano l'atto. Ma scindendo ciò che l'argomento ontologico unisce, il *Sein* e il *Denken*, nessuno dei due lo iscrive nel discorso.

Senza contatto, però, nessun inconscio, nessun *insight* analitico e nessuna scienza. Ciascuna ha nel *cogito* la sua condizione di possibilità perché è col suo stesso movimento che l'inconscio si fa cosciente, la parola dell'analista tocca la cosa godente dell'analizzante e la scienza colpisce il reale. Quando è scettica, al contrario, lo tocca senza saperlo o lo sa senza toccarlo giacché si edifica sulla tomba della libertà sacrificando, come Aristotele, il sovra-essenziale all'ontico in luogo di esperirli nella loro distale vicinanza.

Il *cogito* è l'abissale *Wechselwirkung* di due infinite attività per pensare la quale la teologia trinitaria ricorre all'ossimoro di una *aeterna generatio*. L'omoessenzialità tra i tre principi o ipostasi è infatti tale per cui è solo a scopi illustrativi che l'atto può essere disgiunto dall'ente – ciò che è – e dal significante che lo designa – ciò che ha un significato – e che questi possono essere reificati. In realtà,

le parole che gli corrispondono catturano l'ente che lo compie, mentre lo compie. Pertanto, la scienza è fondabile.

L'atto dipende dall'essenza dell'ente e questa è definibile logicamente nella misura in cui si manifesta con atti. Omoessenzialità significa che l'atto si determina ontologicamente e logicamente; che la parola si determina ontologicamente e attualmente; che l'ente si determina logicamente e attualmente. In una formula, quella con cui Gentile corregge Vico, che *verum (est) factum quatenus fit*. Il vero non è il farsi del fatto, ma è il fatto finché ha luogo, il fatto considerato relativamente (*quatenus*) al suo accadere⁴.

Tradotto nel linguaggio trinitario, ciò vuol dire che il padre è tale in quanto è figlio e spirito; che il figlio è tale in quanto è padre e spirito e che lo spirito è tale in quanto è padre e figlio. Impossibile, quindi, esimersi dall'indagine metafisica. Un'autentica epistemologia, per Perrella, non può che procedere *perì arkhôn* perché parola, ente e atto principiano, rispettivamente, logica, ontologia ed etica, ma le tre scienze, come le ipostasi trinitarie, non sono separate bensì unite nella distinzione e distinte nell'unione.

Alla scansione in persone o sfere del sapere non corrisponde una differenza in sostanze: la relazione ente-concetto è vera in atto perché quella tra concetto e atto è vera in ente, così come quella tra ente e atto è vera nel concetto. Platone lo ha capito, benché non abbia parlato di metafisica: nessuna logica e nessuna ontologia senza etica. Non ci sono, da una parte, le idee e dall'altra, in un altro mondo, le cose. Quel che c'è, e di cui la filosofia, come la scienza, deve render ragione, è l'atto della loro *koinonía*.

Platonismo trascendentale è il programma con cui Perrella accetta la sfida: una rivoluzione culturale diversa, come precisa, da quella maoista. Il suo scopo è riabilitare la metafisica restituendo i diritti all'esperienza integrale vampirizzata dalla specializzazione e dall'astrazione della scienza moderna. L'esperienza integrale, cioè, è la metafisica stessa. Perrella la definisce "scienza dei principi" ma «i principi, nel sistema simbolico, tengono il posto dell'atto di chi se ne serve per produrre una qualche verità»⁵.

Solo l'atto, insomma, assicura al sapere la possibilità d'estendersi e alla verità d'essere individuata: creata se si considera ciò che è *epekeína* nella sua differenza di natura dalle *ousíai*; trovata se, viceversa, si guarda alla loro implicazione. Senza l'atto, senza l'etica – l'etica è interrogazione sull'atto – non esisterebbe nessuna scienza. Ma se iscriverlo nel discorso equivale a morire è perché, quando è colto metafisicamente, l'atto è indipendente dal legame con la coscienza tetica preposta a registrarlo come un dato.

⁴ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2002, p. 22.

⁵ E. Perrella, op. cit., p. 162.

Absolutus, l'atto è incircoscivibile da parte dello sguardo analitico delle scienze e di una certa, recente, filosofia. Esso è simpatizzabile, nel senso della platonica *sympatheia*, da parte di coloro che gli sono contemporanei, coloro i quali accettano di morire per restare sempre nascenti. Non c'è nessun eroe dell'evento, nessun Io che capitalizzi il *novum* emergente. L'atto introduce del nuovo nel reale creando una scia dove solo più tardi, *nachträglich* è la parola di Freud⁶, l'Io verrà a trovarsi convalidato.

Questa convalida, di conseguenza, è una sintesi a priori diversa da quella kantiana. L'autocoscienza implicata nel *cogito* non è un modo del giudizio che organizza un'esperienza possibile, ma la ratifica immediata della propria esistenza da parte di un'esperienza reale in atto, *in fieri*. Chiedersi quando cominci non ha alcun senso. Il principio non principia, se principiare vuol dire cominciare nel tempo. "Prima del prima" non vuol dire niente se il primo "prima" rimanda a un istante differente solo per grado dal secondo.

Il primo "prima" è primo, come Freud ha compreso studiando il fenomeno del traumatismo, senza precedenza. Il secondo "prima" è primo, invece, senza priorità. Non è sulla linea del tempo che i due tempi o eventi necessari all'accadere di ogni trauma si collocano. La sua *aeterna navitas* è una *intemporalis generatio* cui la scansione temporale non si applica. Il principio è causale, non temporale. E la causa, sia per Freud che per Platone che, *last but not least*, per il critico Kant, è *zeitlos*: fuori dal tempo e dunque dentro ogni tempo.

È la tesi del *Timeo*: l'universo è nato, dice Platone [*Tim.* 28 b 1-7], sebbene sia ingenerato. L'aggettivo *genetòs* possiede infatti anche un significato atemporale, ed è merito di Lucio Calveno Tauro, un platonico attivo nel II secolo d. C., averlo notato. Platone, secondo Tauro, utilizza il termine "generato" in un senso non temporale e quello di *archè* in un senso solo metafisico come sinonimo di "causa", perché che l'universo abbia un principio non significa, necessariamente, che abbia un cominciamento nel tempo.

Il tempo dell'universo è un paradossale tempo atemporale che si fonda nell'eterno, ma la maggioranza delle persone non è in grado di comprendere l'esistenza di una relazione causale che non sia di natura temporale. Per questo, nella prima parte del dialogo, Platone affida al mito il discorso secondo il prima e il poi, la genesi del mondo. Il mancato riconoscimento dell'esistenza di un rapporto di causalità extra-temporale comporterebbe la negazione della provvidenza e Platone non può permetterlo.

Platone temporalizza un rapporto nel quale la dipendenza è, in realtà, di ordine metafisico, mentre Kant, l'illuminista, non ne ha bisogno. Kant non passa per il mito e va dritto alla cosa. L'idea ossimorica di acquisizione originaria con cui risolve il conflitto cosmologico della ragione è un mostro concettuale che iscrive la mostruosità del fondamento nel discorso. Essa fa segno a un'alternativa e a un al

⁶ Per uno studio sulla freudiana *Nachträglichkeit* mi permetto di rinviare al mio: A. Campo, *Tardività. Freud dopo Lacan*, Mimesis, Milano 2018.

di là rispetto alla causalità humanea perché rimanda a un altro tipo di causalità: la causalità per libertà (*durch Freiheit*).

Dalla libertà Kant esige ciò che Platone pretende dall'eterno: che offra prova di sé. E così è. La libertà è l'unica idea della ragione che si dà tra le cose sensibili come una *res facti*: la *koinonia* di eterno e tempo, eticità e natura. Tuttavia, la causalità della ragione non può cominciare a produrre effetti in un certo tempo perché, altrimenti, sarebbe natura e non libertà. La causalità intelligibile è causa dei fenomeni solo in quanto è la facoltà *mediante* cui comincia una serie empirica di effetti senza che nulla cominci in lei.

Come il *cogito* e la cosmogenesi, l'atto libero è uno strano cominciamento primo: col noumeno, regno del *prior*, condivide la priorità; dal fenomeno, regno del *primum*, mutua la chance di cominciare. In questa stupefacente *successio sine successione*, l'inizio è la fine, l'antecedente è il conseguente, e viceversa. Ragion per cui non è la logica aristotelica a risolvere il conflitto più insidioso della ragione. Solo la logica triadica, ammettendo una secondarietà del tempo che non contraddice la priorità dell'eterno, ne è capace.

Nella divina *triunitas*, che è *perfecta circuminsessio*, pura attualità e vita infinita, il padre, l'essere, non è prima del figlio, il *logos*, e il figlio non è dopo. Il padre è prima in modo tale che il figlio non gli è posteriore. Gli opposti si eguagliano in un tempo senza tempo che complica tutti i tempi senza scomporsi. Platone lo intercetta nel *Parmenide* e lo chiama *exaiphnes*, intendendo con ciò una *diaphora* o schizia creatrice. È la nietzscheana porta carraia, l'uscio dell'*hortus paradisi*, il buco nero dell'odierna cosmologia.

Qui, sull'orizzonte degli eventi, ai limiti del mondo che Perrella, nelle ultime battute del dialogo, associa giustamente ai limiti della luce, non c'è più passaggio di informazione. L'autoreferenzialità contro cui ci si schianta è impossibile a oltrepassarsi col sapere. Nessuna mente creata, finché si arma del discorso, vi riesce. "Impossibile" è il nome *simbolico* del reale, insegna un altro Lacan, del reale che si incontra al crepuscolo dell'io, nella notte mistica da cui solo l'atto ci sottrae con un inatteso eroismo della ragione.

Piero Feliciotti

La formazione al tempo del Coronavirus

Tanto per darmi un sollievo davanti alla presentazione di un libro così impegnativo, sarei tentato di iniziare con una battuta: “Cercasi l’Uno disperatamente”. È una battuta, certo, e forse un tentativo di procurarmi la benevolenza di tutti voi, mentre mi accingo a parlare di un’opera che spazia dalla filosofia alla scienza, dalla psicanalisi all’arte, alla letteratura, alla musica, alla politica... e via e via. Però, se volessimo elevare un po’ il tono, potremmo citare le parole con cui Jean-Luc Godard è intervenuto qualche anno fa, via WEB, al festival del cinema di Venezia: “Molte persone hanno il coraggio di vivere la propria vita, pochi sono quelli che hanno il coraggio di immaginarla”. È una frase che, dopo il Covid, assume il senso di una profezia.

Questo libro fa lo stesso sforzo: pensare l’Uno. Non già “immaginarlo” come lo *storytelling* di cui abbiamo bisogno per sopravvivere, né come l’ennesima favola a lieto fine, nell’epoca dello scetticismo indotto da Internet, ma con la forza di un atto che sia politico. Ecco quello che vi propongo come asse portante della mia lettura. Infatti, che cos’è questo Uno se non lo riduciamo ad un mito consolatorio? Ebbene, a me sembra che sia un appello alla nostra società perché produca questo atto di fondazione di Un’idea, che offra una prospettiva nuova per salvaguardare e rinnovare il valore della nostra cultura e della nostra civiltà. È qui che sono convocati insieme il sapere scientifico, il sapere filosofico e la psicanalisi.

È un compito imprescindibile dopo quel vero e proprio disastro che le vicende del Novecento hanno prodotto. Il fondamento di un’epistemologia ci potrebbe aiutare a superare lo spezzettamento, la frammentazione, l’erosione del simbolico (e dell’immaginario e del reale) che la società dell’informazione produce; ma anche a promuovere la formazione di una classe dirigente all’altezza del suo nome.

Il libro si muove dunque fra la crisi dell’Uno – diciamo la crisi delle scienze moderne, come la chiama Husserl – e la ricerca di questo nuovo Uno. È un percorso che per il nostro autore è cominciato molti anni fa, con i primi libri dedicati alla *Formazione degli analisti* e al *Tempo Etico*; proseguito con *Il disagio dell’inciviltà*, e poi con la ricerca intorno alla *Sovranità* come espressione di questo Uno... Il filo di questo percorso, incredibile a dirsi, porta fino ai seminari di questi ultimi due anni ispirati alla *Psicanalisi dopo la pandemia*, e dedicati agli effetti del Covid sulla nostra vita, sulla società, sulla cultura. Può sembrare strano, ma non lo è per niente: infatti, sembra che la necessità di trovare Un’idea che ci permetta di ricominciare, ma non come se nulla fosse successo, ebbene sembra che questa necessità ce l’abbia proprio imposta il Covid. Il virus ci ha obbligati ad aprire gli

occhi sugli effetti che l'organizzazione capitalista ha sulla nostra vita, sul mondo; e sul fatto non si può andare avanti come prima, perché niente è come prima. Allora, il compito della fondazione etica della scienza (e della tecnica, si può aggiungere) è quello di produrre degli atti, delle istituzioni, una strategia per venire a capo di questa crisi che è globale e che richiede interventi globali – penso al cambiamento climatico di cui la pandemia è un effetto. Per questo la scommessa di questo compito è un appello alla politica perché si riprenda la sovranità cui ha abdicato lentamente in questi ultimi centocinquant'anni.

Dal nostro punto di vista, che è quello di chi ha conosciuto il Covid, gli ultimi centocinquant'anni possono essere letti come il progressivo suicidio della classe dirigente liberale (e della sua fiducia nell'idealismo illuminista di marca positivista). Nella seconda metà dell'Ottocento, la resa del liberalismo al secondo capitalismo è segnata dalla parola d'ordine di Napoleone III ai Francesi: «Arricchitevi!». ma non è che in Italia le cose andassero meglio per i liberali della destra storica, basti pensare allo scandalo della Banca Romana, che mette sotto accusa tutta la gestione economica e affaristica post-unitaria. A distanza di cent'anni, nella seconda metà del Novecento, un'altra parola d'ordine scandisce una rinnovata resa della classe dirigente liberale al capitalismo finanziario: «La società non esiste», scandisce Margareth Thatcher, preceduta in questo dal premio Nobel Ronald Reagan. E dunque, passati i “gloriosi trenta” del welfare e del patto che aveva fatto crescere la classe media e “consolidato” la democrazia, lo Stato si ritira dalla funzione di regolazione di molte attività del mercato, e lascia campo libero al saccheggio delle risorse economiche, sociali, naturali di questi ultimi cinquant'anni... il che ci porta dritti dritti prima al crack del 2008, ed ora alla pandemia. La classe dirigente liberale abdica alla sovranità e rinuncia a cercare un'idea unificante di giustizia e di uguaglianza che apra una prospettiva sul futuro nostro e dei nostri figli. Ma c'è voluto il Covid per farci accorgere che il tritacarne del liberismo ha sospeso la ricerca di un Uno “temperato”. Lacan, troppo scettico o forse troppo ateo, o forse troppo avvertito dalla barbarie che il ritorno feroce dell'Uno ha conosciuto con la prima guerra mondiale e con le dittature del Novecento, ebbene Lacan dice cautamente che “c'è dell'Uno”. Un uno non-tutto nella versione di fine analisi, che per lui è quella di un ateismo praticabile. Ettore Perrella accetta la sfida di dare il nome di Dio a questo buco reale dell'Uno-non-tutto, che Lacan persegue in tutto il suo insegnamento. E recupera una dimensione teologico-politica che non è quella della gerarchia ecclesiastica, perché auspica il suo superamento verso un'etica politica.

Dunque se il libro non è, come a me pare, una dissertazione teorica del filosofo che un po' melanconicamente riflette fra sé e sé, ma un appello alle forze vive della società, perché raccolgano la sfida di fondare questo Uno, la domanda che porrei all'autore è con quali alleati, con quali istituzioni, con quali tappe si potrebbe realizzare questo compito fondativo che è un'utopia di lungo respiro. E che giustamente non riguarda solo la psicanalisi, perché i mestieri impossibili sono tre, e sono fondati sull'assunzione etica del proprio atto: educare, curare, governare.

Per quel che riguarda la psicanalisi, anch'essa risente di questa crisi dell'Uno: scomparsi i grandi fondatori del '900, morto Lacan, il rivoluzionario, ci resta da interrogarci su che cosa vogliamo che la psicanalisi sia e dove l'ha portata Lacan: se essa debba essere un *hortus conclusus*, oppure se può trovare i mezzi per assumere una responsabilità civile nella formazione e nella salvaguardia della nostra cultura e della nostra civiltà. Con quali forme, con quale organizzazione, con quali alleati? Lacan stesso, nel *Resoconto dell'atto psicanalitico*¹, dice che si tratta di dare forma a una struttura che parta dal fatto che non c'è un Altro dell'Altro, e che si fondi insomma sull'impossibilità di credere preventivamente che l'Altro sappia già prima che il vivente si sia accorto che questo Altro-tutto non esiste. Tuttavia dice anche che ontologia, teologia, cosmologia, tutte le *-logie* filosofiche contraddicono l'inconscio solo per il fatto di dirsi tali, cioè di totalizzarsi. Il che resta, a partire da questo libro, un interrogativo e una sfida. Credo che fondare questo Altro il cui versante teologico non sia il Dio tappabuchi, ma il Nome stesso del buco è il compito cui Perrella ci invita.

¹ J. Lacan, *Résumé du séminaire "L'acte psychanalytique"* (10 giugno 1969), in *Pas-tout Lacan*, pp. 1225-1229: http://website.lacan-con-freud.it/ar/pastout/pas_tout_lacan.pdf.

Moreno Manghi

Intorno al concetto perrelliano di “atto”

Compito della psicanalisi è aiutare
a tollerare l'angoscia della libertà.

E. Perrella, *La psicanalisi oltre la
pandemia*

Invece di considerarlo come un'assenza di normativa (imputabile a qualche contingenza: disattenzione, negligenza, ritardo, arretratezza, impreparazione della legislatura) che il diritto *deve* provvedere a regolamentare al più presto, propongo di ripensare il concetto di “vuoto giuridico” alla stregua di una *no man's land* su cui il diritto non *può* avere giurisdizione.

Una cosa è il continuo, vorticoso mutamento dei legami sociali, che crea inevitabilmente dei “vuoti giuridici” che il diritto può e deve annetterci; tutt'altra è l'esistenza di un vuoto giuridico *su cui si fonda la legittimità dello Stato di diritto*.

Non esiste cittadino che non si porti appresso, come la sua ombra, il suo vuoto giuridico, quel luogo (o assenza di luogo) dove è allocata la parte di sé stesso che non appartiene allo Stato ma che, proprio in virtù di questa non appartenenza, gli permette di dare il suo libero consenso al patto sociale mediante cui si sottomette al potere dello Stato, così come è libero di revocarlo se lo Stato agisce da tiranno. Eventualità che può verificarsi solo in *un* caso: quando lo Stato non ammette l'esistenza di ciò che non può appartenergli e pretende di assimilarlo, di includerlo entro i propri confini, appropriandosi indebitamente di quello che appartiene unicamente ed esclusivamente alla singolarità di ciascuno.

Posto in questi termini, il concetto di “vuoto giuridico” ci permette di ripensare la peculiare natura dell'atto di Antigone.

George Steiner, nel suo grande commento alla traduzione dell'*Antigonä* di Hölderlin¹, mette in relazione la disobbedienza di Antigone all'editto del tiranno Creonte (editto che proibisce *legittimamente* di seppellire il cadavere di Polinice, fratello di Antigone) con quella che Hölderlin chiama «la giusta assenza di legge» (p. 93). L'aggettivo holderliniano che diventerà di fondamentale importanza per Antigone, osserva Steiner, è «autonoma» (p. 89):

¹ G. Steiner, *Le Antigoni*, trad. di Nicoletta Marini, Garzanti, Milano 1995.

Né Zeus, né la dea della Giustizia che siede sul trono delle potenze infernali ha comandato [...] la sua disobbedienza, il suo duplice tentativo di seppellire Polinice! L'impulso, l'azione sarebbero interamente di Antigone e *autonomi* (p. 104).

Antigone agisce autonomamente – ecco il punto cruciale – sia dalle leggi scritte sia dalle leggi non scritte (*agrapta*).

Quanto all'editto di Creonte (quale diritto ha di «separarmi da ciò che è mio?») la formula usata da *Antigonä* è piena di ambiguità: *Mit diesem hat das Meine nichts zu tun*: «Ciò che è *mio* [...] non ha niente a che fare con questo decreto» (p. 99).

Antigone è *gesetzlos*, “senza legge” (p. 92), agisce nella sfera del *Gesetz*, della legge intesa in un'accezione più forte di “statutario” e di “costretto dalla norma”, concetti che prevalgono in una *polis* pre-rivoluzionaria (p. 94).

Non sono dunque in gioco i *nomoi*, le leggi positive, né la legge divina, la *Dike*, ma si tratta piuttosto – come osserva Lacan nel suo commento all'*Antigone* di Sofocle – «di una certa legalità conseguenza delle leggi *agrapta* [...] degli dei» che è «dell'ordine della legge, ma che non trova sviluppo in alcuna catena significativa, in niente»².

Lacan non aggiunge altro, come se si fosse addentrato in un territorio molto rischioso, rispetto a cui, almeno per il momento, è più prudente rimanere sulla soglia, limitandosi a circoscriverne la mappa con un *hic sunt leones*. Ma le sue pur laconiche osservazioni, insieme a quelle di Steiner sulla traduzione dell'*Antigonä* di Hölderlin (l'“autonomia” di Antigone e il suo *geseztlos*, la sua “giusta assenza di legge”), creano le premesse per poter fare un passo al di là, servendoci del concetto di *atto* elaborato da Perrella³.

Compiere un atto, in effetti, implica sempre – nel caso di Cesare questo è pal-mare⁴ – il non rispetto della legge. E in definitiva è forse proprio per questo che il desiderio non può intervenire che al di fuori della legge, e quindi essere strutturalmente contrario alla legge⁵.

Il desiderio è per definizione illegale. La sua legittimità – che fonda l'autorità – dipende esattamente dalla disponibilità a non rispettare la legge, almeno tutte le volte che, per qualche motivo, farlo sarebbe ingiusto⁶.

Disponiamo a questo punto di una “catena” di significanti con cui cominciare ad articolare il concetto di atto: il vuoto giuridico, la giusta assenza di legge (*gesetzlos*), l'appartenenza a sé stessi (quale diritto ha Creonte di «separarmi da ciò che è mio?»), lo statuto autonomo dell'atto rispetto alla legge positiva, il desiderio

² J. Lacan, Il seminario, libro VII, *L'etica della psicanalisi*, a cura di G. Contri, trad. di M. Delia Contri, Einaudi, Torino 1994, p. 351.

³ Ci riferiremo qui, succintamente, solo ad alcuni – seppur fondamentali – aspetti di questa lunga e complessa elaborazione dell'atto, forse la cellula germinale di tutta l'opera di Perrella.

⁴ Ovviamente il riferimento è all'attraversamento del Rubicone.

⁵ E. Perrella, *Dietro il divano. Lettera-manuale per giovani psicanalisti (se ce ne sono ancora)*, IPOC, Milano 2014, cito dall'edizione Kindle, posizione 468 di 2824.

⁶ Ivi, posizione 1031 di 2824.

strutturalmente contrario alla legge, ma che ha al tempo stesso una propria legittimità “che fonda l'autorità” e che può essere addirittura portatore – oltrepassando la legge già posta – di una nuova legalità universale⁷.

Last, ma di certo *not least*, il rischio, anche mortale, che un atto – in quanto trasgressore per definizione (o per eccellenza?) della legge positiva – può comportare.

È a questo punto che Perrella introduce un nuovo significante verso cui tutti quelli menzionati e che menzioneremo, convergono.

Ma prima di nominarlo, dobbiamo soffermarci un momento su almeno altre tre questioni cruciali.

In primo luogo, sul fatto che un atto, per definizione, non può che essere *assolutamente libero*: *ab-solutus*, sciolto da tutto ciò che può determinarlo, o causarlo. Infatti, in natura non ci sono atti, solo fenomeni, o cause di fenomeni che sono la causa di altri fenomeni. L'atto, invece, non è determinato da una causa, ma è *causa sui*, causa di sé stesso. È un evento, un “accadere” libero da tutte le determinazioni⁸. Esso crea qualcosa *ex-nihilo*, che non esiste in natura (nel campo dei fenomeni), che non è una semplice metamorfosi da uno stato a un altro stato. Al contrario, nell'ordine dei fenomeni non si produce mai qualcosa che prima non esisteva. Non c'è altra definizione di un atto libero, se non quella di non essere subordinato a nessuna causa, a nessuna legge.

La verità della libertà è che noi non possiamo creare niente dal nulla, eppure, quando agiamo, siamo liberi di decidere anche a prescindere dalle situazioni spaziotemporali nelle quali lo facciamo, naturalmente accollandoci il rischio che comportano le nostre decisioni⁹.

Viene così introdotto un altro punto fondamentale: un atto è una *decisione*. Ma così come l'atto trascende il campo fenomenico delle cause, ugualmente la decisione trascende il campo della psicologia, cioè prescinde dalle motivazioni. L'atto non dipende dal calcolo delle probabilità, dalla conoscenza o dalla valutazione delle sue possibili conseguenze, dal perseguimento di un fine che ci siamo proposti; se un atto è per definizione libero, esso si sottrae a tutte le determinazioni della conoscenza e appartiene piuttosto all'ordine della scommessa o della

⁷ Per esempio, la parabola evangelica del Buon Samaritano mostra che «gli ebrei che non soccorrono gli ebrei compiono un reato, almeno rispetto alla legge mosaica, mentre il samaritano che invece soccorre l'ebreo compie un atto che, non essendo affatto obbligatorio per lui, è solo un atto etico. In questo modo, però, il samaritano crea un'altra legge, secondo la quale qualunque essere umano, a qualunque popolo appartenga, è un nostro “prossimo”». E. Perrella, *La psicanalisi oltre la pandemia. Atto analitico, atto politico, atto sovrano*, Poiesis Editrice, Alberobello (Bari) 2020, p. 73.

⁸ Ivi, p. 72: «Mentre gli eventi naturali si svolgono sempre nell'osservanza delle leggi di natura, gli atti umani comportano sempre il non rispetto di una legge. Finché si rispetta una legge non si compie un atto, ma ci si adegua alla legge stessa».

⁹ E. Perrella, *Sovranità, libertà e partecipazione. Per un'etica politica globale*, 3 voll., Polimnia Digital Editions, Sacile 2022, *III. Libertà e sovranità*, p. 75. Per il fatto che s'impone qui quella che in filosofia si chiama una fondazione trascendentale dell'atto, dobbiamo perciò concludere che Perrella è kantiano? O non, piuttosto, che, rispetto alla libertà, non si può non esserlo?

fede¹⁰: «È l'incognita dell'atto che determina l'ente, che letteralmente lo fa essere. [...] Solo nell'atto l'io si determina come ente»¹¹.

Facendo dell'atto il principio della libertà di ciascuno, Perrella ne fa al tempo stesso il fondamento dell'etica. L'atto non si attiene a un'etica, ma la fonda. In effetti egli afferma: «L'etica, vale a dire l'atto»¹².

In secondo luogo, l'atto, come osserva ripetutamente Perrella, non è in potere dell'Io: non è l'Io a compierlo. L'atto "av-viene", per così dire in anticipo sull'Io, che è chiamato a risponderne, assumendosene *tutte* le conseguenze¹³. Potremmo dunque affermare che l'Io si *forma* subordinatamente all'atto, nella misura in cui è disposto, a posteriori, ad assumersene tutte le conseguenze. Siamo agli antipodi sia della concezione freudiana dell'Io come attività di sintesi, sia di quella lacaniana dell'Io come "funzione di misconoscimento".

In terzo luogo, «dopo aver attraversato il Rubicone, Cesare non è più lo stesso soggetto di prima»¹⁴.

All'elenco dei significanti summenzionati, mediante cui l'atto può articolarsi, aggiungiamo pertanto: la libertà, l'*exaíphnes* e il sorgere di un nuovo soggetto.

Possiamo adesso finalmente nominare il punto verso cui tutti convergono: la SOVRANITÀ. Perrella salda infatti indissolubilmente l'atto alla sovranità.

Ora, se c'è qualcosa che una società non può ammettere, è di riconoscere il soggetto in quanto sovrano, ossia come fonte di legittimità dei propri atti.

Per Walter Benjamin l'essenza del diritto, «violenza coronata come destino», consiste nell'esercizio del potere di vita o di morte¹⁵; ma la violenza del Leviatano va ben oltre, quando si propone (e oggi ci stiamo arrivando) di normare *tutti* gli atti, riducendoli a comportamenti permessi o proibiti. Non penso possa esserci violenza superiore a quella di una società dove tutti gli atti sono regolamentati giuridicamente (e il fatto di permetterli giuridicamente, invece di proibirli, non cambia niente), dove non esiste più nessun "vuoto giuridico" in cui allocare la nostra singolarità, dove, per esempio, sia *permesso* amare¹⁶.

¹⁰ Questo implica un legame indissolubile (e tragico) dell'atto con la *hybris*, e dunque con la colpa e l'angoscia. Per non volerne sapere niente, si preferisce restare nella legge positiva, ma allora ci si interdice la possibilità dell'atto, e ci si limita a comportarsi.

¹¹ E. Perrella, *La psicanalisi oltre la pandemia* cit., p. 91.

¹² Id., *Sovranità, libertà e partecipazione* cit., I. *La sovranità e l'eccezione*, p. 29 nota 13.

¹³ Posso qui solo accennare all'*exaíphnes* platonico, l'istante fuori dal tempo in cui si compie l'atto, istante che è lo stesso dell'*afanisi* del soggetto, su cui Perrella insiste a più riprese nel suo *Dialogo*. Questo istante è definito, per esempio nelle pratiche zen, dal fatto che non è l'arciere a tirare l'arco, poiché è l'arco che, come dicono i maestri zen, "si è tirato". Lo stesso vale per la mira, di cui l'arciere zen, per andare a bersaglio, deve imparare a disfarsi. Cfr. E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco*, trad. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 1975.

¹⁴ E. Perrella, *Dialogo...*, op. cit., I. *La parola e l'atto*, p. 58.

¹⁵ «Poiché nell'esercizio del potere (*Gewalt*) di vita e di morte più che in ogni altro adempimento giuridico si ribadisce il diritto in quanto tale». W. Benjamin, *Sulla critica della violenza* (1920-21), in *La politica e altri scritti*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 104.

¹⁶ O non sia permesso. Per esempio, amare, anche quando si tratta di un amore peccaminoso, moralmente riprovevole, o tutto ciò che si vuole, non può essere né giuridicamente proibito né giuridicamente permesso. A meno che per amore non si compiano atti giuridicamente proibiti, cioè reati (mentre l'amore per un/a criminale non ha nulla di illecito), il diritto non *può* occuparsene.

Ecco perché non c'è maggior scandalo *politico* che affermare, come fa Perrella, che il compito dell'analista è di «mostrare al soggetto che è lui l'unica fonte di legittimità dei propri atti», e che «“essere analista” non è una proprietà dell'ente, ma solo un nome del (suo) atto»¹⁷. Non esiste l'“analista” in quanto tale; a *fare* l'analista è, ogni volta, un atto che può permettere a un soggetto di acquisire la propria sovranità, cioè di essere l'unica fonte di legittimità dei propri atti, rigorosamente distinti dai *comportamenti* indotti da regole e norme, siano essi prescritti o proibiti dal diritto oppure da quella psicologia del comando che ha ormai preso il posto della psicanalisi, chiamata “comportamentismo” o “cognitivismo”, dove l'*atto* è sostituito dall'*interazione* e dalla *gestione*, le due parole che oggi inflazionano la neolingua del moderno “discorso del padrone” e che testimoniano perfettamente dell'abdicazione alla sovranità.

Ecco perché: «*(L'analista) ama fortemente, fortissimamente, la loro (degli analizzanti), scomoda e inquietante, relazione con la propria verità*»¹⁸.

Non si potrebbe essere più lontani da una psicanalisi intesa come “cura delle malattie mentali e dei disturbi psichici”. Quelli che, con una terminologia medicalizzata, chiamiamo così, non rappresentano altro che la lotta di un soggetto per non cedere – non ancora – (sul)la propria sovranità. Ma per la maggior parte degli psicanalisti, sembra che sia proprio la sovranità la malattia da guarire.

¹⁷ E. Perrella, *Dietro il divano* cit., posizione 1422 di 2824, corsivi miei.

¹⁸ *Ibid.*

Maria Mutata Margherita

La trasmissione dell'insegnamento di Ettore Perrella, in un paragone con Gregory Bateson

Ci sono autori i cui testi e il cui insegnamento hanno un alto potenziale formativo. Mi pare che accada sempre più spesso, ai nostri giorni, che questi stessi autori incontrino difficoltà particolarmente elevate nella trasmissione, oltre che nel riconoscimento sociale del valore della loro opera.

Oramai da tanto tempo ho smesso di chiedermi come mai il pensiero di Ettore Perrella non abbia suscitato un dibattito ampio nel contesto della psicanalisi, della filosofia, delle scienze, della politica e della cultura in generale. La presentazione, che ci vede riuniti oggi, della nuova edizione del *Dialogo sui tre principi della scienza* rinnova in me con forza questo interrogativo, al quale non so dare nessuna vera risposta convincente. Mi dico che, forse, quello che fa da limite, nei testi di Perrella, è la stessa forza formativa che li attraversa, una forza arcaica che ridà alla filosofia e al pensiero un ruolo educativo centrale nella vita individuale e di comunità.

Vorrei proporre che la forza formativa di un testo non risiede unicamente nei contenuti che lo attraversano: quanto più questi contenuti mettono al lavoro una possibile verità, tanto più la scrittura conserverà in sé la traccia preziosa di quel movimento che l'ha prodotta e questa traccia avrà in sé stessa una valenza formativa.

È in questo senso che vorrei provare a dire qualcosa sulla mia esperienza di formazione attraverso i testi e l'insegnamento di Ettore Perrella. Per farlo mi farò aiutare nel discorso da un altro autore che considero fondamentale nella mia formazione e i cui testi, a mio parere, hanno questa stessa qualità formativa.

Da anni metto in rapporto all'opera e al pensiero di Perrella gli scritti di Gregory Bateson. Al di là dei contenuti molto differenti che attraversano l'opera di questi autori, qualcosa di fondamentale li accomuna. Mi sono chiesta per anni cosa fosse questo fondo comune finché mi è apparso totalmente evidente che si tratta della "forma del pensiero".

Siamo perlopiù abituati, nel senso comune, a dare al termine "forma" un significato statico. Senza approfondire troppo l'argomento vorrei proporre che esiste una *Gestalt*, cioè una forma unitaria del pensiero, che non corrisponde a qualcosa di statico, di già compiuto, come il termine "forma" potrebbe far pensare, ma ad un movimento. Si tratta forse di una "forma unitaria" che intrattiene un rapporto, molto difficile da spiegare a parole, con uno svolgimento nel tempo. L'atto genera il tempo.

Penso che il concetto di atto e di metafisica in Perrella sia il quadro teorico più preciso per comprendere come si muove Bateson; ma la comprensione del quadro teorico e l'esperienza di quel movimento non sono la stessa cosa. L'esperienza può essere formativa anche se non se ne comprende fino in fondo il perché. Quello che voglio dire è che nella lettura di questi autori si fa esperienza di una forma del pensiero che è essa stessa formativa, al di là dei contenuti attraverso i quali il pensiero si esprime, e persino al di là di una comprensione analitica del pensiero stesso.

Vorrei cercare di fare un altro piccolo passo nella questione che cerco di esplorare spostando il punto di vista sulle pratiche formative e terapeutiche. Anche in questo ci viene in aiuto Bateson al quale, pur non essendo mancato il riconoscimento, in un altro periodo storico e in un'America aperta al seme di ogni novità di pensiero, è mancata, a mio avviso, una vera presa sul senso della sua opera.

C'è una distanza incalcolabile tra la posizione di questo autore, i suoi testi e il suo insegnamento e il mondo della psicoterapia sistemica che pure deve la sua nascita a quegli insegnamenti. D'altronde Bateson non amò che ci fosse una trasposizione del suo pensiero in una pratica psicoterapeutica. La mia non è una critica alla psicoterapia sistemica, che mi pare una tra le più interessanti pratiche che abbia prodotto il mondo delle psicoterapie. Che cos'ha di interessante la sistemica? È una pratica che include necessariamente il piano dell'etica, perché il terapeuta si include nel quadro, posizione difficile e sempre faticosa. La mia idea è che la sistemica sia una riduzione assolutamente interessante del pensiero di Bateson, ma pur sempre una riduzione. Ora il problema è se mai sarebbe stato possibile prendere da Bateson l'enormità e la complessità del suo pensiero senza necessariamente produrre una riduzione nel passaggio dal pensiero a una qualunque forma di pratica terapeutica.

Naturalmente questa domanda è assolutamente retorica. Pormela mi è servito per delineare una differenza sostanziale tra le pratiche che derivano da una teoria o da un pensiero, e le pratiche che nascono, invece, "così come nasce un pensiero" e poi, in un tempo successivo, gli autori cercano di darne una spiegazione teorica.

Questa differenza contiene già l'essenza del pensiero di Bateson e, credo, anche l'essenza del pensiero di Perrella. Le pratiche che nascono come svolgimento o conseguenza di un pensiero saranno sempre, comunque, confinate all'interno di un discorso binario; persino la sistemica, che dedica giustamente ogni sforzo per cercare di superare i limiti del discorso binario, si trova incastrata in questo limite. Le pratiche che nascono, invece, così come nasce un pensiero, sono una grande ricchezza e hanno una potente capacità formativa e di cura. Sono le stesse sulle quali si continuerà per sempre a provare a dirne qualcosa, sono le stesse che mostreranno senza ombra di dubbio l'incalcolabile scarto tra la teoria e la pratica e anche la necessità di continuare a teorizzare, necessità che si rinnova ogni volta per ogni nuova persona che la pratici.

Un giorno mi è stato chiaro che Freud ha inventato la psicanalisi in un attimo e poi ha dedicato tutta la vita a cercare di dirne qualcosa, a cercare di capire qualcosa di questa sua creatura così intima e così distante. Nella mia vita sono stata fortunata, perché ho conosciuto e praticato tre pratiche formative e di cura che

sono nate così come nasce un pensiero: la psicanalisi, la pratica psicomotoria di Bernard Aucouturier e la pratica della lettura dei testi di Ettore Perrella e dell'ascolto del suo insegnamento. Anche Bernard Aucouturier, così come è accaduto a Freud, ha speso tutta la sua vita per riuscire a dire qualcosa di una pratica che è stata sin da subito perfettamente articolata. Ma la cosa che voglio proporvi è che anche il pensiero di Ettore Perrella e, in questo senso, anche il pensiero di Bateson, sono nati come nasce un pensiero. Vi sto forse proponendo una cattiva ripetizione, un inutile doppio? Credo che non sia così e vorrei mostrarvelo raccontandovi brevemente in cosa consiste la differenza fondamentale tra Perrella e Lacan.

Un pensiero, in fondo, non può che nascere come nasce un pensiero; su questo forse possiamo essere d'accordo ma solo se non confondiamo il pensiero con il linguaggio con cui lo esprimiamo. Il pensiero nasce da un atto, il quale propriamente è una inclusione nell'assoluto; come giustamente dice Perrella, solo la poesia sa riproporci nelle parole questo miracolo. È questa inclusione nell'assoluto, dal quale nasce il pensiero, che dà necessariamente alle mie parole la sembianza di un doppio, quando dico che ci sono pensieri che nascono come nasce un pensiero. Sono pensieri rari e con una grande potenza formativa. La differenza tra Perrella e Lacan sta in questo: per Perrella l'atto, dunque anche l'atto di parola, è contemporaneamente la presa sulla nostra più carnale umanità e l'inclusione nell'infinito. Per Lacan, l'atto di parola nasce dalla divisione soggettiva, che possiamo forse interpretare come una sorta di infinito rovesciato, per così dire negativizzato. Negli adulti queste due modalità convivono, così come convivono la possibilità della salvezza e la possibilità del peccato. Solo nei bambini troviamo l'uno senza l'altro, solo nei bambini troviamo l'innocenza.

Tutti i testi di Perrella sono intrisi di questa modalità del pensiero, tutti i suoi testi nascono sulla trama di questa particolare posizione metafisica. Ma, tra questi testi, ce ne sono alcuni in cui il contenuto è maggiormente in primo piano, in cui possiamo dire, da una posizione più esterna, cosa pensa Perrella di questa o quella cosa, mentre ce ne sono altri che puntano, attraverso la parola e il discorso, all'articolazione della logica dell'atto in questa nuova prospettiva della metafisica. Voi capite, se sono riuscita a dirne qualcosa, che per fare questo il testo deve poter sfondare i limiti della dimensione binaria del discorso.

Sono questi i testi di Perrella che amo di più, nei quali quello che conta è l'esperienza formativa che si fa "diventando" nella lettura la forma di questo movimento. Non vi appaia troppo strano se vi dico che, nel percorso di anni di lettura di questi testi, la cosa che in modo naturale ho incontrato è semplicemente, pur nel mio piccolo, il mio pensiero. Quanto più si mettono al lavoro questi testi, tanto più si è spinti all'articolazione di un proprio pensiero, con una sensazione continua che ne deriva di una sorta di mancanza di presa sul pensiero di Perrella.

Tra questi testi voglio citarne alcuni, nella vastissima opera di Perrella, per me imprescindibili: *Il tempo etico*; *La formazione degli analisti*; *Il mito di Crono* e le

introduzioni ai tre volumi dell'opera di Gregorio Palamas¹. Fin dalla prima edizione del *Tempo etico* si possono rintracciare le basi di quella che sarà la teoria dell'atto, la stessa che ritroviamo in ognuno di questi testi, che sono tutti snodi e passaggi fondamentali, per arrivare al testo del quale si cura la presentazione della nuova edizione in questo incontro, il *Dialogo sui tre principi della scienza*.

Questo testo contiene tutta l'articolazione dei concetti fondamentali della teoria dell'atto.

Mi sono chiesta fin dalla prima lettura perché mai la scelta della forma dialogica. In un primo tempo la forma del dialogo mi è parsa inutile, la prima volta che lo abbiamo studiato nel nostro gruppo di lavoro abbiamo trascritto i concetti più importanti quasi in una "riscrittura" del libro eliminando il dialogo.

Mi sono chiesta perché mai il testo che riuniva tutto l'impianto teorico, un testo così a lungo atteso, fosse scritto in questa forma. È solo da poco che ne ho compreso il senso, ho compreso quello che Perrella ha detto sin da subito su questa scelta, ovvero che la forma dialogica stempera, nel gioco delle parti, l'assoluto dei concetti. La forma dialogica mostra, nel gioco del dialogo, diverse sfumature e differenti punti di vista.

Quando Perrella mette insieme tutto l'impianto teorico sceglie di tesserlo col ritmo del gioco, ovvero di tesserlo con la trama del senso in sé.

Il concetto di senso è, nell'opera di Perrella, uno dei più complessi. Perrella apre alla sua teoria del senso nel seminario a mio avviso più importante, quello del 1986-1987 su *La significazione e il senso. Su Mozart*², seminario di passaggio, con il quale lascia il pensiero di Lacan sull'altra sponda del fiume. Il senso, nel concetto che Perrella elabora, ci conduce al valore assoluto del senso in sé della vita, a una sorta di religiosità laica. Non mi pare un caso che, nell'ultimo seminario, attualmente in corso, sull'intelligenza artificiale, il concetto di *vita* appaia più volte all'orizzonte nel discorso di Perrella. Vorrei dire anche che la stessa religiosità laica è presente nell'opera di Gregory Bateson. Anche per Bateson la vita e il linguaggio sono inestricabilmente uniti, anzi la vita è già metafora all'interno della quale appare il linguaggio; e anche per Bateson il gioco permette di partecipare del senso in sé delle cose e del mondo. Una testimonianza profonda di una forma arcaica di sapienza e direi anche d'amore attraversa l'opera di questi due grandi autori, giacché la sapienza e l'amore, come Perrella ci mostra nelle sue introduzioni all'opera di Gregorio Palamas, sono esattamente la stessa cosa.

¹ E. Perrella, *Il tempo etico*, Aracne, Ariccia 2015³; *La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi*, Aracne, Ariccia 2015²; *Il mito di Crono. Principi di clinica psicanalitica*, Aracne, Ariccia 2015²; G. Palamas, *Atto e luce divina; Dal sovraessenziale all'essenza, Che cos'è l'ortodossia*, Bompiani, Milano 2003-2006.

² E. Perrella, *La significazione e il senso. Su Mozart*, Seminario 1986-87, "Quaderni del Centro Studi di clinica psicanalitica", n. 4, Padova 1987. Le tesi di questo seminario sono state riprese in *La formazione degli analisti* cit.

Vania Ori

Su alcune questioni a proposito del metodo scientifico

Qualche anno fa, anzi, molti anni fa in realtà, mi era capitato di avere un'esperienza di un gruppo di studio su *Psicanalisi e scienza* che è stato l'unico precedente che, in qualche modo, collego a questo testo di Perrella. Di quell'esperienza mi sono rimaste due tracce: la prima riguardava la questione del metodo. Ricordo che, fra i materiali di lavoro, ero rimasta colpita da un articolo di un epistemologo: Thomas Kuhn. Questo autore metteva in rilievo che, da un certo momento in poi, era diventata prioritaria e preminente, all'interno della comunità scientifica, la questione del metodo, affinché un discorso potesse qualificarsi propriamente scientifico. Da quel momento in poi, credo anche grazie all'apporto di scienziati come Galileo Galilei, si erano stabilite delle differenze fra le scienze in quanto scienze "dure" e le scienze così dette "umane". Comunque, la questione che sottolineava Kuhn, per come la ricordo, era propriamente il così detto *paradigma*, in cui si sostanzia e si concettualizza un discorso in quanto scientifico e che come tale viene riconosciuto dalla comunità scientifica.

I paradigmi all'interno della comunità scientifica si succedono con il tempo e mutano anche in maniera radicale; dei nuovi paradigmi subentrano ad altri che divengono minoritari e piano piano entrano nell'oblio del pensiero. Qual era il punto che mi colpiva? Non tanto il fatto che i paradigmi siano più o meno affidabili; ma la constatazione che, nonostante ci fossero variazioni delle concezioni scientifiche e del loro metodo, la convinzione di fondo che resisteva, rispetto al paradigma del momento, era (ed è?) la condizione tendenziale di certezza del paradigma stesso.

Può darsi che non stia dicendo bene quale sia la questione per me; ma trovo ci sia qualcosa di paradossale e forse di leggermente inquietante in questo fatto; nel fatto, insomma, che ciò che viene ad assumere una qualificazione scientifica possa poi cadere nell'oblio ed essere sostituito da qualcosa di diverso, e che, ciò nonostante, questo succedersi delle teorie non influisca nella concezione del metodo stesso, dal momento che il nuovo paradigma si presenterà comunque con una forza più o meno assoluta, certa di sé. Verrebbe quasi da pensare a un punto di credenza, di fede necessaria nella scienza. È la nostra condizione umana, bisognosa di illusioni, che si manifesta in questo approccio?

Un altro punto che riconduco a quell'esperienza del gruppo di studio sulla scienza è collegato alla questione del principio di falsificazione, secondo la tesi di Karl Popper. Ciascun procedimento scientifico, secondo la teoria di Popper, dovrebbe essere falsificabile; e quindi sottoponibile ad una procedura dimostrativa

sperimentale; e ciò che non è sottoponibile a tale “metodo” sarebbe per principio escluso dal poter assumere una qualificazione scientifica. La psicanalisi, ad esempio, non potendosi prestare a questa ipotesi da laboratorio, essendo contrassegnata da una singolarità e particolarità nella sua azione, non potrebbe conseguentemente considerarsi scientifica.

Ritengo che questa forma di pensiero non colga di che si tratti nella psicanalisi. Il principio di falsificazione ha le sue premesse in una ipotesi di metodo sperimentale generalizzabile e neutrale al contempo. Ma è proprio neutrale questo modo di procedere? In tema di psicanalisi forse si tratta più di rigore che di scientificità ed eventualmente del modo in cui i principi cui si rifà la sua esperienza possono appartenere ad un ordine scientifico. All'interno dell'esperienza analitica come entra in gioco il sapere? C'è forse anche una certa bizzarria in questa esperienza, poiché non è tanto del sapere dell'analista che si tratta in modo preminente, quanto di quello dell'analizzante, che a lungo non sa neppure di sapere...

Arrivando al testo di Perrella, ne sono rimasta impressionata; mi è sembrato di navigare in mare aperto e le questioni poste, per la loro profondità e il livello di erudizione richiesto anche solo per la lettura, mi hanno decisamente spiazzato. C'è in questo libro un materiale di pensiero che credo possa a lungo divenire oggetto di studio. Ci sono comunque dei punti che mi hanno toccato nonostante lo sgomento provato. Un paio almeno. Un primo punto, circa la possibilità di estendere anche a ciò che è esperienza *pratica* la denominazione di scienza, avviando, se possibile, una riflessione critica intorno al discorso scientifico stesso. Perrella ne parla in un capitolo del terzo volume del libro, *La scienza come pratica formativa* (il riferimento è all'*exaíphnes* platonico, l'istante in cui si compie l'atto, il momento atemporale dell'*afanisi*):

Visto che tutte le scienze sono anche delle pratiche, sembrerebbe molto facile riconoscere che il valore di queste non è minore di quelle. Ciò nonostante, non è affatto agevole convincere gli scienziati che il loro sapere non è solo quello astratto delle cifre, ma è anche quello, concretamente manuale, che serve loro in mille occasioni, per esempio quando preparano i loro esperimenti¹.

In un certo senso, sarebbe la pratica che determinerebbe il *suo* metodo...

L'altro aspetto si riferisce a ciò che ho colto come concetto vicino all'assoluto. Perrella ne parla anche a proposito della formazione, dell'analisi e del desiderio del soggetto. “Sovraessenziale” è il termine utilizzato. Perrella osserva che

Si tratta di compiere [rispetto all'esperienza dell'analisi] una trasformazione, ma non una qualsiasi, si tratta solo di quella che è determinata dal desiderio del soggetto, da intendersi nel suo valore di determinazione etica. Non come un passaggio meccanico da un oggetto all'altro, come accade nel desiderio fantasmatico; facendo in modo che questo desiderio traduca in atto un progetto che in potenza è *da sempre*, qualunque cosa significhi questo *da sempre*, questa espressione, nel sovraessenziale del soggetto².

¹ E. Perrella, *Dialogo III. La scienza come pratica formativa* cit., p. 37.

² E. Perrella, *Dialogo II. La scienza fra l'etica e l'ontologia* cit., p. 127.

Questa questione del *sovraessenziale* mi sembra particolarmente importante, sia perché mi viene da collegarla alla questione dell'atto analitico, e anche, come Perrella specifica in altri passi, non è qualcosa di assoluto che è posizionato all'esterno, ma che il soggetto in qualche modo ha come referenza interiore, dentro di sé. Qualcosa che comunque lo guida o che cerca. È anche qualcosa che in alcuni passaggi sembra una sorta di chiamata interiore e mette in gioco o perlomeno si collega al tema della formazione. Questo termine concettuale mi risulta nuovo e le sue risonanze mi sfuggono; un po' forse mi allarma... mi sembra anche di cogliere in questo termine qualcosa che si riferisce alla sovranità di un atto e di conseguenza a una dimensione necessariamente etica. Dimensione etica che, a livello di scienza e forse di cultura, ma soprattutto nel discorso scientifico, si mostra, credo, nella sua carenza.

Ettore Perrella

Ripresa

Prima di tutto voglio ringraziare gli amici che hanno collaborato, con i loro interventi, a ripresentare il mio *Dialogo*. Ringrazio anche Moreno Manghi, che ne ha inserito una seconda edizione digitale fra i titoli di Polimnia, visto che la prima edizione di questo libro, uscita nel 2014, presso la Ipoc di Milano, a causa della morte del compianto Pietro Condemi, che la dirigeva, era divenuta da tempo ir-reperibile.

Mi pare utile dire perché e come ho scritto questo libro che, senza dubbio, è nato dal tentativo di dare una soluzione alla *vexata quaestio* della scientificità della psicanalisi. L'interrogativo era stato da tempo risolto in modo negativo dagli epistemologi, per esempio da Popper, perché la psicanalisi, non essendo basata su dati quantificabili, non poteva rientrare nella concezione moderna della scienza, fondata sulla matematica. Tuttavia non mancava in Italia qualcuno che affermava la tesi contraria.

Naturalmente, per sapere se qualcosa è qualcos'altro, la prima cosa da fare – se ci atteniamo ai principi stabiliti a suo tempo da Platone – è di definire i due qualcosa; per esempio, per sapere se la psicanalisi è una scienza, è necessario definire prima questi due concetti. Cosa che, se non è difficile per la psicanalisi – per questo basta riferirsi a Freud e a Lacan –, è invece più complessa per la scienza. Se con questa parola ci si riferisce alla fisica post-galileiana, la risposta di Popper è sicuramente esatta. Ma purtroppo la parola “scienza” esisteva da sempre anche in latino e in greco (*scientia*, *epistémè*) e quindi ha anche oggi un significato molto più vasto da quello che ha assunto dopo Copernico, Galilei e Newton. E molti anni sono passati da quando Edmund Husserl ha scritto che le scienze europee sono disperate nei loro fondamenti, perché non sono fondate trascendentalmente, vale a dire su un principio unitario di ragione.

Ora, il problema del fondamento della scienza è da sempre – ancora una volta – un problema eminentemente filosofico. Per Platone, sia la scienza, sia la realtà delle cose sono fondate sulle stesse idee assolute e trascendenti. Per Cartesio la possibilità di dire il vero è fondata sul fatto che lo stesso dubbio, che possiamo estendere su ogni contenuto di sapere, non può estendersi però al fatto stesso di dubitare. Dall'impostazione dimostrativa del *cogito* è derivata più tardi la filosofia trascendentale, che da Cartesio, attraverso Kant, è giunta fino a Husserl.

Da questo consegue che, per sapere se la psicanalisi è una scienza, occorre farsi un'idea trascendentale di che cosa s'intenda per scienza.

La scienza moderna, procedendo da una critica alla cosmologia di Aristotele, ha però condiviso i presupposti epistemologici di Aristotele, che sono binari: da una parte gli enti, dall'altra le parole e quindi i concetti. L'*organon* aristotelico deriva da questa corrispondenza binaria, mentre l'etica aristotelica, occupandosi degli atti, non poteva rientrare in questo schema.

Sul concetto di atto ha scritto delle pagine fondamentali un filosofo e teologo greco del XIV Secolo, che in Occidente è ben poco conosciuto: Gregorio Palamas. Di Palamas, da giovane, avevo letto pochissimo, comunque quanto bastava a sapere che le sue idee sull'atto si prestavano benissimo a rendere comprensibile come mai una pratica di parola come la psicanalisi possa trasformare gli atti del parlante, rendendolo capace di agire al di fuori delle trappole immaginarie del fantasma, consentendo quel passaggio dall'inconscio alla coscienza che Freud aveva riassunto nella famosa formula *wo Es war soll Ich werden*.

Capitò che, mentre pensavo a come affrontare il problema della scientificità della psicanalisi, trovandomi per caso a Salonico, vale a dire nella città di cui Gregorio Palamas era arcivescovo, m'imbattei nelle sue opere complete. Aggiungo che questo teologo ha avuto un'importanza fondamentale per definire i presupposti teologici della Chiesa ortodossa e proprio per questo è stato molto a lungo sospettato di eresia da parte della Chiesa cattolica.

Per preparare il mio *Dialogo*, affrontai quindi la traduzione in italiano delle opere di Palamas, che uscirono in tre grossi volumi presso l'Editore Bompiani di Milano, fra il 2003 e il 2006, e che per me furono fondamentali, perché mi permisero di ricostruire, al posto dell'epistemologia diadica che la scienza moderna condivide con Aristotele, un'epistemologia triadica, nella quale, ai due principi aristotelici dell'ente e della parola, si aggiunge un terzo termine: l'atto. Questa epistemologia, dicevo, mi appariva come del tutto tradizionale, anche se questa tradizione non era affatto tradizionale, anzi era stata ricostruita, a ben vedere, solo da me. Essa andava da Platone al neoplatonismo pagano e cristiano, ad Agostino, a Cartesio, alla filosofia trascendentale, ed includeva anche la teologia ortodossa, da Palamas fino a Pavel Florenskij.

All'interno di una epistemologia triadica, allora, la psicanalisi si poteva dire una scienza, ma solo a condizione di considerare l'epistemologia come identica alla metafisica e la psicanalisi come identica alla filosofia. A fare da supporto a quest'ultimo concetto si prestava benissimo, infatti, Pierre Hadot, che aveva definito la filosofia antica come un esercizio spirituale.

A questo punto si capisce perché io abbia impiegato circa quindici anni per scrivere il mio *Dialogo*.

Non si trattava solo di dire in che modo si potesse affermare che la psicanalisi è una scienza, ma occorreva soprattutto considerare l'etica come una componente strutturale e ineliminabile della scienza in generale. Si trattava quindi di restituire alla tradizione occidentale della filosofia la sua matrice greca e cristiana, come si evince facilmente dal fatto che l'ente, la parola e l'atto non sono soltanto i tre principi della scienza, ma sono anche le tre ipostasi del Dio omotriadico cristiano (il Padre, il Figlio e lo Spirito santo).

Per scrivere tutto questo in termini che non apparissero deliranti c'era un solo modo: ricorrere allo strumento del dialogo, facendo intervenire in esso più interlocutori, anche per lasciare al lettore la possibilità di aprirsi un suo percorso, in quell'intrico di fatti, di equivoci e di dimenticanze che chiamiamo la storia.

Che per ripresentare il *Dialogo* siano stati invitati degli analisti e dei filosofi, naturalmente, non è casuale. Mi sarebbe piaciuto invitare anche degli scienziati, se avessi potuto.

Dietro il tema della scientificità della psicanalisi, in effetti, sta quello dell'importanza dell'etica nei più diversi campi di sapere. Il fatto che il dialogo si svolge in alcuni luoghi decisivi della nostra storia, come Roma, Atene, Gerusalemme e Costantinopoli, naturalmente, non è casuale. Per me si trattava essenzialmente di far emergere come l'informazione non possa bastare a formare nessuno: con l'informazione la mente si allarga, acquisendo nuovi percorsi possibili. Ma questi percorsi, finché sono possibili, non sono reali. Quindi quando si realizzano? Evidentemente solo quando la mente li percorre. Tanto che possiamo dire che i percorsi si creano perché la mente li crea, ancora prima di percorrerli. A camminare non s'impara se non camminando, a leggere se non leggendo, a pensare se non pensando. Quindi ad agire s'impara solo agendo.

Il che non comporta che l'atto sia arbitrario, perché nessuno potrebbe agire, se non esistesse e se non avesse una ragione – un *logos*, vale a dire una parola – che glielo consentissero. Nessuno può dirsi padre prima d'averne un figlio e di riconoscerlo tale con un atto.

Chi, allora, impara ad agire? Diciamo un organismo – un ente – predisposto a farlo, vale a dire che già agisce con un criterio di ragione. Invece impostare il problema in termini di causa efficiente, come se il soggetto – l'ente – venisse prima dell'atto, è il sistema migliore per inibire l'atto (anche nella cosiddetta clinica, o a scuola, o nella vita).

Perciò ad agire non è l'ente, né la parola. “Io agisco” è solo una traduzione grammaticale dell'atto, non l'atto. “Napoleone vinse la battaglia di Austerlitz” è una traduzione ontologica degli atti che consentirono a Napoleone di vincere. Napoleone, prima di vincere quella battaglia, non era lo stesso ente che sarebbe stato dopo. Questo non significa che l'atto sia arbitrario o casuale, perché solo Napoleone poteva vincere ad Austerlitz o perdere a Waterloo. E ci sono delle ragioni ben precise che lo portarono a vincere la prima volta e a perdere la seconda.

E qui si vede su quale abisso riposiamo: lo stesso che, a pensarci, può angosciarci, perché non siamo mai padroni di noi stessi. L'ente, nell'atto, si ridetermina, diventando quello che è diventato con il proprio atto.

Questa è la straordinaria avventura della vita, grazie alla quale l'ente si determina solo al futuro anteriore. Solo i viventi possono farlo, perché le cose non fanno nulla di se stesse, e non possono decidere niente.

Proprio per questo la morte è inaccettabile. Com'è risaputo, è il prezzo che paghiamo per la nostra libertà.

Imparare – o insegnare – a tollerarla è lo scopo primario della formazione. Per questo la psicanalisi – come ogni altra modalità di formazione, dalla scuola alla

generazione – è prima di tutto un compito civile, che non ha nulla a che vedere con la medicina, ma che dovrebbe essere prima di tutto un compito politico.

La scienza ha avuto un'importanza determinante nella storia, ma i suoi progressi si tradurrebbero in totale decadenza, se pensassimo d'essere anche noi delle macchine programmabili e perciò incapaci di decidere.

Sapremo tollerare la responsabilità che ci viene dal fatto stesso d'essere viventi?