

Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

THEOMIMESIS

**La scalata al trono di Dio.
Cronache della grande seduzione**

Libro Primo

**Ologenesi
ovvero
La Fascinazione del Tutto
La Rivoluzione Ontica**

Alfredo Pasotti



© *Theomimesis. Libro primo.*

Proprietà Letteraria Riservata

Alfredo Pasotti

Lumezzane, Brescia, 2025 – 2^a Edizione

Alfredo Pasotti

Theomimesis.

La scalata al Trono di Dio.

Cronache della Grande Seduzione

In copertina:
Peccato originale, Cappella Palatina, Palermo, XII secolo (particolare)

Piano dell'opera

Prologo. *La follia sapienziale*

Libro Primo

Fascinazione del Tutto: la rivoluzione ontica

- ◆ Ologenesi
- ◆ *Ipologia* di Socrate
- ◆ Infinita vanità del Tutto

Libro Secondo

Polimorfia dell'infinitudine: la rivoluzione mistica

- ◆ Apeirologia
- ◆ In morte del fratello Tommaso
- ◆ *Triumphus Aeternitatis*

Libro Terzo

Autologia dello Spirito: la rivoluzione tecnica

- ◆ Sapienzialità meccanica
- ◆ Pascal o della macchina dolente
- ◆ Meccanica dell'autoreferenza

Epilogo. *Termodinamica della Totalità*

Prologo

La follia sapienziale

Il problema di Dio è certamente, di diritto e di fatto, il massimo dei problemi filosofici.

Massimo nell'ordine teoretico, perché anzitutto soltanto con la sua soluzione si può assegnare (o nel mondo o fuori di esso) la causa veramente suprema di tutto ciò che è nel mondo e dare quella risposta definitiva, che è lo scopo di tutta la ricerca filosofica; perché inoltre anche ogni singolo fenomeno è condizionato nella sua interpretazione dalla soluzione del problema di Dio.

Guido Berghin-Rosé, *Elementi di filosofia*.
VI. *Teologia naturale*, 2

Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete». Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza.

Genesi, III, 1-6

I. C'è un'empietà, conclamata o sotterranea, che brucia l'aria tutt'intorno quando si comincia a praticare i sentieri intrecciati della filosofia. Come se si annunciasse la tenebrosa epifania del Maligno a Faust e il volto austero e assorto del barbuto filosofo nascondesse quello del Gerione dantesco.

Non ci si fa caso all'inizio – e in verità anche per un certo tempo dopo l'inizio – ma si comincia a entrare in un labirinto che affonda sempre più nel chiuso di sotterranei che, come le miniere di Falun raccontate

da Hoffmann, celano tesori incantati di favolosa bellezza e irresistibile fascino dai quali è sempre più difficile staccarsi.

Ma all'inizio c'è l'incanto. E fascinazione.

A me il Maligno si presentò offrendomi un libro. Ero adolescente e non potevo ovviamente conoscere le sottigliezze della ragion diabolica che già Dante denunciava nel canto ventisettesimo dell'Inferno.

A me apparve come il gran libro del Tutto, il libro in cui tutte le domande che tracimano dall'anima adolescente appena emersa dallo squarcio doloroso che porta alla consapevolezza di sé e del mondo, potevano trovare una risposta.

Per giunta, il libro proveniva dalla libreria di un prete. Era il testo di filosofia sul quale lui aveva studiato da seminarista. Era la mitica, titanica opera di un altro prete, Guido Berghin Rosé, tutta chiarezza, distinzione e neotomismo. Un capolavoro nel suo genere che, a mio sommo avviso, distanzia infinitamente i ben più apologetici *Elementi di filosofia cristiana* di Étienne Gilson e il decisamente più prolisso *Trattato di filosofia* di Régis Jolivet.

L'ottimo sacerdote mi aveva avvertito fin dall'inizio di maneggiare con cautela il tesoro preziosissimo e insidioso su cui avevo messo occhi e mani. E meglio ancora sarebbe stato se avessi lasciato perdere.

Devo dire che per un certo tempo seguii il suo suggerimento, suggestionato dall'ascendente non comune che l'uomo possedeva ai miei occhi di adolescente. Mi aveva messo in guardia dall'inaridimento del cuore a cui di solito porta assecondare l'intelletto. Per parlarne così e con così gran sicurezza, doveva esserci passato anche lui in una qualche misura.

Non che il cuore, in verità sia meno complicato che l'intelletto, ma il cuore è complicato perché è infinitamente vario. L'intelletto è complicato perché infinitamente intricato.

Alla fine però, cedetti al Tentatore. Ed entrai nel labirinto fascinoso della filosofia.

II. Va detto che prima di arrivare a tanto avevo già intrapreso vie parallele per conto mio, senza che nessuno sapesse. Ma – alla luce del poi – per quanto anche lungo quelle vie si sacrificasse senza economie l'*esprit de finesse* all'*esprit de géométrie*, non vi ho mai avvertito il raggelante sentore dell'empietà. Quelle vie parallele – sostanzialmente due – furono le lenti con cui poi avrei guardato la fascinosa Elena filosofica che un giorno il Tentatore avrebbe evocato davanti ai miei occhi. E furono in definitiva la mia salvezza filosofica dalla filosofica dannazione cui il Tentatore mi avrebbe silenziosamente condotto, come un angelo oscuro che conducesse uno smarrito Tobio a un'oscura Ecbatana.

Avevo messo le mani sul delizioso libretto a firma di Infeld-Einstein, *L'evoluzione della fisica*. Ci ero arrivato sull'onda impetuosa di vaste suggestioni verniane – a cominciare dalla grandiosa epopea neopositivistica di *Dalla terra alla luna* – che mi avevano lanciato negli spazi siderali, quelli stessi sotto cui avrei trovato Kant a rimuginare di ragion pratica.

Ciò che mi aveva inchiodato a *Dalla terra alla luna* era stata un'equazione, evidenziata in tutta la sua infida bellezza formale in una improvvisa interruzione della scrittura. Era l'equazione che il Capitano Nicholls, su richiesta e provocazione del Presidente Bar-

bicane, aveva imbastito in puro paradigma newtoniano per spiegare la traiettoria del proiettile su cui i tre folli protagonisti della vicenda erano stati sparati dall'impudenza dello spirito (positivistico) del tempo in salsa americana.

III. Ma perché accontentarsi di storielle datate per avvicinare l'Albero della Conoscenza? Perché non andare diretti alla sorgente?

Benché il Tentatore non mi avesse seguito su quella via – s'è mai sentito un dottor Faust dannatosi per la legge dell'inverso del quadrato? – mi teneva d'occhio. E benché a distanza – le distanze non contano quando c'è di mezzo il Tentatore, come ben sa Faust – io raccolsi il suo sussurro. Lo stesso sussurro degli inizi del mondo: perché accontentarsi?

Compresi solo molto tardi perché proprio la cosmologia fisica, fra le molte fisiche possibili, attirò il Tentatore sulla mia strada: quale iniziazione più appropriata per convincermi a seguirlo senza tante storie là dove Lui porta quelli come me?

Come le scale di Wittgenstein, ogni iniziazione è un passaggio necessario ma temporaneo, che si appoggia poi in un angolo una volta esaurita la sua funzione. Lo fu senz'altro per il Tentatore, che mi ci accompagnò solo per portarmi poi dove voleva lui. Per me un po' meno, perché quel primo amore è sempre rimasto. Nell'ombra, ma è rimasto. Forte e indelebile. E non credo troppo gradito al Tentatore. Perché le fascinazioni del Tentatore sono sempre – vogliono essere sempre – esclusive e totalizzanti: è troppo alto il rischio per Lui che ci si accorga dell'infinita, ancorché spesso anche tragica, risibilità delle sue tentazioni se

si permette a un Faust qualsiasi di tenere legami fuori da quella fascinazione. Prima o poi quel fuori costringe a guardare la fascinazione dall'esterno. E a rimanerne atterriti.

Mentre mi arrampicavo sulle ardue – per un adolescente – altezze delle equazioni di Lorenz, mi capitò, per caso, di incrociare un altro sentiero nell'infinita foresta dell'Astratto in cui ormai vagavo da tempo.

IV. La porta fu ancora una volta un libro, *Logica e aritmetica*, di Gottlob Frege. Non avevo la minima idea di cosa fosse la logica matematica, ma fu subito attrazione fatale. Incomparabilmente più che per la cosmologia fisica.

Avevo incontrato la forma più trasparente e rigorosa dell'intellettualità – non conoscevo ancora le *idee chiare e distinte* di Cartesio – che a un adolescente con i miei precedenti e alla ricerca disperata di assolutezze e incontrovertibilità, sembrò la riconquista insperata della condizione paradisiaca dei primordi. Mi fermai però dopo poche pagine, rendendomi conto che mancavo dei prerequisiti minimali per affrontare una simile sfida. Se la fisica era un dominio con cui avevo qualche familiarità perché al Liceo se ne studiava, la logica matematica era territorio totalmente incontaminato.

Ripiegai su un manuale, del quale, curiosamente, non ricordo né autore né titolo.

Fu una passione travolgente che, in forma più meditata, dura tuttora. Tanto travolgente che osai accostare perfino Russell e i suoi *Principia Mathematica* – solo per ritrarmi subito, umiliato e depresso di fronte alla titanica impresa. Ma era la meccanica chiarissima e

distintissima della logica – Gödel i suoi dubbi sarebbero venuti molto dopo – ad affascinarmi: era la Macchina Assoluta di cui i sogni neopositivistici di Verne avevano sempre sussurrato ai miei inconsapevoli precordi, additandomela come la perfezione che non poteva conoscere né usura né tramonto. Il sogno della perfetta stabilità dell'eterno, posseduto per via deduttiva in un numero finito di passi esenti da ombra.

Che il Tentatore fosse qui all'opera, mi pare indiscutibile. Dove ci sono perfezione e absolutezza a portata di mano, c'è sempre anche empietà. E dove c'è empietà, c'è Lui.

Si era lasciato sfuggire l'occasione la prima volta – o forse era stata quell'occasione perduta a farmelo incontrare, chissà – ma di sicuro non sarebbe successo una seconda volta. Per questo credo poco verosimile che l'incontro con Frege sia stato casuale.

V. Fu così che arrivai ai giardini dorati di Madonna Filosofia, all'ingresso dei quali – benevolo e monocipite Cerbero al contrario – trovai il buon prete ad avvertirmi che il libro di un altro prete poteva portare alla perdizione.

Andai subito al dunque.

Perché accontentarsi di meno che Dio?

Cominciai dunque con il tomo sesto, *Teologia naturale*. Già la natura ossimorica del titolo avrebbe dovuto mettermi sull'avviso: come può una teologia essere *naturale*? E come può un cattolicissimo autore suggerire che a Dio si possa giungere anche *naturalmente*, cioè *non-cattolicamente*?

L'ossimoro fu la trappola che mi catturò irrevocabilmente. Aprii il vaso di Pandora. Ma invece di vomita-

re demoni, il vaso risucchiò me. Ricordo ancora la commossa stupefazione con cui seguii l'autore disegnare davanti ai miei occhi la *via motus* che porta *naturalmente* a Dio.

Ma più che dall'ardore della carità, mi sentii travolgere dalla luminosità dell'argomento. Vedevo all'opera la Macchina Assoluta, la meccanica incontrovertibile della deduzione. Che si fosse messa in moto a proposito di Dio, era in fondo irrilevante.

Fu la forma più aurorale della mia empietà. Ciò che mi aveva irresistibilmente attratto non era la gloria di Dio narrata dai cieli e annunciata dal firmamento, ma l'adamantina implacabilità della sequenza. Che quella sequenza fosse soprattutto un intrico di questioni irrisolte e perlopiù irrisolvibili, non potevo sospettare in quell'alba dorata dei miei primordi filosofici.

Ma il fascino della Macchina Assoluta fu davvero irresistibile nella sezione successiva, dove dalla dimostrata esistenza di Dio, si argomentavano i suoi divini attributi. Qui, il fulgore metallico e inscalfibile della perfetta commessura dell'argomentare fu abbacinante. Mi apparve l'immagine di un albero il cui tronco era la *via motus* e i rami i singoli attributi: infinità, semplicità, unicità, immensità.

Quanto resistente doveva essere il tronco per reggere simili rami e tutti gli altri rami che dalla quadruplici attribuzione si dipartivano?

Quanto doveva essere incrollabile quel tronco per sostenere il peso di Dio?

VI. Ricordo di aver sempre considerato Pier Damiani come una divertente curiosità altomedioevale. Borges, nel riesumarlo in uno dei suoi racconti così fascinosi e

così infidi, avrebbe dovuto mettermi in guardia: pochi come lui ebbero familiarità con le arti del Tentatore.

Perché Pier Damiani aveva l'occhio lungo in queste faccende. Solo molto tardi, troppo tardi, mi fu chiaro quanto acuto fosse il suo *sensorium diaboli* e di quanta ragione avesse nell'opinare che il Tentatore era stato il primo maestro di grammatica.

Perché in quel libro, scritto da un prete e da un prete ammonito a starne lontano, lungo la *via motus* non fissai l'occhio su Dio ma sulla via. E quando approdai alle sue attribuzioni non contemplai lo splendore della Sua luce, ma sul congegno logico che li squadernava nella propria intransigente necessità. Avevo guardato Dio, ma il mio sguardo era andato molto oltre. E non si può andare oltre Dio, così come non si può ridere di Dio. Con buona pace del mite e implacabile Anselmo – che riteneva di aver reso la gloria più alta a Dio definendolo come ciò che non ha un oltre – il Tentatore mi aveva suggerito ciò che sempre rimane implicito nelle teologie e spesso anche inavvertito nei teologi che le confezionano: parlare di Dio è radice di ogni empietà. Dire in qualsiasi forma una cosa significa possedere quella cosa. O meglio significa farne una cosa di cui parlare – perché le cose sono in fondo ciò che ne diciamo. E parlare significa costruire cose. Significa manipolarle. Significa, nel caso di Dio, costruirLo. Farne un idolo, insomma. Ecco l'empietà.

Anche la forma geniale e devota dell'apofasi dei nomi divini, in cui Dionigi racconta in infinite variazioni l'impossibilità del raccontare Dio, e con ciò stesso raccontandolo infinitamente, non sfugge alla maledizione della parola; ci si può cautelare enunciando puntuali istruzioni per l'uso, ma anche le regole fanno

parte del racconto e dunque non hanno efficacia sul raccontarle. La *via eminentiae* o la *via negationis* sono illusori tentativi di evitare a Dio di essere – come immaginava Anselmo – *la cosa di cui non si può immaginare cosa maggiore*.

Strano che Borges, nella sua feroce sottigliezza, non abbia mai dedicato all'Aeropagita l'attenzione che, per uno come lui, avrebbe dovuto meritare.

VII. A quel punto, l'opera del Tentatore era compiuta. Mi ero lasciato sedurre. Avevo aperto la porta del labirinto ed ero rimasto subito abbacinato dallo splendore delle pietre preziose che vi brillavano. Uno splendore inimmaginato che inondava il sotterraneo anche se non lo rendeva meno claustrofobico e soffocante. Ma all'inizio – e per lungo tempo – avrei avuto occhi solo per i gioielli incastonati nella volta e per i filoni dell'oro e dell'argento che solcavano le pareti del labirinto. Ad ogni svolta c'erano nuove preziosità. E la loro bellezza mi sospingeva a proseguire lungo il cunicolo, sussurrandomi di bellezze sempre più fascinate per le quali meritava addentrarsi senza dubbi né rimpianti nella trama sempre più intricata del labirinto – come Elis nelle miniere di Falun il giorno delle sue nozze.

A un certo punto cominciarono gli incubi.

Dalla mia – forse per questo non è troppo tardi per espiare – avevo l'età ancora acerba e un desiderio sincero. Forse anche una spontanea – quindi non imputabile – propensione. Ciò può andare a parziale o totale giustificazione dell'empio, ma in nessuna misura a diminuzione dell'empietà. Che, per come sono congegnate le cose, evocò immediatamente e inesorabil-

mente la propria pena: la follia. Il complicato, claustrofobico, inebriante labirinto della follia e la complicata, claustrofobica, inebriante follia del labirinto.

VIII. Ignoro se sia capitato anche ad altri quello che è capitato a me, cioè che la filosofia sia stata un *sotteraneo* dove *ci si perde*. Di solito, da ciò che ne hanno testimoniato i diretti interessati, parrebbe essere un *aldilà dei cieli* dove invece *ci si ritrova*, vale a dire dove si trova la ragione del nostro esserne al di qua.

Sia come sia, guardando con distacco alla cosa, posso solo constatare quanto si riveli labirintico qualsiasi iperuranio anche se genialmente confezionato. E congetturare la differenza che separa me – e la stirpe di *cainiti filosofici* cui appartengo (ammesso che esista) – da quelli che in qualche misura e forma sono costantemente rivolti con gratitudine al loro iperuranio.

Da quando Platone, il più sublime e geniale dei furfanti filosofici, dopo aver condannato i predecessori come archeologia del sapere, ha conferito dignità olimpica e winckelmanniana alle idee – in particolare alle sue – l'iperuranio ha assunto forme infinite. Compreso il *loghischer Aufbau der Welt* di Carnap, che istruisce il mondo su come deve combinarsi così ché noi se ne possa parlarne con rigore, e la metafisica criptata del *Tractatus logico-philosophicus*.

Platone aveva due problemi: costruire la sua *polis* e impedirne la decadenza. Della *polis* come lui la immaginava, si era occupato nelle sue sconcertanti spedizioni siceliote. Di impedirne la decadenza se ne era occupato scrivendo. Scrivendo di politica ma soprattutto di ciò che motivava la politica e di ciò che motivava ciò che motivava la politica. La *polis* per Platone

è una necessità ontologica e quindi necessariamente connessa con il divino. È vero che anche Ades è un dio ma non ci si può presentare a Dionigi siracusano in nome e per conto di forze infernali. Così, per compiacere il tiranno e convertirlo alla necessità ontologica della *polis*, Platone fa ascendere la filosofia fin oltre i cieli.

IX. Platone non sbagliava a legare la filosofia al divino. Sbagliava nel dimenticare – o nel trascurare – che Ades è fratello di Zeus. Sbagliava nel dimenticare – o nel trascurare – che timore e tremore di fronte al divino sono gli imprescindibili *initia sapientiae*, come concordano il Siracide e Kierkegaard. Sbagliava nel dimenticare – o nel trascurare – che il divino prima di tutto terrorifica e sconvolge senza garanzia alcuna che vi si possa sopravvivere né che dietro al lato oscuro del divino ve ne sia uno luminoso.

L'unico modo per scampare allo sguardo mortale della Medusa è chiudere gli occhi. E non accorgersi che ogni iperuranio è un labirinto da cui non c'è uscita. Un labirinto in cui si entra proprio perché si ignora – o si trascura – l'empietà intrinseca – *strutturale* avrebbe detto Giovanni Reale – del gesto filosofico.

L'esercizio del logo filosofico è esercizio di una forma di possessione. Sostanzialmente innocua finché si limita alla manipolazione di un dominio definito di cose – cioè fino a quando è *techné*. Ma quando quel dominio del manipolabile si allarga indefinitamente, la *techné* può diventare solo *hybris*. E la *hybris*, colpa. E la colpa, pena. È così che la filosofia è diventata colpa e pena. Anche pena, perché allargare il dominio del manipolabile complessifica esponenzialmente il

logo. Lo rende *labirintico*. Quando poi il dominio del manipolabile diventa tale che non sia più possibile ampliarlo – cioè diventa *Totalità* – il logo diventa *labirinto*, potenzialmente il labirinto di cui non si può pensare il maggiore, la Biblioteca di Babele.

Così la filosofia è labirinto. Labirinto dove si trova sempre ciò che si cerca, a patto di non uscirne mai – come Ossian che rimane immortale fino a quando soggiorna nel mondo delle Sidhe.

X. *Quem Iuppiter vult perdere dementat prius*. È il cuore e la radice ignorata della filosofia. Perché la condanna al labirinto è la condanna alla follia. Non la follia *bella*, quella da salotto colto di cui Platone dice nel *Fedro* – pietosa copertura della potenza terrificante della maledizione divina – tantomeno quella che Erasmo oppone alla ripetitività banale della sua epoca. Non è la follia evocata da Nietzsche, ebrezza filologica artificialmente indotta dalle sue innumerevoli frustrazioni e dalla forza spaventevole del suo risentimento. E nemmeno quella di Foucault, troppo fenomenologica ancorché suggestiva nell'immagine di una *stultifera navis* consegnata a inesorabile deriva.

Radicalmente e irrimediabilmente romantica, la follia del labirinto è quella che ho visto dipinta negli occhi della Kate o della Lady Macbeth di Füssli, compagna silenziosa e implacabile dei grandi romantici sempre sull'orlo del lato oscuro del divino. Follia da perdita e follia da colpa. Spesso è una perdita che sospinge alla colpa, in assenza di altra forma per *elaborare il lutto* – come si dice oggi.

Ho trovato il mio labirinto ritratto con angosciante esattezza nelle *Prigioni* di Piranesi – tavole geniali e

testimonianza inarrivabile redatta da chi davvero ha vagato e si è perso nel sottosuolo dell'anima: ambientazioni vaste e claustrofobiche, complicate e ingombre, aria irrespirabile e luce grigia. Eppure grandiose, barocche, sovrabbondanti.

Nella solitudine totale del labirinto, cimiteriale e silenziosa, si finisce per diventare dio. Dio per assenza, ovviamente, cioè perché non c'è nessun altro a vagare per i propri cunicoli interiori. E un dio oscuro che passeggia nel nero giardino del suo proprio sotterraneo. Un dio-minotauro – orrida contaminazione uomo-bestia, gradino inferiore della contaminazione dio-uomo – che non ha altro luogo se non i suoi cunicoli né altra possibile compagnia se non quello che il duro ventre della terra può offrire. È la forma in cui per noi cainiti filosofici si dipana la maledizione del Serpente delle origini. Qualcosa mi dice – mi ha sempre detto – che gli altri, quelli che non sono cainiti perché non sanno di esserlo, abita convintamente il labirinto fino alla fine dei suoi giorni vedendo cieli stellati nelle volte delle caverne e una bella d'erbe famiglia e d'animali là dove fioriscono le stalagmiti e il quarzo assume forme inimmaginabili.

Qualcuno, graziato da un dio, ha evitato le acque nere della follia: ha intravisto il pericolo e si è tenuto lontano dal labirinto e, rinunciando a filosofare, ha rinunciato alla follia. Qualcuno invece, sfinito dalla fatica di presidiare vanamente l'infinità del suo labirinto, si è risvegliato d'improvviso dal sogno della sua follia – forse graziato da un altro dio. Ma solo per constatare il proprio desolante – ancorché geniale – fallimento. Qualcuno, di perforante sensibilità, è stato travolto e vinto dal dramma della follia non appena mossi i pri-

mi passi nel labirinto. E ha trovato approdo nella mistica o nella politica, dove ha sempre rimpianto di non aver retto l'impatto del dramma rimanendo là dove Ananke l'aveva sospinto.

XI. Molti tuttavia, si sono salvati dalla follia rinunciando al labirinto _ e quindi a essere *filosofi* – diventando *maestri di filosofia* – *filosofologi*, per essere esatti – senza essere mai stati nemmeno lontanamente sfiorati dal dubbio se la filosofia sia insegnabile – il dubbio che Platone discute nel *Menone* e nel *Protagora* e senz'altro estendibile ben oltre la virtù. In compenso della loro rinuncia i filosofologi hanno di solito avuto una cattedra universitaria e hanno passato i loro anni a raccontare dall'esterno il labirinto come il più vero dei mondi possibili e la sua follia – giusta la sentenza autorevole dell'Apostolo nella Prima Corinzi – come racconto vero di quel mondo.

E la trama via via più fitta di cattedre, sempre più vasta per geografia e così durevole nel tempo da renderla naturale epifania dell'eterno, ha silenziosamente ma tenacemente e dettagliatamente costruito il *mondo come racconto del labirinto* senza che i cattedratici nel labirinto ci siano mai stati. Ma ciò non ha loro impedito di dipingere il labirinto come ciò da cui il mondo originariamente deriva e in cui alla fine si risolve.

E allora? Allora bisogna entrare nel labirinto: solo là, e solo nel fare i conti con la follia si scopre la verità sconvolgente a cui allude l'apostolo: se non si passa per la *mania* non si giunge alla *sophia* e la *sophia* che vi si trova non potrà che essere irrimediabilmente *mania* per chi rimane fuori. *Umwertung der Werte* – così

diceva uno che dei labirinti della follia aveva non poca dimestichezza e da molto prima che vi cedesse definitivamente. Così, per chi vi entra, il Labirinto di Cnosso si mostra come la Biblioteca di Babele.

XII. Capita talvolta che qualcuno, vagando per i cunicoli senza fine del suo Tutto piranesiano, arrivi al centro del labirinto come Dante è arrivato alla Giudecca. Il centro non svela l'enigma del labirinto: le sue uscite rimandano di nuovo ai cunicoli del labirinto che a loro volta rimanderanno al centro che a sua volta rimanderà ai cunicoli: rimando infinito da un nulla a un nulla. Il centro del labirinto è probabilmente una sorta di *luogo geometrico* – una *singularità*, per dirla con la fisica dei nostri giorni - dove tutte le forze contrapposte si bilanciano in uno stato di sospensione. Ci si potrebbe anche fermare, ma nessuno lo fa. Meglio, decisamente meglio l'infinità del rimando che rispinge sempre i cunicoli. Ma forse questa è la via per scardinare lo schema.

A me è capitò che a un certo punto del mio vagare nei cunicoli la follia evaporasse d'improvviso. Chissà se per saturazione claustrofobica o per insopportabilità del rimando incessante o per la grazia indecifrabile di un dio. Non credo che la rottura dello schema sarebbe mai arrivata al centro, dove tutto è in equilibrio e quindi in animazione sospesa.

Ed eccomi in un istante dai sotterranei della Biblioteca di Cnosso (o del Labirinto di Babele, fa lo stesso) alle rive di un mare senza fine, grigio e immobile. Un tratto di spiaggia – roccia e sabbia – e in alto un cielo nero e senza fine reso ancora più opprimente da un chiarore debole di incerta provenienza.

Uscire dal labirinto non significa redenzione o restaurazione. Significa solo diventare definitivamente e drammaticamente consapevoli della follia che ci ha posseduto nel labirinto, nel quale a noi appariva come l'unica *sophia* possibile.

Nella solitudine acuminata e lacerante dei cunicoli non c'è un Virgilio che accompagni nella discesa verso il fondo dei propri gironi infernali. Le uniche presenze nel labirinto – a parte l'unico dannato – sono spettri. A me toccarono quelli che convoca Bürger nella notte maledetta di Lenore. Quelli che convoca Goethe nella prima notte di Valpurga. Quelli che cavalcavano con Odino nella sua caccia selvaggia notturna. Quelli che popolano i terrificanti racconti di Poe – Lady Ligeia soprattutto. Ma sulle rive di quel mare infinito nemmeno più quegli spettri. Solo solitudine. La solitudine atroce e claustrofobica di Dio, il quale non per definizione non ha ulteriorità. Non ha orizzonti. Lui è *autoriferirsi* senza fine.

A quel punto scoprii che la follia del labirinto era proprio quella: diventare dio, *diventarlo* senza esserlo.

XIII. La filosofia è *scientia totalitatis* – la sua controparte è la Totalità. La Totalità è il grandioso, il tragico e l'empio della filosofia. All'inizio esaltante e addirittura per la maggior gloria di Dio. Ma alla fine grottesco e risibile, inscatolato ed etichettato nella manualistica, dal *De divisione naturae* alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Ammirabile Giovanni Scoto, sconcertante Hegel. Comico D'Holbach. Per non dire La Mettrie. *Immaginare la Totalità* è stato l'atto di nascita della filosofia. Questa – checché ne dica Severino – è stata la follia del principio. Follia

colpevole. Perché si è presunto che alla Totalità cui si appartiene per definizione si può al tempo stesso guardare *da fuori* come se ad essa non si appartenesse. Dove si sta quando si osserva *da fuori* la Totalità? Quale è il *luogo ontologico* che può ospitare un *abitatore della Totalità* che è al tempo stesso reggitore della Totalità – dal momento che non si può dare un *fuori* della Totalità?

Nessuno, ovviamente. Perché tenersi per i capelli con l'intento di scongiurare la caduta nell'abisso, è la stoltezza delle stoltezze. Eppure, quello è il *non-luogo* dove ho soggiornato a lungo, l'*u-topia* spaventevole nella quale il peso del dover essere Dio dopo avergli strappato dalle mani il globo della Totalità, fa consapevoli della più terrificante delle constatazioni: quella di non esistere, la *consapevolezza* di non esistere.

Sapere di non esistere è l'insostenibile dannazione cui ci si sente condannati quando la follia collassa per il non poter andare oltre il fondo – il centro – del labirinto. Il premio del peccato filosofico non è la morte. È il nulla. Perché non c'è un *fuori* della Totalità. Ma se nonostante ciò, per abbracciare la Totalità bisogna esserne in qualche modo fuori, allora quel fuori è l'abisso nero del nulla. Il prezzo del possesso della Totalità è dunque *risiedere nel nulla*. E dunque, di essere nulla. Di non esistere.

Non esistere sapendo di non esistere.

È la più radicale delle contraddizioni e la più infernale delle dannazioni. È la consapevolezza terrificante di essere un dio minore senza una gerarchia di dei maggiori al di sopra, cui rigirare la maledizione dell'essere dio. E in verità, mai come leggendo *l'Apocryphon Johannis* o la *Pistis Sophia*, si avverte il sentore di es-

sere un sogno emerso provvisoriamente dal nero mare del nulla come una bolla d'illusorietà che l'abisso subito riassorbirà inesorabilmente. E il sogno peggiora quando, nella disperazione, si tenta di arginare quel nulla immaginandovi Dio. Lungi dal confutare la terribilità della condizione di sapersi nulla nel nulla, semplicemente si condanna Dio al proprio stesso destino, sommando empietà a empietà e disperazione a disperazione.

L'eternità di Dio non è una consolazione, perché nulla – nell'incubo del labirinto filosofico – può togliere il sospetto che Dio sia eterno solo per evitarsi di precipitare nel nulla e che l'eternità anche per Lui sia costantemente un'avventura inedita, uno spostare incessantemente un po' più in là l'orizzonte della propria esistenza. Terrificante a dirsi e a immaginarsi.

La Totalità – questa è stata la tragica lezione della mia cunicolare esistenza – spinge inesorabilmente sulla riva tetra e disperante del nulla. Possedere il tutto significa *esse quodammodo deus* ed essere dio significa assumersi l'onere di fronteggiare direttamente e in solitudine l'oceano infinito del nulla. La Totalità è l'orlo dell'abisso.

XIV. Sono uscito dal labirinto per una strana alchimia – forse spontanea forse davvero per la grazia inattesa di un dio – fra Bertand Russel e Dionigi Aeropagita con l'insospettabile mediazione di Max Horkheimer. Uscire dal labirinto significa uscire dalla filosofia, e uscire dalla filosofia significa accorgersi del paradosso – cioè della contraddizione – infinitamente autoreferenziale del raccontare la Totalità. Uscire dal labirinto non significa ritrovare la perduta innocenza. Non

esiste ritorno perché nulla è semplicemente reversibile. E, in fondo, dopo il labirinto, nulla è più detestabile che l'appagante idiozia delle origini – quella che sospinge inesorabilmente verso il labirinto coloro che ancora non sanno il prezzo che si paga per quella sinistra beatitudine.

Fuori dal labirinto, incontrai il *caos*. E incontrare il caos fu il definitivo affrancamento dalla deriva del sotterraneo. Fu come risentire la carezza del vento sulle cime dopo la soffocazione del cunicolo. Il caos restituisce dignità alle cose, sciogliendole dall'abbraccio venefico della Totalità. Riapre i giochi e libera il possibile. Soprattutto, il caos non è *sostanza* ma è *indice*. Indice di uno sguardo inedito verso alle cose: la *Complessità*. Complessità è per certi aspetti il contrario di Totalità perché è rinuncia fin dall'inizio alla necessità di abbracciare tutte le cose. È anzi dichiarazione che le cose non sono abbracciabili nonostante l'impeto riduzionista che contrassegna ogni nostro rivolgerci ad esse. È – più di tutto – dimostrazione inoppugnabile che le cose sussistono come sempre anche nella nostra impossibilità di dirle ordinatamente e che dunque il dirle ordinatamente – la Totalità – non è una necessità né un obbligo. La Complessità ci esime dalla durissima costrizione di *far essere le cose con il dirle* – e dirle ordinatamente per poter continuare a dirle. Ossia ci dispensa dal dover essere Dio senza esserlo. Non rende meno acuminati i nostri giorni, ma ci evita angosce e disperazioni che non sono nostre.

XV. Ciò che più meraviglia, una volta usciti dal labirinto, è volgere gli occhi a ciò che è stato e poi seguire con raggiunto distacco il cammino della *nostra* follia

a partire dall'adolescenza della storia. Della nostra storia: una follia geniale e instancabilmente creativa seguendo il sussurro del Serpente, *eritis sicut Deus*.

Perché noi siamo diventati davvero *quodammodo Deus*, costruendo – anzi, ricostruendo – le cose *imagine et similitudine nostri*. Costruendo una Totalità nostra in parallelo a quella in cui le cose si sono sempre ostinate a non rientrare.

È accaduto consapevolmente dopo che l'illusione – la follia – del labirinto ha collassato. E dopo che, ritrovatici sulle rive dell'oceano infinito del nulla, abbiamo rivendicato il possesso di quel non luogo per costruire la nostra Totalità. Una *Totalità Artificiale*. La *Macchina del Mondo*.

Forse è stata la vittoria del Serpente o forse anche lui è stato frantumato dall'Ingranaggeria Infinita di cui è fatto il nostro Mondo. Forse perché anche lui, nel sussurrarci quelle parole, non sapeva fino in fondo a cosa stava per dare inizio.

Due note prima di cominciare.

Innanzitutto, sono nato rapsodo e lo stile è quello del rapsodo. Le cose da dire sorgono dal mare del dicibile come isole e si ampliano man mano il rapsodo le dice. Talvolta accade che ampliandosi un'isola tocchi un'isola vicina e le due fanno un'isola unica. Ma perlopiù, ampliandole, rimangono comunque isole più o meno lontane. La fatica più grande allora è metterle in comunicazione, costruire ponti che le dispongano in una unità percorribile, così che da qualsiasi isola si parta, ogni isola emersa in quel tratto di mare sia raggiungibile. I ponti non hanno tutti la stessa lunghezza e la stessa solidità. Capita con una certa frequenza che

nel gettare un pilone del ponte, specie se il tratto di mare da coprire è ampio, emerge una nuova isola, ma lo schema non cambia. Isole vicine hanno collegamenti più solidi, isole lontane hanno collegamenti più precari.

Quindi non si troverà il procedere piano del trattato, ma il tentativo di dare una regolarità successiva a un panorama irregolare precedentemente emerso.

La seconda nota, è che qui – ma in generale nel mio stile di accostare le architetture filosofiche più o meno riuscite – è totalmente assente ogni preoccupazione di rispetto filologico. La filosofia non è filologia e il rispetto filologico in filosofia non è un valore. Tanto più dal punto di vista che è mio da molto tempo, cioè quello di distanziarsi per poter abbracciare con un colpo d'occhio l'insieme di un'architettura filosofica. Bisogna scegliere tra la fedeltà nel e al dettaglio e la visione d'insieme. Senza alcun dubbio ho sempre scelto la seconda. Accade che il dettaglio sia filologicamente eccepibile, ma si potrebbe discutere su quanto anche il filosofo guardasse con ineccepibilità filologica ai propri dettagli. Soprattutto il *sermo philosophicus* deve stimolare ad andare oltre il punto che di volta ha raggiunto. Quindi deve provocare, ispirare, evocare per consentire alla filosofia di proseguire il cammino. E non è mai il dettaglio, nemmeno filologicamente ineccepibile, a spingere oltre. Del resto l'ultima delle preoccupazioni di Aristotele o di Hegel quando riferiscono di altri filosofi è proprio il rispetto filologico ed ermeneutico di ciò che i loro predecessori avevano consegnato allo scritto.

Con queste cautele, si può alzare il sipario.

LIBRO PRIMO
OLOGENESI
ovvero
LA FASCINAZIONE DEL TUTTO

LA RIVOLUZIONE ONTICA



Hieronimus Bosch, Esterno del *Trittico delle delizie*, 1480 circa

Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca *tutte le cose*, per quanto ciò possibile, *non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata*.

(...) Ora il primo di questi caratteri – il conoscere ogni cosa – deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede *la scienza dell'universale*; costui, infatti, sa, sotto un certo rispetto, *tutte le cose particolari in quanto sono soggette all'universale*.

(...) Ora conoscibili in massimo grado sono i primi principi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono *tutte le altre cose*, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette.

La maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che *principi di tutte le cose* fossero solo quelli materiali. Infatti essi affermano che ciò di cui *tutti gli esseri* sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, è elemento ed è principio degli esseri, in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni. (...) infatti deve esserci qualche realtà naturale (o una sola o più di una) dalla quale derivano *tutte le altre cose*, mentre essa continua ad esistere immutata.

(...) Tuttavia, questi filosofi non sono tutti d'accordo circa il numero e la specie di un tale principio. Talete, iniziatore di questo tipo di filosofia, dice che quel principio è l'acqua (...) Ora, ciò da cui tutte le cose si generano è, appunto, il principio di tutto.

Aristotele, *Metafisica*, I, 982a-983b

Il libero e vero pensiero è *in sé concreto*, e perciò è *idea*: e, in tutta la sua universalità, è l'*Idea* o l'*Assoluto*. La scienza di esso è essenzialmente *sistema*, perché il vero, come *concreto*, è solo in quanto si svolge in sé e si raccoglie e mantiene in unità, cioè come *totalità*, e solo mediante il differenziarsi e la determinazione delle sue differenze sono possibili la necessità di esse e la libertà del tutto.

Un filosofare *senza sistema* non può essere niente di scientifico; ed oltreché un siffatto filosofare per sé preso esprime piuttosto un modo di sentire soggettivo, è, rispetto al suo contenuto, accidentale. Un contenuto ha la sua giustificazione solo come momento del tutto, e fuori di questo è un presupposto infondato o una certezza meramente soggettiva: molti scritti filosofici si restringono in tal modo ad esprimere soltanto *pareri* e *opinioni*. Con la parola *sistema* vien falsamente intesa una filosofia che ha un *principio* limitato e diverso da altri: è, per contrario, principio di una vera filosofia contenere in sé tutti i principi particolari.

(Georg Friedrich Wilhelm Hegel,
Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, § 14)

OLOLOGIA

... parlando dell'insieme degli abitanti di Pechino si individua un insieme ben definito senza essere costretti a enumerare uno per uno, separatamente, tutti i suoi componenti; e analogamente i termini di una serie infinita sono tutti individuabili dalla legge di formazione della serie stessa, che rende superflua l'enumerazione dei suoi termini: è la legge ad individuare la serie, e non «tutti» i termini contati uno per uno.

Paolo Zellini, *Breve storia dell'infinito*, XI

1. La storia della filosofia comincia con Aristotele che nel primo della sua *Metafisica* fa cominciare con Talete la storia della filosofia. Prima di Platone ⁽¹⁾ ci sono i *sophoi*, non la *philosophia* ⁽²⁾, e prima di Talete ci sono pronunciamenti oracolari, estasi mistiche, Muse che ispirano canti, *technai* – nessuna *sophia* (ma del passaggio che Talete segnò rispetto a ciò che era prima, si dirà). Perché i *sophoi* delle colonie diventino *philo-sophoi* bisogna che qualcuno, dal cuore della Grecia, li leghi a qualcosa che si può dire di tutti loro. Biante e Cleobulo erano confratelli di Talete in quanto *sophoi* – i *Sette* ricordati da Platone e da Diogene Laerzio – ma Aristotele prende Talete e lascia Cleobulo e Biante. Perché? Perché di Talete – non di Cleobulo, evidentemente, e non di Biante – si può dire qualcosa che è la stessa cosa che si può dire di Anassimene, di Senofane e di Eraclito. Con lo stesso percorso, sia detto per inciso, *le cose* – il greco, significativamente, non ha un termine filosoficamente evocativo (*pragma*) quanto il latino *res* – diventano *mondo*, perché di ciascuna si può dire qualcosa che è la stessa cosa che si può dire di tutte. E questo, in fondo, è la

filosofia. Senza nemmeno tentare la ragione vera per cui il *sophos* sia stato successivamente riclassificato come *philo-sophos* – il basso profilo non era virtù apprezzata nel mondo ellenico e il timor di Dio dono pneumatico ancora sconosciuto – ci si limiterà a notare la totale e per nulla scontata unanimità con cui è stata raccolta una tale derubricazione che si dice Pitagora abbia per primo sollecitato ⁽³⁾. Pitagora. Figuriamoci quanta umiltà possa aver avuto il fondatore di una chiesa in cui si procedeva a colpi di *autos efa* o di quanto rispettosa rinuncia possa riverberare il teorema più pesante della geometria euclidea che porta il suo nome. Uno come Pitagora poteva solo voler dissuadere i pretendenti dall'avvicinarsi a quella *sophia* il cui possesso riteneva inalienabile e incomunicabile, proclamandosene saldissimo sacerdote. Ed è tipicamente sacerdotale indurre la possibile concorrenza ad accontentarsi di contemplare senza possedere. E quale via più efficace che sancire una nobilissima differenza tra *sophia* e *dilettantismo sofico* – questo è etimologicamente la filosofia – consapevole di quanto possa essere smisurata la passione del dilettante per ciò di cui si diletta?

Sia come sia, tutti hanno preso per buona la precisazione, chiunque ne sia stato l'autore.

2. Se davvero è stato Pitagora, non poteva essergli sfuggito che nei lunghi anni del suo scolarcato circolarono diverse *sophiai* di prim'ordine e tuttavia conflittuali fra loro e difficilmente conciliabili ⁽⁴⁾. Chiunque avrebbe potuto già allora giungere alla malinconica constatazione che in un contesto di competitività già così alta era impossibile parlare di *sophia*. Avreb-

be parlato piuttosto di tentativi e di approssimazioni dettate dal desiderio di possederla – di qui, forse, cioè dalla pluralità dei percorsi, la *philo-sophia*. Il tardo Popper avrebbe parlato negli stessi termini di *verosimiglianza delle teorie* offrendo anche un algoritmo, inutilizzabile praticamente, per stabilire un più o un meno di prossimità a quell'irraggiungibile – strutturalmente irraggiungibile – vero ⁽⁵⁾ che si dice fin dall'inizio essere la finalità di ogni *sophia*.

Mettere la questione in questi termini – fissare una distanza di ogni *sophia* dall'*aletheia* – non significa probabilmente nulla, proprio come risulterebbe vacuo parlare di *filepistemia* nel caso popperiano ⁽⁶⁾. In assenza di una misura inoppugnabile della vicinanza di ciascuna delle *sophiai* all'*aletheia*, la conclusione insidiosa e implicita cui porta il declassamento pitagorico è in fondo una tautologia: cioè che *filosofia* è ciò di cui si occupano i filosofi – ma allora sapienza sarà ciò di cui si occupano i sapienti e fisica relativistica sarà ciò di cui si occupano i fisici relativisti ⁽⁷⁾. Hegel se ne farà volentieri una ragione e compirà la sua *Grande Opera* come lui solo poteva osare, confessando apertamente e spudoratamente che *la filosofia è la storia della filosofia* ⁽⁸⁾.

Se accade così alla filosofia, figuriamoci al *mondo* – la cui indomabile vastità e i cui celati dinamismi la filosofia dovrebbe ridurre a scale e a misure per noi accessibili. Ogni filosofo ha disegnato il suo mondo, incompatibile e incompontibile con i mondi disegnati dai colleghi. Già il consustanziale *dissensus philosophorum* avrebbe dovuto avvertire che in fondo non c'è nessun mondo e che le cose – chiamiamole così con mero intento denotativo – non essendo minimamente

interessate a confermare o confutare ciò che i filosofi ne dicono, si lasciano cooptare senza la minima opposizione nel contesto di un qualsiasi mondo.

Si potrebbe addirittura filosofare sull'*indifferentia entis* – *indifferentia rerum* per mantenere il termine – costruendo una o più ontologie e magari cogliere anche qualcosa di interessante a proposito delle nostre cattive abitudini filosofiche. Il nodo tuttavia rimane sempre il medesimo: aver bisogno di un *mondo* poter parlare delle cose ⁽⁹⁾.

Questo è l'atto di nascita della filosofia. Questo è il segreto della *sofia filosofica*, della filosofia, la forma della sapienzialità del filosofo.

3. Per un tempo anche troppo lungo, l'illusione è stata il dare per scontato che il mondo fosse *semplicemente raccontabile* – forse solo malinteso necessariamente indotto da smisurata quanto inconsaputa volontà di potenza. *Semplicemente raccontabile* significa *lì da vedere*: chiaro, distinto, incontrovertibile. Quanta forza abbia avuto l'idea che il mondo fosse semplicemente *lì da vedere*, è ampiamente testimoniato dal numero dei mondi sorti dalla ribollente creatività filosofica. Ma nonostante chiarezza e distinzione, da un lato, come anche coerenza e completezza, dall'altro, siano incompatibili con la pluralità dei mondi, nessun filosofo si è mai deciso a concludere che l'impresa fosse disperata. Cioè insensata, per non dire risibile.

Perché tanta ostinata protervia?

Forse non è azzardato sussurrare l'ipotesi che non si rinuncia facilmente a essere Dio dopo aver assaggiato, come i Progenitori, il frutto proibito. E poiché si è Dio solo se si ha un mondo da dominare e da manipolare,

se *ciascuno* vuol essere Dio, non potranno che esserci mondi innumerevoli. A Marx era sempre sfuggito il nodo cruciale che soffoca la *sofia filosofica* – in fondo non gli interessava e per di più era hegeliano. Il punto non è cambiare il mondo. Il punto sarebbe semmai *smettere di costruire mondi* – ammesso che sia possibile. I filosofi ne costruiscono continuamente di nuovi e a loro non interessa, di base, cambiare quello costruito da un collega. O da una società. O dalla necessità (o casualità) storica.

Sia come sia, la prospettiva di *un mondo lì da vedere* prima o poi viene a confliggere con la *pluralità dei mondi lì da vedere*. Hegel è l'unico che abbia visto chiaramente e distintamente il problema. E, per quanto è stato capace, ha cercato di risolverlo nell'unica forma possibile: disponendo la pluralità dei mondi altrui in *un unico mondo* – cioè il suo, una specie di *mondo di secondo grado*, l'unico in cui lui si sia mosso (e si potesse muovere) davvero a proprio agio.

4. Per disinnescare conflittualità e incompatibilità fra mondi si poteva, come fa Aristotele, spogliarli dei dettagli e vedere in tutti ripetersi costantemente uno stesso modello – cioè il modello che interessa a lui. O come l'Aquinate, si poteva stirare all'inverosimile la lettera di ogni *auctoritas* che raccontava e fissava il proprio mondo, per ritrovarvi quello che interessa a lui. Ma l'orizzonte di Aristotele e di Tommaso è invariabilmente *in modalità sincronica* e il loro scopo è ritrovare *in altri* vestigia esplicite – o da esplicitare – del *loro proprio* racconto del mondo – cioè del *loro proprio* mondo. In fondo, non hanno ragione di dubitare che Talete e Pitagora, come anche Agostino e Isi-

doro, stiano dando la propria versione dello stesso mondo a cui i Due stanno lavorando. Hegel è di tutt'altro avviso. Lui non ha bisogno di trovare altrove pezze d'appoggio sapienziali o di setacciare metafisiche altrui. Il suo è veramente un *mondo iperuranico*, un sopramondo aldilà dei mondi con cui lo spirito – il suo, ovviamente – lo obbliga a fare i conti. Hegel lavora costantemente *in modalità diacronica*: conflittualità e incompatibilità sono sempre relazioni sincroniche ma redistribuendo i contraddittori *secundum prius et posterius* non v'è alcuna necessità di scegliere. È il cuore e il senso della dialettica: *la logica che si riconfigura come storia, l'algoritmo (della logica) come momento (della storia)*. Così, per lui la logica non è più sinonimo di *procedura di decidibilità* ma *processo di inclusività*. E Hegel non è più semplicemente filosofo, ma *metafilosofo*. L'unico. Perché nessuno dopo di lui ha osato tanto – e prima di lui meno che meno. E nessuno ha più osato tanto dopo di lui perché lui aveva osato troppo. Anzi, aveva osato *tutto*. E aveva dimostrato con diabolica efficacia che c'è sempre la possibilità di omologare un concetto, una teoria, un sistema, un modello collocandoli in un unico *metacontesto*, così da non intervenire sul concetto, sulla teoria, sul sistema o sul modello, ma sempre e solo *sul metacontesto* ⁽¹⁰⁾.

In nessun filosofo lo *spiritus totalitatis* – spirito di inclusione e spirito di contestualizzazione – ha soffiato con forza paragonabile a quella con cui ha sospinto Hegel, incessantemente e ossessivamente, a seguire e a perseguire l'integrazione affinché, come proclama la Scrittura, nulla andasse perduto e così l'*ordo rerum* fosse anche l'*ordo omnium rerum*. Del resto, esclude-

re significa rinnegare la vocazione originaria e fondante della filosofia, che è raccontare il mondo che è *lì da vedere* appunto *come e in quanto mondo* – contesto totale e dinamismo onniinclusente.

5. La genialità di Hegel è genialità suicida. Spinta al limite, la logica dell'inclusività porta inesorabilmente all'insignificanza. Non solo e non tanto perché dà medesima cittadinanza ai contraddittori, ma perché rendendo indefinitamente modificabile il contesto, ne dissolve la funzione quando lo si spinga al limite. Ridisegnare a ogni passo il contesto significa abolire la differenza fra contestualizzante e contestualizzato e *il racconto del mondo lì da vedere* continua sì ad essere *racconto*, ma non più di un *mondo lì da vedere*. Diventa romanzo o poesia. Diventa letteratura.

Dunque, se il racconto del *mondo lì da vedere*, entro l'orizzonte dell'*esclusività* – cioè di procedure chiare e distinte per decidere cosa far rientrare nel racconto – porta a un'insostenibile pluralità dei *mondi lì da vedere*, nell'orizzonte invece dell'*inclusività* il racconto del mondo lì da vedere – nulla di ciò che è raccontabile deve andare perduto – porta a una desolante insignificanza di ciascuno (e qualsiasi) dei mondi. In entrambi i casi, un vicolo cieco. E per di più strutturale.

Hegel arriva tardi. Mentre lui esplicita inequivocabilmente il vicolo cieco nella sua *Grande Opera*, la forma sapienziale della Modernità era già arrivata molto oltre qualunque traguardo lui potesse immaginare o illudersi di raggiungere. A Hegel era probabilmente sfuggito fino a che punto lo spirito della Modernità fosse diventato computazionale e meccanico e preparasse quel lunghissimo Ottocento in cui matematica e

ingranaggeria, a partire da Pierre Simon de Laplace, avrebbero assemblato il mondo come *Macchina Totale*. O forse non gli era affatto sfuggito e lui aveva tentato l'impossibile impresa di esorcizzare il Demone Meccanico ormai trionfante ⁽¹¹⁾, come nella interminabile dissertazione sul calcolo infinitesimale nella *Scienza della Logica*.

La prospettiva computazionale e meccanica della Modernità era stata indotta e forzata dalla presa d'atto, malinconica prima e disperata poi, che non esiste *mondo lì da vedere*. Abbandonata dal Dio tolemaico, incapace di dare una casa stabile agli uomini nel nuovo contesto copernicano, si rassegna a costruirla *etsi Deus non daretur* ⁽¹²⁾. Lo spirito meccanico non si rivolge al *mondo lì da vedere*. Più sbrigativamente ed efficientemente, *lo costruisce*. Hegel, significativamente contemporaneo di Laplace, tenta un'ultima smisurata impresa per affermare *non meccanicamente* l'unicità del *mondo lì da vedere* confutata dalla pluralità dei *mondi lì da vedere* indicati dalla storia sapienziale dell'Occidente: assembla la pluralità dei *mondi lì da vedere* nell'unico *mondo lì da vedere* che è la Storia – mondo *esclusivo* che *include* tutti i mondi. Mai lo spirito del tempo fu così totalizzante come nella *Grande Opera* onniinclusiva di Hegel. Mai la Totalità fu Totalità come nella visionarietà hegeliana.

Non basterà a fermare la marcia trionfale della Modernità meccanica, ma sarà la dimostrazione pirotecnica di cosa significhi ultimativamente Totalità.

6. La storia della Totalità era cominciata con Talete, si è detto. O con Aristotele che aveva affermato che era cominciata con Talete. Di Talete ci sono arrivati solo

cenni, ma non è fuori luogo immaginare che Aristotele avesse a disposizione il *Peri physeos* del milesio. Il tema in effetti non è la storiografia e il sorgere di una *sapienzialità* tipicamente e integralmente dei mortali che si declinerà storicamente e concretamente nelle singole *(philo)sophiai* dei *philosophoi*, non si riduce certamente a mera questione storiografica ⁽¹³⁾.

Chi sia stato il primo ad affermare o a sottintendere la definizione di *sophia* come sapienzialità accessibile ai mortali che Aristotele pone come *fil rouge* della tradizione cui sente di appartenere, è in fondo irrilevante di fronte all'immensità della premessa implicata da quella definizione: *conoscere tutte le cose senza doverle conoscere una per una*. Il che significa poter dire il tutto, la *totalità delle cose*. Più semplicemente, la *Totalità*, cioè il *Mondo* ⁽¹⁴⁾.

Il *sapere per enumerazione* completa e minuziosa è retaggio omerico – dall'elenco dei principi achei cooptati per la guerra di Troia fino alle figure dello scudo di Achille. Esiodo, dal canto suo, pur formulandola *in senso genealogico*, continua la tradizione enumerativa nel dare conto del sorgere delle cose – l'ordinamento genealogico non è in effetti un ordine, la successione è mera *disposizione dei successivi*, non *differenziazione del loro statuto ontologico* e non è nemmeno detto che la successione genealogica non sia solo un nostro limite nell'accostare le cose.

In generale, la tradizione arcaica commisura la sapienza al *numero* di cose che si fanno e sapiente è colui che conosce *molte cose*. Così c'è una *gradazione quantitativa della sapienza* per cui si può stabilire un confronto fra sapienti e decidere chi sia il più sapiente secondo un criterio per così dire *estensivo* – così pro-

tabilmente aveva inteso la sapienza quell'idiota di Cherefonte quando va sconsideratamente a provocare Apollo ⁽¹⁵⁾. Più cose sa il *sophos*, più sono le domande cui è in grado di rispondere. Quanto sia universale, e quindi arcaica e originaria, questa forma di *sophia* condizionata e numerabile, trova testimonianza in un contesto totalmente altro dal mondo ellenico. Nel *Vafthrudnismal*, Odhinn sfida Vafthrudnir in una competizione sapienziale in cui ciascuno dei due mette in gioco la propria testa ⁽¹⁶⁾. Si tratti di Yggdrasill o delle ultime parole di Baldr, nulla cambia la ferocia del confronto. La *sophia* arcaica si conta sul numero delle risposte che gli sfidanti sapranno dare, non sulla rilevanza dell'argomento e del resto, in regime di mera enumerabilità, tutte le cose, al limite, cioè quando il numero di ciò che è numerato è sufficientemente grande, hanno uguale rilevanza, il battito delle ali di una farfalla tanto quanto uno tsunami – le odierne teorie sulla complessità immaginano i sistemi complessi oltre un certo grado di complessità come *isotropi*, cioè nei quali non esiste una cosa significativamente più rilevante delle altre ⁽¹⁷⁾.

Solo da Talete in poi la sapienzialità passerà a indicare il *possesso del rilevante delle cose* e solo dopo aver definito cosa sia la rilevanza. Che non è quella della *Teogonia* esiodea né quella della *Völuspa* o dei *Mabinogi*. Il passo è smisurato e irreversibile. Le ragioni di questa rivoluzione sapienziale non sono contingenza storica, ma – hegelianamente oltre ogni dubbio o ragione in contrario – appartengono stabilmente e necessariamente alla sua struttura: la filosofia sorge perché è filosofia.

Ma di questo, a suo tempo.

7. I limiti della *sapientzialità per enumerazione* sono almeno tre: incompletezza strutturale, conflittualità ineliminabili, caoticità non gestibile. Enumerare significa la possibilità illimitata di aggiungere una voce alla lista, qualunque siano le dimensioni della lista. E così la *sapientzialità per enumerazione* darà luogo a *sofie* sempre *manchevoli*. Il che, se si addice alla miseria della nostra condizione, non torna tuttavia a onore della *sophia* in quanto appannaggio originario e originariamente esclusivo del dio. E, di rimando, del dio che gelosamente la rivendica come possesso esclusivo.

La contraddizione non poteva sfuggire: se la *sophia* del dio è solo (si fa per dire) un catalogo smisuratamente lungo, per i mortali non vi sono impedimenti in linea di principio a eguagliare la *sophia* del dio, solo mera questione di tempo. Se si vuole invece salva in ogni possibile caso l'irraggiungibilità del dio, è necessario che la *sophia* non si riduca alla misurabilità della lunghezza di una lista. Finché si potranno aggiungere voci al catalogo, il dio sarà sempre (in linea di principio) raggiungibile e la *sophia* sarà sempre qualcosa di incompiuto, cioè di precario e provvisorio. L'una e l'altra cosa hanno poco di propriamente divino.

D'altra parte, una *sophia* che si declini in un elenco finito, anche lungo quanto si vuole, per quanto greca-mente più perfetta e secondo misura, sembrerebbe non solo in linea di principio raggiungibile, ma addirittura *contendibile*, cioè tale che il dio rischia effettivamente di essere raggiunto da chi dio non è ⁽¹⁸⁾. Quale che sia stata la *sophia* del dio – ai mortali non è concesso indagare, ma solo fare ipotesi sempre a rischio di em-

pietà – la sapienzialità dei mortali è cominciata con una sorta di *postulato di chiusura* ⁽¹⁹⁾, cioè con un accorgimento che potesse rendere superflua ogni enumerazione e pertanto inefficace e per ciò stesso, alla fine, anche irrilevante. Disinnescare e quindi dissolvere la capacità sapienziale dell'enumerazione implica poter tracciare un limite invalicabile. E invalicabile significa che non c'è possibilità di andare oltre perché non c'è in effetti un *oltre verso cui* andare. Tracciato il limite, l'enumerare diventa superfluo perché è il limite, il *peras*, a quel punto che diventa *forma sapienziale*, sostituendo la sapienzialità del dio che non necessitava di forma, dal momento che l'enumerare, il catalogo richiede memoria non ordine, perché non può esserci forma se voci nuove sono sempre aggiungibili alla lista.

Il *peras* è il *primo apparire della Totalità* ed è senz'altro la ragione ultima dell'ossessione tutta ellenica per il *peras*. Enumerare – senza ulteriori condizioni – significa accettare il rischio, la certezza, anzi, che una o più voci già presenti nella lista prima o poi confliggano con una o più voci nuove che si vanno ad aggiungere alla lista. Il mito tracima di narrazioni incompatibili fra loro anche se riguardano la medesima vicenda – una nascita, una morte, una metamorfosi, un'impresa, un dio, un semidio, un eroe – e per un tempo immemorabile la reciproca inconciliabilità fra narrazioni della medesima vicenda fu lo stato normale delle cose, specie di quelle più rilevanti. La contraddittorietà di ciò che si raccontava di Dioniso o di Apollo non era affatto problema. Era, al contrario, ricchezza e vitalità del mito. Fino a quando, d'un tratto, la conflittualità che impediva a una cosa di essere sta-

bilmente e definitivamente *quella* cosa, non è più né avvertita né onorata come enigmatico segno della politropia inesauribile di ogni singola cosa, ma diviene *skandalon*, nel senso di *impedimentum* e al tempo stesso di *inconvenientia*. *Impediens* proprio perché *inconveniens*.

Il conflitto è indubbiamente scaturigine di ogni cosa – non solo per Eraclito – ma al tempo stesso è scaturigine della *molteplicità* di ogni cosa. La sapienzialità arcaica era prima di tutto sentore della travalicante e onniavvolgente *numerosità* delle cose ⁽²⁰⁾. Ed è così che la sapienzialità arcaica è sapienza di cose *innumerevoli* e di *ogni* proprietà per ciascuna delle cose innumerevoli che si riescono a elencare, ma mai di *tutte* le cose né tantomeno di *ogni* proprietà per ciascuna di *tutte* le cose. La sapienza degli dèi abbraccia molto, moltissimo, ma mai tutto. E per di più gli dèi non si curano della teorica limitatezza della loro sapienza, perché sono *indefinitamente capaci* di allungare la lista, nonostante che all'epoca in cui Omero canta l'epos fondativo della grecità, non sembrano troppo interessati ad aggiungere altre voci al loro sterminato catalogo. Per contro, i mortali, con tutta la loro possibile *hybris*, non potranno mai contare su una capacità recettiva paragonabile a quella che si deve supporre negli dèi ⁽²¹⁾.

Così i mortali imboccarono l'unica via possibile per tentare di vincere la corsa senza speranza sulle tracce degli dèi: rendere irrilevante, superfluo, non necessario il catalogo aprendo la prospettiva della *Totalità*, cioè la controfigura definita dell'indefinibile (e insostenibile) lunghezza della lista delle cose ⁽²²⁾. Si vedranno i dettagli più avanti. Qui basterà notare che

ogni forma di Totalità è *sincronica* – ogni cosa vi deve esistere: che sia *necessaria* o *possibile* o *reale*, che sia *già stata* o che sia *essente* o che ancora *abbia da essere*, appartiene alla definizione della cosa, è attribuzione della cosa. L'ultima delle cose possibili non ancora essenti che forse non verrà mai all'esistenza appartiene a pieno titolo e in pienezza ontologica alla Totalità. È proprio a causa di questa sincronicità che *solo le cose compatibili fra loro* (in verità tutte e sole quelle cose che siano compatibili con *tutte* le altre) vi sono ammesse. La Totalità può essere solo *Totalità di compatibili*. Si inaugura così il regno definitivo e ultimativo dell'incontraddittorietà, che a ben vedere è la forma aurorale del *kosmos*.

8. Enumerare implica che lo spazio ontologico ove stanno gli enumerandi prima dell'inserimento nel catalogo sia (ontologicamente) *isotropo*, cioè non ha regioni diversificate che possano diversificare ciò che in esse vi si trova – nulla lega sapienzialmente e preventivamente un enumerato a un altro e l'appartenere al catalogo significa far entrare il catalogando nell'orizzonte sapienziale. In quel contesto e solo in quel contesto, sarà narrabile la sua vicenda. Prima della catalogazione, il catalogando non esiste dal punto di vista sapienziale. Vuol dire che gli enumerati, prima di entrare nel catalogo, hanno uguale statuto ontologico e lo conservano fino a quando una storia li racconta. Da quel momento i catalogati diventeranno commensurabili, cioè appartenenti a un medesimo orizzonte, ma il catalogo non specchia un ordine delle cose. È la vicenda della cosa che marca la differenza con tutte le altre.

Soprattutto, l'enumerazione dice la dimensione della singolarità. Lo dice inesorabilmente e radicalmente: il catalogo è popolato solo di singolarità che all'inizio sono (sapienzialmente) irrelate. Ciò che la singolarità si trascina dietro come tale, ciò che ad essa accade, è ugualmente singolare, cioè irripetibile e pertanto immodificabile ⁽²³⁾. La sapienza arcaica è forma sapienziale centrata e modellata sulla singolarità delle cose. Basti ricordare che è, fra l'altro, collazione di responsi che il dio emette circa questioni singole ⁽²⁴⁾. E collazione di *mythoi*, favole cantate da *facitori* – i poeti, secondo l'allusiva piegatura dell'etimo. Apollo non ha opinioni fisiche, metafisiche o etiche e quindi le Muse cantano storie a Omero e genealogie a Esiodo – sempre e solo comunque vicende singolari di singoli. Discorso a parte meriterebbero i misteri che non sembrerebbero rientrare nello schema del catalogo, pur essendo fonte non trascurabile della sapienzialità arcaica. I misteri sono in effetti la radicale negazione della singolarità, dal momento che nella mistica – che è *epopteia*, possessione, invasamento da parte del dio – la singolarità si dissolve: quando il *mystes* giunge al punto, viene con ciò e per ciò stesso a mancare, dissogliendosi nel dio e lasciando sempre il dubbio se sia mai veramente giunto al punto o quantomeno se fosse ancora *proprio lui* a giungere veramente al punto. La dissoluzione della singolarità rende sospetto ogni racconto che il *mystes* fa della sua dissoluzione nell'abisso del divino: come può ricordare se lui non era? E se invece era, allora come può essere stata davvero *epopteia*? Se è vero che la sapienzialità arcaica riguarda vicende di singoli, riguarda i singoli, allora è prima di tutto affermazione del valore della singolari-

tà, negato radicalmente dall'estasi misterica. E allora come può essere una coordinata irrinunciabile della sapienza del dio, se nega le altre?

In verità, un *catalogo* suppone i *catalogandi* e i *catalogati*, come si è visto. Gli uni e gli altri sono singolarità irripetibili che assumono valore sapienziale perché entrano nell'orizzonte dello sguardo del dio. Ma suppone anche il *catalogante*. Il dio, appunto. Il *mystes* nella completa immersione dell'invasamento *diventa il dio* e mentre è *il dio*, entra in possesso della sapienza del dio. Ma quando ne riemerge, il *mystes* non è più il dio e non può portare fuori dall'orizzonte del dio ciò che verosimilmente ha guardato e visto con lo sguardo del dio. Così il dio mostra quanto la sua sapienza – la sua forma sapienziale, che ha davanti allo sguardo la singolarità di ogni cosa – sia inaccessible ai mortali. I mortali vengono condotti alla fonte, ma non hanno possibilità di attingere – di ricordare di avervi attinto.

I misteri ribadiscono l'inaccessibilità della sapienza del dio ai mortali e confermano che un *approccio sapienziale alla singolarità delle cose*, significa per i mortali l'annientamento. Non è qui il luogo per esplorare come meriterebbe il contesto della sapienzialità del dio, ma rimane un passaggio necessario per cogliere il qualificante della sapienzialità dei mortali e quindi la figura della sapienzialità dei mortali in tutta la sua compiutezza. Qui basterà aver indicato sia pure solo per cenni, il nodo decisivo ⁽²⁵⁾.

9. La *sapienzialità enumerante*, catalogante, è elencazione esaustiva delle cose – esaustiva significa di tutto ciò che è fino al momento presente. Nel contesto sa-

pienziale arcaico l'emergere di Erebo e Notte da Chaos giace sul medesimo piano della vicenda di Apollo e Dafne e della tragedia di Edipo. C'è in queste vicende una forma di contemporaneità – o per meglio dire di *atemporalità* – che è la *contemporaneità atemporale* dell'elenco. Come detto, il valore della sapienza del dio – quella odinica ne è la più plateale evidenza – è nel *quante* cose possiede. La novità non turba la sapienzialità arcaica perché, semplicemente, si aggiunge alla lista. Non sconvolge legami determinati fra le cose perché l'appartenere a un elenco non esige legami. Né, tantomeno, sconvolge disegni complessivi e strutturali in cui gli dèi potrebbero averle allocate perché agli dèi non interessa una visione del mondo coerente e completa. Gli dèi hanno capacità recettiva adeguata (forse incolmabile) e dispongono di un tempo illimitato per accumularvi ciò che si offre al loro sguardo. Questo a loro basta e basta alla loro forma sapienziale.

Agli uomini non è concesso invece se non l'accesso a un numero dolorosamente insignificante di cose e per un tempo angosciosamente breve. Una forma sapienziale che non dipenda dal dio, cioè totalmente umana, dovrà seguire vie radicalmente diverse se vorrà essere forma davvero sapienziale. Non tanto per competere con quella del dio – è ovviamente impossibile, oltre che empio – quanto per sostenere ciò che la sapienza del dio era chiamata a sostenere nel limitato orizzonte della mortalità.

La via alternativa sarà adombrata da Talete e definitivamente fissata a partire da Socrate. Se sia stata anche l'unica possibile è questione da dibattere a parte. In-

negabile, per contro, è che sia stata rimpiazzo ragionevolmente efficace.

La si potrebbe riassumere come segue: non potendo rivendicare le singole cose – che solo un dio può avere compiutamente davanti allo sguardo una per una, indefinitamente – ai mortali toccava trovare una forma immediatamente efficace di possedere la singolarità, cioè di raggiungere le singolarità oltre l’orizzonte abbracciato dal proprio limitato (limitatissimo) sguardo. Il *porre-in-luogo-di* fu la più immediata delle soluzioni. Il *posto-in-luogo-di* non poteva essere ovviamente qualcosa che allo sguardo dei mortali si presentava spontaneamente – le cose, nella lor singolarità, sono irrimediabilmente se stesse nella loro singolarità e basta – e quindi doveva essere *posto per essere in luogo di*: un *artificio*, insomma, un artificio per surrogare qualcosa che non si sarebbe mai dato da se medesimo. Qualcosa di *costruito* per poter possedere in forma accessibile – quindi poi anche *manipolabile* – tutto ciò che i mortali non sarebbero mai riusciti a includere in un proprio elenco. Così sarebbe stato possibile avere davanti tutte le possibili singolarità senza la necessità (insostenibile per i mortali, non essendo dèi) di una enumerazione che poteva essere senza fine.

Si trattò davvero di un mero espediente per surrogare l’insurrogabile? Indubbiamente nulla può sostituire il saldo possesso *ontologico* della singolarità – di ogni singolarità. Ma la necessità ineludibile per tentare la via del dio era *ridurre per ricondurre alla propria portata*. Va da sé che *il-posto-in-luogo-delle-cose* non poteva essere *cosa* a sua volta, ma solo ciò che era *capace di stare senza essere cosa*. Fu la *parola* a farsene carico. La parola detta in proprio dai mortali. La

parola costruente e poi anche *manipolante* (manipolante proprio perché costruente, cioè avente a che fare con quanto da essa costruito): il *logos*, *parola calcolante*. Questa fu la *dinamica* del passaggio dalla sapienzialità del dio alla sapienzialità dei mortali. La *storia* del passaggio non fu ovviamente così lineare e la rarità di testimonianze richiede di supplire con congetture la cui adeguatezza è comunque misurabile, avendo chiaro cosa era la sapienzialità del dio e soprattutto cosa è la sapienzialità dei mortali.

10. Dunque, non potendo disporre avere un possesso sapienziale delle singole cose, dei *physika*, i mortali hanno dovuto farsi bastare il possesso sapienziale delle parole che denominano le cose. *Possesso ontologico* di contro al *possesso logico*. Il quale possesso logico si deve accontentare di *figure vicarie* delle singole cose, di *poieta* che, costruiti per sostituire i *physika*, possono tuttavia essere mutati, trasmutati, deviati, estinti, sopraffatti, evocati, disposti – in una parola, *manipolati*, *computati*. Agli dèi dunque i *physika* ⁽²⁶⁾, agli uomini i *poieta*. O meglio, ai mortali i *poieta* proprio perché i *physika* sono appannaggio degli dèi ⁽²⁷⁾. Per i mortali, i *physika*, nonostante tutta la loro travolgente immediatezza, saranno sempre i meno immediati dal punto di vista sapienziale, proprio perché sapienzialmente appartengono al dio. E' il problema che segnerà il destino di Parmenide e di quelli che verranno dopo di lui: l'indomabilità sapienziale delle cose nella loro travolgente singolarità, la loro instabilità, provvisorietà e precarietà. Per ragioni che si possono agevolmente intravedere, solo entrando nel catalogo, nell'elenco del dio, le cose trovano definitività –

che non significa permanenza o immutabilità, ma compimento, attuazione compiuta del loro essere quello che sono in quanto *individua*. Per noi, impotenti a gestire un elenco come quello in possesso degli dèi, rimane quindi tutto il dramma della loro *inafferabilità*, dell'impossibilità di possedere sapienzialmente l'essere-quello-che-è di ciascun *individuum*, il suo *peras* costitutivo. Ci è quindi precluso anche solo di un poterci porre di fronte ad esse per interloquire sapienzialmente – anzi, di un qualsiasi *porle sapienzialmente di fronte a noi*. A noi è concesso di porci di fronte alle cose in atteggiamento passivo o attivo, ludico o tecnico, sacrale o empio, pragmatico o poetico. Non sapienziale.

Ciò che sapienzialmente ci tocca della singolarità delle cose è il loro *divenire*, la condanna a vedere le singolarità solo nel loro sfuggirci ostinato e irrimediabile. Per contro, relazionarsi ai *poieta* è di ovvia spontaneità perché la loro stabilità è garantita dal loro essere costruiti proprio perché siano stabili e, in quanto costruiti, la loro disponibilità a lasciarsi possedere e manipolare è totale ⁽²⁸⁾. E i *poieta* più agevolmente costruibili, e quindi possedibili e manipolabili, sono le parole. Particolarmente nella loro veste computazionale. Se una forma sapienziale è possibile ai mortali sarà quella logica.

Nessun mito attesta che gli dèi sappiano leggere e scrivere. La parola non è il loro appannaggio. Ispirano i poeti, ma non si ha notizia di una poesia scritta da un dio. La parola sembra davvero affare per i mortali. In fondo gli dèi non hanno necessità né di comunicare né di esprimersi. Del resto il possesso sapienziale non lo richiede necessariamente se si possiede una costitu-

zione ontologica che rende *indefinitamente capaci*, anzi *capienti*. Non c'è singola cosa che possa saturare la loro capacità di accoglierla sapienzialmente né, per quel che ne sappiamo, un numero finito di cose singole in grado di esaurire la loro riserva di recettività. I mortali non sono indefinitamente capaci (né capienti) e per questo sono ricorsi a *poieta* con il fine chiaro ed evidente di *competere con l'elenco*, con la capacità indefinitamente recipiente degli dèi, e di competere efficacemente.

11. Sorge così, a un certo punto, l'*eidōs* che è *to katholou*, l'*universale* – il più efficace e risolutivo degli *artificialia* dal punto di vista sapienziale ⁽²⁹⁾. Il *ti esti* socratico segna il salto definitivo *dalla cosa a ciò che se ne può dire* con lo scopo deliberato che un solo e medesimo termine chiami in causa molte singolarità per il solo essere detto. Se una moltitudine – anche infinita – di cose può essere raccolta in un solo dire che vale per tutte e sole quelle cose, allora non sono più necessari gli elenchi ⁽³⁰⁾. Va da sé che, se a decidere delle cose è l'universale, e se noi possiamo decidere dell'universale, starà a noi – a noi mortali – fissare l'orizzonte entro il quale esistono le cose singole sottese dall'universale. È questa la premessa irrinunciabile per poter accedere alla *Totalità*.

Sarebbe intrigante indagare su cosa abbia potuto essere la Totalità per un dio. Per un dio esiste solo ciò che rientra nella sua smisurata capacità recettiva della singolarità e tale è la sua capacità recettiva che tutto, nell'orizzonte della sua recettività-capienza, gli è simultaneamente presente: un dio non ha bisogno di richiamare alla memoria, tutti gli è presente simulta-

neamente. Se è così, la prospettiva del dio non potrà che essere quella della Totalità. Sarà una Totalità che incrementa man mano che l'elenco si allunga, ma sarà sempre Totalità perché tutto è sempre presente simultaneamente nell'orizzonte del dio.

La sapienzialità dei mortali invece muove dalla premessa di inadeguatezza della propria capacità recettiva del singolare: i mortali, proprio perché consapevoli della loro condizione, sanno che solo una quota infinitesima di cose cade entro l'orizzonte del loro sguardo. E la loro sapienzialità deve poter superare questo limite, altrimenti non potrà nemmeno essere sapienzialità di fronte a quella del dio.

Ciò che Aristotele chiamerà *aphairesis* costituirà proprio il superamento di questo limite: se si depurano le cose dalla loro singolarità verrà meno la necessità di elencarle – cioè di averle tutte presenti simultaneamente nell'orizzonte del proprio sguardo. E, come risvolto, e risvolto decisivo, l'universale, in quanto depurato dalla singolarità, risulterà così indipendente dalle cose da poter essere *a disposizione* – una sorta di heideggeriano *Bestand* limitato all'ambito logico. E, in quanto a disposizione, potrà essere *manipolato*.

La *manipolabilità* dell'universale non è tanto la possibilità di intervenire sui passaggi che dagli *individua* portano al loro unico e comune *ti esti* (l'*aphairesis*, l'*abstractio* dei maestri medioevali), quanto sul *cosa farne una volta che il passaggio sia avvenuto* ⁽³¹⁾. Del resto, l'*aphairesis* è per Aristotele, e per tutti fino all'alba della Modernità, un processo spontaneo, qualcosa che non è necessario mettere a punto, qualcosa che non segue procedure o metodologie codificabili e sarà su questa premessa illusoria che la sapienzialità

medioevale naufragherà inesorabilmente – se è impossibile che si possano astrarre universali non identici dalle stesse cose, non si giustifica il *dissensus philosophorum*: è alla luce di questa contraddizione che Galileo ammonirà di non *tentar l'essenza*. Ma prima, per più o meno venti secoli, l'*aphairesis* fu indubitabilmente ritenuta spontanea e come tale non fu mai problema sapienziale. Il problema sapienziale fu invece sempre, per venti secoli, come gestire opportunamente i risultati dell'*aphairesis*, gli universali, una volta messi a punto. La risposta alla questione – si è accennato e meglio si vedrà – sarà il calcolo, cioè l'*algoritmo*. Del resto, se la scelta (obbligata perché la più ovvia) fu il *logos* di contro all'oracolo (che pronunciava, raccontava), non ci si poteva aspettare che il *logos* facesse né altro né di meglio che *logizesthai*, cioè *computare* in quanto la *parola computante*. Con la scelta del *logos*, fu chiaro fin dall'inizio che il *logizesthai* non si può applicare alla singolarità individuale. Solo *to katholou*, l'universale, ha manipolabilità tale da consentirgli di essere inserito come variabile in una *funzione* calcolante. È così che, nell'ambito della sapienzialità dei mortali, l'universale diventa la premessa necessaria (e sufficiente) della Totalità, di ogni possibile discorso sulla Totalità.

Va da sé che più l'universale è depurato dalla singolarità – cioè più l'universale è universale, cioè più il catalogo che esso sottende è ampio, infine: *più sarà lontano dalle cose* – più sarà impiegabile a essere inserito in una funzione logica. Così la misura della manipolabilità sarà di necessità inversamente proporzionale alla vicinanza dell'universale agli *individua* di cui è l'universale.

12. Se l'*abstractio* non è il problema, perché spontanea, il problema è come gestire gli *universalia* con la parola computante, il *logos*, e quindi *algoritmizzarli*, cioè mettere a punto *funzioni logiche, modelli di computazione* che, processandoli opportunamente, consentano di tratteggiare (o di definire) la Totalità.

L'algoritmo ha il suo luogo naturale e originario nel contesto dei numeri e i numeri sono *mondo* perché legabili in algoritmi e la reciproca coerenza fra gli algoritmi consente la loro simultanea coesistenza così da fare *sistema* e quel sistema è mondo – l'alternativa è ridurre il numero a semplice espediente per contare cose.

L'efficienza dell'algoritmo è dovuta alla *meccanicità* cioè all'attivarsi sempre identico (non soggetto né a tempo né a condizionamenti da altro) e infinitamente ripetibile delle relazioni che istituisce fra le variabili che quelle relazioni connettono. Ma istituire relazioni stabili che si ripetono *meccanicamente* ogni volta – e senza limite di volte – è possibile non solamente fra variabili che siano sostituibili con numeri. Il calcolo è manipolazione secondo regole invariabili e codificabili in procedure stabilmente assemblate – un sillogismo è calcolo non numerico, così come lo è la definizione per genere prossimo e differenza specifica.

Ponendo il tema di quale sia la forma più stabile di trattare gli universali, il calcolo, cioè l'algoritmo, è la scelta più ovvia. La stabilità meccanica e indefinitamente ripetibile delle relazioni che l'algoritmo pone, diventa per ciò stesso *garanzia sapienziale* per chi, dopo aver optato per non dipendere più dai pronunciamenti del dio, non può più affidarsi all'elencazione

esaustiva di *individua* ⁽³²⁾. L'incontrovertibilità del pronunciamento divino trova nell'incontrovertibilità del calcolare il suo sostituto più adeguato. E così, che la forma sapienziale dei mortali è l'incessante tentativo di *algoritmizzazione di ciò che non è numero*. Non è dunque sufficiente produrre universali per opporre una sapienzialità dei mortali alla sapienzialità del dio, ma è necessaria una garanzia di affidabilità che sia incontestabile. Così, come in geometria non è necessario avere davanti allo sguardo la posizione di tutti i punti di una curva sul piano cartesiano per possedere la curva, così non è necessario elencare tutti i possibili *mobilia* e tutti i possibili *moventia* per possedere il *motus*: nel primo caso un'equazione funge da algoritmo, nel secondo fungerà da algoritmo il principio *omne quod movetur ab alio movetur*. I punti, come i mobili e i moventi, possono essere anche infiniti, cioè tali che sia impossibile enumerarli totalmente.

Quando Talete vede l'acqua come *arché* delle cose, ha stabilito un algoritmo, cioè una forma capace di costruire una sequenza infinita di unità definite – che sarebbero poi le cose individue. L'algoritmo di Talete potrebbe essere *ubi aqua ibi res*. Da qui, a parte il principio di identità, il principio di causalità è algoritmo, il principio di finalità è algoritmo – per Aristotele addirittura l'algoritmo che regge la Totalità – e algoritmi sono, oltre a *omne quod movetur ab alio movetur*, anche *operari sequitur esse* o *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Costretti a trovare una via diversa da quella degli dèi, i mortali elessero quindi a forma sapienziale il *computare universali* in relazioni *meccaniche* – cioè fisse e identicamente applicabili secondo necessità. Così, il

calcolo bandisce definitivamente la sapienzialità per enumerazione e ridefinisce i riferimenti sapienziali: per la sapienzialità del dio era *rilevante* la singola voce del catalogo, la cosa nella sua singolarità irripetibile, per la *sapienzialità del calcolo* rilevante sarà solo ciò che se ne può calcolare, cioè processare algoritmicamente ⁽³³⁾.

L'abbandono della sapienzialità per enumerazione apre ai mortali la via verso la Totalità. I mortali sono consapevoli del numero risibilmente infinitesimo e se al tempo degli dèi potevano contare su una sapienzialità – quella appunto degli dèi – che aveva un orizzonte immensamente più ampio del loro, ora devono provvedere altrimenti per poter affrontare ciò che sta oltre il loro orizzonte, risibilmente infinitesimo rispetto a quello degli dèi.

L'universale rimpiazza l'enumerazione e l'algoritmo conferisce definitività alla disposizione degli universali in un unico disegno che deve simulare (e rimpiazzare) l'orizzonte smisurato della perduta sapienzialità del dio. Ciascuno degli universali può garantire per una infinità di *individua* e le funzioni in cui si declina il calcolo – gli algoritmi – garantiscono stabilità definitiva al nuovo orizzonte che gli universali delimitano.

Vale la pena notare che, se l'universale è *costruzione*, *artificio*, quindi né spontaneo né univoco, mantiene comunque una relazione costitutiva con le singolarità di cui è universale. L'algoritmo – il calcolare in generale – invece non ha questo vincolo. Sommare, moltiplicare, dedurre, indurre, abduire, contraddire, inferire, eccetera sono a un livello di artificialità superiore a quello degli universali perché non hanno vincoli con

le cose, non esistono corrispondenti fra le cose – non esiste *in naturalibus* una cosa che sia il corrispettivo della moltiplicazione o dell'abduzione. Ciò rende completamente manipolabile la disposizione degli universali nell'orizzonte che sono chiamati a delimitare e così la Totalità nasce come il *dominio del manipolabile* e solo del manipolabile in quanto *risultato* della manipolazione del manipolabile.

13. Il *peras* testimonia prima di tutto la nostra necessità ineludibile di *delimitare il campo*. Senza delimitazione di campo non si dà Totalità, anche se la Totalità è ciò che *al limite* e sotto un certo aspetto vanifica il limite perché non c'è un *oltre* da cui separarla. Il limite, il tracciare un limite, si radica nel possesso di ciò che vi sta all'interno ⁽³⁴⁾. Il possesso prima di tutto rassicura e poi rende manipolabile il posseduto. *Universalizzare è limitare*, tracciare un solco definito che collaziona cose senza che queste possano travalicarlo e in forma tale che i molti diventino uno e che questo uno – la figura disegnata dal perimetro tracciato – sia in luogo di tutti i molti (o gli infiniti) che racchiude. È così che gli universali, in quanto manipolabili, sono rassicurante contrassegno di possesso a imitazione del dio che possiede le cose che elenca – anche se non ci è dato sapere quanto ne fosse assicurato o se avesse poi in fondo bisogno di assicurazione.

Nel *De ente et essentia* Tommaso avverte che *intellectus est qui agit universalitatem in rebus*. Se è banale osservare che l'*agere universalitatem* comincia con il tracciare confini, meno banale è notare che là dove li traccia – cioè *in naturalibus* – i confini non esistono. E *in naturalibus* non esistono confini perché non

esiste possesso. Tracciare un limite, cioè un confine, significa *de-finire* e la *de-finizione* assicura il possesso senza limiti – tutto il possesso possibile – del definito. Inevitabile notare che l'*agere universalitatem* sia la negazione più definitiva della *naturalità* degli universali, della loro spontaneità da parte delle cose, che pure sarà la premessa di ogni fisica e metafisica fino a Cartesio.

Il calcolo predicativo del primo ordine introduce il *quantificatore universale*. Questo *operatore logico* è davvero il distillato più estremo – e quindi più originario – di ventisei secoli di storia della filosofia. Il quantificatore universale stabilisce che per tutti i valori di una variabile, indipendentemente dal numero e dalla enumerazione dei singoli valori, vale una certa proprietà definita e univoca:

$$\forall x(k)$$

cioè a ognuno dei valori che può assumere x si può attribuire k . È la soluzione ultimativa della *vexatissima quaestio* degli universali che aveva lacerato la filosofia fino all'alba della Modernità e che la Modernità disinnescò puntando decisamente sugli algoritmi invece che sugli universali, sulle *funzioni* invece che sulle *essenze*, lasciando che le gnoseologie di due secoli prendessero gradatamente atto dell'inanità della questione ⁽³⁵⁾. Kant fece un ultimo tentativo nonostante l'ammonimento definitivo di Hume. Poi il silenzio. Al momento la logica formale l'ha davvero chiusa (non necessariamente risolta) riducendo definitivamente gli universali a *variabili*, cioè a computazione in senso estensivo ⁽³⁶⁾, e certificando con altrettanta definitività la supremazia della funzione. Divertente e doloroso insieme, notare che Seicento e Settecento vi-

dero procedere in parallelo l'assemblaggio della *Machina Mundi* e l'indagine sulla sua componentistica, ma soprattutto constatare che l'inconcludenza dell'indagine non intaccò minimamente la messa a punto di nuova componentistica e nemmeno le magnifiche sorti e progressive della *Machina Mundi*.

Rimane tuttavia la questione del perché tanta ostinazione per una questione risolvibile (probabilmente) solo ignorandola. Chiamare in causa la metafisica per reggere la rete di universali che delimita il nostro orizzonte sapienziale significa esporre questa alla precarietà di quella o, peggio, condannarsi a cercare ragioni alle ragioni illudendosi di arrivare a un certo punto oltre cui non sia possibile andare – il *mito della fondazione*, che denuncia una *prospettiva verticale alto-basso* aristotelico-tolemaica ormai decisamente fuori tempo. Ma l'incessante ritornare sulla questione denuncia in controluce la radicalità del passaggio che la scelta dell'universale (in opposizione alla sapienzialità del catalogo) sta ancora a testimoniare – se sia memoria di ciò che è stato l'inizio oppure cattiva coscienza per un atto di irremissibile empietà, merita indagine a parte che qui non è possibile.

14. Nella *Critica della ragion pura* Kant si chiede con quale legittimità è possibile affermare l'estensione universale di un predicato a tutti i possibili individui senza tema di possibile smentita. La risposta non convince – non ha convinto fin dall'inizio nemmeno i suoi cultori della *Romantik* – come già Locke o Leibniz non avevano convinto. Per Kant si tratta di legittimare un accadere che accade indipendentemente dalla nostra capacità di legittimarlo – l'*abstractio* è per

lui ancora processo spontaneo e la questione per lui è pura *anatomia gnoseologica*. Ma se si nega una tale spontaneità anche solo osservando che venticinque secoli potrebbero essere un tempo ragionevolmente sufficiente per definire una rete di universali su cui non si possa non consentire come si consente sulla sequenza dei numeri naturali, la questione diventa: *quale rilevanza* ha la predicazione di un certo universale? Detto altrimenti: perché l'universale dovrebbe dire qualcosa di *cruciale* e di *esaustivo* della collazione di *individua* che si raccoglie all'ombra delle sue ali? O ancora, con quale legittimità si può affermare che l'universale dica *quello che vale la pena dire* degli *individua* di cui è universale? Cosa garantisce che il *certo rispetto* sotto cui l'universale raccoglie gli *individua*, sia anche quello *determinante* (qualificante, specificante) ciascuno degli *individua* come tale?

La *Ragion Pura* è – tra le altre cose – il grandioso tentativo di dimostrare la tesi che *l'universale è anche il rilevante* della collazione ⁽³⁷⁾ proprio perché è universale, è tutto il necessario e sufficiente a definire la collazione, la formula inedita e non convenzionale di quel *tentar l'essenza* interdetto da Galileo, diventato poi strategia operativa dei fisici e attrazione fatale dei filosofi.

Comunque sia, da Aristotele in poi è chiaro e incontrovertibile che non si dà per i mortali sapienzialità senza universale, che l'unica sapienzialità perseguibile rimane comunque, con tutte le sue criticità, quella dell'universale e che l'abolizione della sapienzialità enumerativa e catalogativa è possibile solo attraverso l'universale, sia o non sia *l'universale anche il rilevante* delle cose. Quindi, meglio dare per acquisito

che lo sia, tentando l'impresa disperata e inevitabilmente circolare di fondarlo, oppure tornare alla sapienzialità del dio. La questione è cruciale. Questa è la criticità che rende strutturalmente precaria la sapienzialità dei mortali e su questo dramma si consuma la rottura di Galileo e Cartesio con i venti secoli più o meno di tradizione sapienziale precedente. La rottura in verità non sarà sul contesto sapienziale che fu di Aristotele e dei maestri della Scolastica – cioè la premessa radicale e totalmente deliberata che l'universale è anche il rilevante della cosa, anzi, tanto più rilevante quanto più è universale, cioè quante più cose abbraccia: la rottura sarà sulla spontaneità del processo il cui esito è sempre e necessariamente *l'universale come il rilevante della cosa*. Svelatasi infine non più sostenibile la spontaneità, la *naturalità* della *abstractio*, alla incontrovertibilità del numero toccherà sostituire la spontaneità nel ruolo di garante ⁽³⁸⁾.

15. Molto più interessante di ogni tentativo fallimentare di *fondazione*, è invece qualche nota su ciò che si potrebbe indicare come *frattalità* dell'universale. La configurazione dell'universale può essere identicamente ripetuta su n livelli così che per ciascuno degli n livelli si possano dare universali che raccolgono *individua* di livello $n-1$. L'universale è la forma capace di *collatio sub uno* per un numero anche infinito di *individua*, così che per tutti gli x collazionati e soggiacenti sia possibile predicare k . Ma nulla vieta di riproporre la *collazione dei molti sotto uno* anche a un *livello superiore*, cioè dove gli *individua* della collazione non sono più le cose nella loro singolarità *individua* ma universali. L'operazione è sempre e solo col-

latio sub uno così che quell'uno stia per i molti soggiacenti. Ciò significa la possibilità di *universalis di universalis*, universali che stanno in luogo di *universalis di universalità inferiore*. La frattalità è appunto la ripetizione di un medesimo modello a ogni possibile livello. Ciò che marca la differenza di livello è, da un lato, la diminuzione e la conseguente e proporzionale perdita di rilevanza della relazione originaria con le cose nella loro singolarità individua. Dall'altro e altrettanto proporzionalmente, l'aumento della manipolabilità dell'universale, cioè l'ampliamento delle sue possibilità di impiego.

Ripetendo l'operazione a livelli superiori – è opinabile quanti siano i passaggi possibili, ma saranno di numero finito perché si dà, lo vedremo subito, l'*universale cuius universalis cogitari nequit* – si potrà arrivare (e vi si è arrivati molto presto nella storia della sapienzialità dei mortali) al livello *estremo*, cioè a quell'unico *k* che è predicabile di tutti gli *x* possibili, cioè di tutti gli universali possibili. È questo il livello della *prote philosophia* della sapienzialità dei mortali, l'ontologia, perché l'unico *k* di tutti gli *x* possibili, dopo che sono spogliati di tutto fuorché quell'ultimo predicabile, è stato indicato come *essere* ⁽³⁹⁾. Dal livello della *prote philosophia* cui si è giunti *logicamente* – cioè mediante il *logos*, e quindi *allontanandosi dalle cose* – ci si può volgere all'indietro per constatare come tutto ciò che precede converga in questo esito ultimativo e poi ripercorrere *ontologicamente* il cammino all'inverso – cioè *riavvicinandosi alle cose* – per vedere come l'*Ultimo Predicabile* sia anche ciò da cui tutto procede perché tutto vi converge: l'*arché*. L'*Ultimo Predicabile* è anche il *Primo*. E

poiché in esso tutto si ricapitola dispiegandosi e si dispiega ricapitolandosi, l'Ultimo Predicabile sarà la chiave del possesso della Totalità e in quanto tale, dunque, sarà ciò che definisce la Totalità. E poiché *l'universale* è anche sempre e *il rilevante*, qualunque sia la forma secondo cui la rilevanza sia garantita, la Totalità non è solo è *de-finita* dall'Ultimo Predicabile, ma della Totalità si possiede tutto e solo *ciò che è rilevante possedere*.

A molti non è sfuggita questa dolorosa fratellanza delle cose nella povertà più radicale del loro essere dette. Da questo punto di vista, l'ontologia è in verità la tematizzazione della povertà di ciò che esiste e ciò avrebbe dovuto suggerire qualche cautela nell'adottare l'equazione fra universale e rilevante. Si è rimediato costruendo una lettura al contrario del percorso: l'essere è *il più ricco* dei predicabili perché tutto è predicabile dell'essere, perché accetta ogni possibile predicazione, perché è *in potenza* – direbbe Aristotele – a ogni possibile determinazione. Così, se l'universale è una sorta di *Totalità dei Molti* singoli, ampliando il dominio dell'universale per livelli crescenti fino a predicare di tutti i possibili l'ultimo, estremo predicabile – l'essere, appunto – si giunge alla *Totalità dei Tutti*. Sul piano estremo e ultimativo della Totalità dei Tutti, l'ontologia, il discorso su quell'unico *k* predicabile di *tutti i tutti* diventerà la *scientia totalitatis* ⁽⁴⁰⁾.

Se l'universale è la forma generale secondo cui si dispiega la Totalità essendone la condizione necessaria e sufficiente, il prezzo da pagare è il drammatico, radicale, irreversibile impoverimento delle cose, cioè degli *individua*, per livelli progressivi di universaliz-

zazione. La sapienzialità dei mortali è *sapienzialità della povertà, sapienzialità della spoliazione* delle cose. Non è un caso che l'*ineffabilità* degli *individua* sia il prezzo da pagare per l'*effabilità* degli *universalia* ed è curioso che uno come Heidegger, pur deprecando la riduzione dell'essere a *Bestand*, probabilmente non si sia mai accorto di cosa volesse dire la *riduzione delle cose a essere*.

16. La Totalità, dunque. Enumerare era la *forma estensionale* dell'approccio alla Totalità. Meglio: lo sarebbe stato se agli dèi fosse mai interessato guardare le cose in termini di Totalità. In linea di principio, il distacco dalla sapienzialità del dio avrà senza 'altro considerato l'enumerazione come prima e ovvia possibilità, dal momento che quella era l'unica forma sapienziale con cui i mortali avevano avuto a che fare. Possibilità tuttavia scartata perché, come detto, i mortali non hanno né la capacità recettiva né il tempo concesso agli dèi. È suggestivo, ma forse anche rivelatorio, immaginare che i Sette Sapienti indicati da Paltone abbiano segnato la fine della sapienzialità arcaica proprio nel tentativo di imitare il dio in senso estensionale, collazionando per enumerazione il numero maggiore possibile di pronunciamenti senza discriminazione di provenienza. È una prospettiva ancora totalmente quantitativa – riecheggiata sotto tutt'altri cieli nel Vafthrudnismal – ma è già una *casistica*. E un primo, rudimentale tentativo per fare a meno del dio. Non è difficile vedere in questa primordiale casistica – sedimentatasi nelle sentenze dei Sette – un'anticipazione e una premessa di ciò che sarà il ruolo giocato dall'universale. Se il contesto è quello di

una prospettiva ancora estensionale ma in via di emancipazione dal dio, Talete è quello che emancipa la sapienzialità dei mortali non solo continuando il percorso di allontanamento dal dio, ma rinunciando anche alla prospettiva estensionale. Talete lascia gli altri Sei nella *fase del già-e-non-ancora*, fra il declinare della sapienzialità arcaica e l'urgere di una nuova domanda sapienziale – e inaugura una forma per così dire *intensionale* ⁽⁴¹⁾ di approccio alla Totalità: uno per tutti, uno che sta in luogo di tutti perché *ha titolo per farlo*. Da qui muove l'identificazione di una *arché*. L'acqua – o l'aria o il fuoco o le omeomerie o gli atomi – sono ciò da cui ogni cosa (evitabilmente) sorge e a cui alla fine inevitabilmente ritorna. L'*arché* evita di dover enumerare *tutti i tutti* e ne è il vicario titolato perché l'*arché* è *il rilevante di ciascuno dei tutti*. Così, per indicare *tutti i tutti*, cioè la Totalità, è necessario ma soprattutto *sufficiente* indicare l'*arché*. Ciò che si dice della *arché* si trasmette per definizione (dell'*arché*) alla Totalità. Va da sé che l'*arché* non include *tutto* di ciascuno dei tutti, ma ciascuno dei tutti include tutto dell'*arché*. Dunque, raccontare l'*arché* significa raccontare la Totalità, possedere l'*arché* è possedere la Totalità e disporre dell'*arché* significa disporre della Totalità ⁽⁴²⁾.

L'*arché* è la premessa storica dell'*einai* di Parmenide e stadio aurorale del modello di ogni ontologia aprendo con ciò esplicitamente la prospettiva dell'*olon*, della Totalità. *Arché panton*: meriterebbe più attenzione il *panton*, che sfoggia non meno coraggio – *hybris*, si può dire senza più infingimenti, ormai – che *arché*. Perché *arché* è *arché* se e solo se ad essa possono essere riferite *tutte* le cose, *tutti i tutti*. L'*arché* contras-

segna i *panta* solo perché i *panta* – *tutti i tutti* – ad essa sono riconducibili.

Questo all'inizio della storia sapienziale dei mortali. Successivamente, l'*arché* non sopravvive a Talete e ai milesii – in una prospettiva *totale* della storia sapienziale dei mortali, Wittgenstein avrebbe potuto suggerire che anche le *archai* furono scale che a un certo punto non servirono più. O almeno non nella loro forma originaria né per rispondere alle domande così come originariamente furono poste – non perché non fossero quello per cui erano state evocate, ma perché *non lo erano abbastanza*.

Se il modello sapienziale dell'*arché* ha reso possibile la *seconda navigazione* ⁽⁴³⁾ con radicale irreversibilità, non è però riuscito a ricollocarvi se non attraverso radicali riformulazioni. Con ciò dimostrando la sua inadeguatezza a gestire la conquista. Ancora una volta è Aristotele nella sua inesorabile lucidità a esplicitare la questione: l'*arché* di Talete o di Anassimene non è ancora *abbastanza povero* (o *abbastanza ricco* per declinarsi in *tutti i tutti*) da essere in grado di rivendicare l'universalità necessaria per dire *tutti i tutti*, per dire la Totalità, per dire i *panta* e dunque per dire l'*olon*. La rarefazione (pressoché immediata) della scelta originaria dell'acqua nell'indeterminato di Anassimandro evidenzia quasi palpabilmente che l'acqua era qualcosa di ancora *troppo ricco* per essere universalmente inclusivo ⁽⁴⁴⁾. Come a dire che l'*arché* non può essere l'*estremo* universale possibile: è sì l'universale di *molti dei tutti*, ma non di *tutti i tutti*. Soprattutto, l'*arché* non è *sopra* le cose – nel senso della seconda navigazione di Platone – ma è la *prima fra le cose*,

quindi in fondo *cosa fra le cose, ipercosa*, ma sempre cosa ⁽⁴⁵⁾.

17. È Parmenide a cogliere nel segno individuando la *notio generalissima* – il vero *universale absoutum* o *universale absolute* – capace di imbrigliare compiutamente e saldamente la Totalità e nonostante gli innumerevoli parricidi perpetrati a suo danno, l'Eleate rimane l'indiscutibile autore della Totalità. E la chiave della Totalità è l'*einai* – l'unica, si può dire dopo ventisei secoli, nonostante tutti i tentativi, dovuti o geniali che siano, di ridefinizione, revisione o riconfigurazione. Perché l'essere è *notio generalissima in quantum pauperrima* – *id quo pauperius cogitari nequit*. L'ontologia, checché ne dicano i teo-ontologi, rimane la declinazione della povertà estrema dell'universale assoluto, la povertà di cui non si può concepire una maggiore. Che la *notio generalissima* si possa vedere anche come *ricchezza* perché *in potenza* a ogni possibile determinazione, non la rende meno priva *in atto* di determinazioni. Anzi, la *determinabilità* segue proprio alla *spoliazione* delle determinazioni. Chiamare ricchezza l'apertura a ogni possibilità, è dare luogo a una sequenza infinita di fraintendimenti che alla fine ha portato all'*esse per se subsistens* – l'esatto opposto dell'*esse in quantum notio pauperrima*. Quanto sia drammaticamente discutibile il percorso che porta da questo a quello necessita esame a parte, ma la conclusione è inevitabile: per la sapienzialità dei mortali la *notio pauperrima* è stata l'unica possibilità per dire davvero la Totalità.

Sotto questo aspetto – sia detto per inciso – è decisamente fuori luogo parlare del *parricidio* di Parmenide.

Platone non è un parricida, ma un figliol prodigo. Si è illuso di aver ucciso sapienzialmente il padre semplicemente perché si è preso la sua parte di eredità per riconfigurarla nella grandiosa suggestione dell'*eidōs* ultimativo – l'*agathon* – o dei i cinque *megista gene*. Il lascito dell'*eleate* era stato davvero tremendo e Platone è colui che instrada la sapienzialità occidentale a dipanarsi come un interminabile commentario della folgorante rivelazione dell'*einai*. Più che uccidere il suo vero maestro, la sceneggiata del *Sofista* ha reso Parmenide è davvero ineludibile ⁽⁴⁶⁾.

L'unico possibile percorso alternativo alla sapienzialità dell'*einai* ma condannato dalla storia ad attraversare sottotraccia venti secoli prima di emergere e assumere il ruolo di *universale assoluto*, è stato quello dell'*arithmos*. È questa, forse, la ragione per cui Pitagora rimane un capitolo a parte nella vicenda sapienziale della Totalità. Il numero non è uno dei molti tentativi per afferrare l'*arché* come lo furono l'acqua o l'aria o gli atomi o le omeomerie. E non fu nemmeno una tappa più o meno imprescindibile sulla via che doveva portare all'*einai*. Il numero è la vera e radicale *alternativa* all'*einai*. Perché – questo il lascito di Pitagora – il numero non è semplicemente la *forma servile del misurare e del contare* ma è prima di tutto la *condizione di possibilità del computare* e il relato più adattabile all'esser messo in relazione dalla parola computante. Da un lato, quindi, il *logos*, in quanto parola calcolante, trova nel numero il perfetto compimento della propria vocazione. Dall'altro, poiché il calcolo avviene attraverso modelli definiti, immutabili e inconfutabili – chiari e distinti, direbbe Cartesio, coerenti e completi, aggiungerebbe Gödel – può sur-

rogare e sostituire al meglio l'incontrovertibilità inappellabile della sapienzialità del dio. E poiché da una relazione fra numeri risulta sempre un numero, il numero è anche garanzia di autonomia e di commensurabilità. Rispetto a una qualsiasi *ontologia*, una *aritmologia* sarebbe stata fin dall'inizio parola sapienziale definitiva – se solo avesse avuto fortuna. Strano destino: il *logos* che nasce come parola calcolante, fin dall'inizio si nega la via maestra del calcolo aritmológico, pur custodendo una nostalgia struggente di quell'origine dalla quale la forza del Tremendo l'ha allontanata. Solo con la Modernità quella negazione originaria verrà superata mettendo fine all'egemonia dell'*einai* ⁽⁴⁷⁾.

18. Quali che siano state le ragioni, Parmenide, fino a Galileo e Cartesio, è stato preferito a Pitagora. Poi, disegnando un curioso chiasmo incentrato sull'alba della Modernità, Pitagora coglie la sua rivincita su Parmenide. Quel primordiale *conflitto fra pari* – fra *einai* e *arithmos* – attraversa senza soluzione di continuità venticinque secoli di storia sapienziale, dal matematico platonico del *Teeteto* fino al platonismo matematico dei teoremi gödeliani di coerenza e incompletezza. È come se l'*arithmos* fosse stata la cattiva coscienza dell'*einai* fino all'alba della Modernità e l'*einai* la cattiva coscienza dell'*arithmos* dall'alba della Modernità indietro fino a noi Contemporanei – e probabilmente anche oltre. Il che suggerisce prudenza nel giudicare se esista e quale sia l'opzione definitiva fra i due.

Ogni ricostruzione delle ragioni per cui a suo tempo fu fatta la scelta dell'*einai* ⁽⁴⁸⁾ è ampiamente conget-

turale, ma ha inciso indubbiamente l'iniziale orientamento verso il *ti esti*. Tema immenso che qui nemmeno si tenterà di accennare. Basterà solo notare come il *che-cos'è* di una cosa sia domanda spontanea e iniziale, totalmente ignara degli immani problemi sapienziali che gravano sopra di essa. Ora matematizzare – cioè avvalersi dell'*arithmos* – significa *ridurre a funzione* e affrontare le cose in termini computatori significa ridurle (cioè considerarle) *variabili*. Ciò significa che ai fini del calcolo, *cosa sia* il valore assegnato a una variabile, a parte l'essere valore di quella variabile, è irrilevante: dieci pecore e cinque opliti si possono *numericamente* sommare anche se *ontologicamente* disomogenei. Il *ti esti* è aritmologicamente irrilevante, se l'approccio è aritmologico ⁽⁴⁹⁾. Ma questa irrilevanza del *ti esti* in un contesto in cui il *ti esti* era la domanda sapienziale più urgente potrebbe davvero aver impedito che il numero venisse indicato come l'universale assoluto ⁽⁵⁰⁾.

E aggiungendo qualche suggestione alle molte congetture – ma del resto, cosa fa Heidegger quando nel suo *Domande fondamentali della filosofia* attribuisce ai Greci l'aver dovuto scegliere fra *ente* e *aletheia*, fra l'interrogarsi sull'*ente* e l'interrogarsi sull'*aletheia*? – chissà che non sia fuori luogo imputare anche a una sorta di colpa originale dell'*arithmos*, cioè la sua origine come espendiente per contare, cioè per *enumerare*, la fortuna sapienziale dell'*einai*. I cataloghi della sapienzialità del dio per quanto sempre ulteriormente incrementabili erano comunque liste finite e numerabili di voci. Ma se la sapienzialità dei mortali sorge per differenziazione, anzi per opposizione alla sapienzialità del dio, era ovvio che con l'enumerare anche il

principio dell'enumerare, il numero, sarebbe stato guardato con sospetto e non avrebbe potuto essere se non ultima ed estrema scelta sapienziale ⁽⁵¹⁾.

19. L'essere, dunque, senza cui la Totalità è inimmaginabile. Il problema drammatico di Parmenide, per quel che se ne coglie da ciò che di lui ci è rimasto, è che per preservare identità e stabilità, l'*einai* è fondamentalmente *sterile*. Cioè l'essere è – *deve essere, non può non essere* – *notio pauperrima* se vuole essere *notio generalissima*, perché il non esserlo potrebbe portare all'esclusione di questa o quella cosa e quindi a non essere *generalissima*. Non si potrà mai possedere la Totalità se non si esclude in via prioritaria, definitiva e irreversibile che qualcosa possa sfuggire. Anselmizzando, si potrebbe dire che essere è dunque l'*id quo communius cogitari nequit*. È la *notio terminalis*, cioè il limite estremo prima della quale non si può dire della Totalità e oltre la quale non si può più dire niente. Sotto questo profilo, la stessa Totalità è per conseguenza *notio terminalis* e dunque limite, che precede immediatamente l'impossibilità di dire alcunché di nulla.

In effetti tutta la metafisica di Parmenide si riduce in fondo all'unica affermazione possibile, la più povera delle tautologie: *che l'essere è*. Altro non è possibile affermare a meno di *aggiungere* qualcosa, negando così la condizione preliminare, cioè che l'*einai* sia davvero *notio pauperrima* ⁽⁵²⁾. Del resto, solo così si spiegano le sue parole all'indirizzo dei bicefali che si attengono alla *doxa*: dopo aver detto che l'essere è, non rimarrebbe in verità nient'altro da dire ⁽⁵³⁾. Chi,

dopo aver detto che l'essere è, ancora parlasse, non potrebbe che essere uno stolto.

Fuori d'ogni dubbio rimane comunque che l'ontologia è un dominio-limite proprio in quanto dominio della *notio pauperrima* di essere, della quale e oltre la quale non se ne dà una *pauperior*. Oltre si può certo andare ma, a quel punto, non si ha più *notio* alcuna perché non c'è più nulla di cui avere *notio* e si entra nel dominio del silenzio, cioè nel dominio oscuro della totale impossibilità di dire qualcosa – il dominio inquietante dell'ineffabile, che è mistica, scioglimento panico o possessione dionisiaca, ma forse anche proprio del nulla. Plotino e nichilismo sono irreversibilmente progenie parmenidea.

La *notio pauperrima*, in quanto *notio simplicissima*, cioè *predicabile di tutti i tutti*, unico predicato semplice, cioè non articolabile, non declinabile, non scomponibile, dicibile in un'unica forma, avrebbe dovuto dare luogo a una sapienzialità come ripetizione infinita di quell'unica e medesima predicazione. O tutt'al più a una sequenza indefinitamente reiterabile di sinonimie. La Totalità sarebbe comunque detta perché la *notio simplicissima* è l'unico predicabile di *tutti i tutti*, ma solo ripetendo all'infinito l'unico e solo predicabile – l'essere. Del quale essere non sarebbe possibile dire altro se non *che è*, perché, una volta raggiunta la Totalità, si è anche arrivati sull'orlo dell'abisso, l'orlo dell'ineffabile: lo sguardo sapienziale, sguardo sulla Totalità, è sempre un ritrovarsi sull'orlo dell'abisso, è danzare sull'orlo dell'abisso ⁽⁵⁴⁾. E così il passo immediatamente successivo al *poter dire tutto* è il *non poter dire più nulla*.

Ma le cose non sono andate così.

20. Giunto in vetta, Parmenide si deve rassegnare a prender casa sopra una punta acuminata, la più acuminata delle punte, quella che offre il minimo appoggio possibile proprio perché per essere esito generalissimo – *valere per tutti i tutti* – deve necessariamente essere anche esito poverissimo dello sforzo sapienziale. Ma così sarà anche la più incontrovertibile delle conquiste. La sapienzialità dell'*einai* non può che fermarsi nel medesimo istante in cui è partita, semplicemente perché in quel medesimo istante è anche già arrivata. Declinare l'unica tautologia possibile – anzi ripetere incessantemente l'unica tautologia possibile, cioè *che l'essere è* – non è nemmeno un partire. Né, tantomeno un arrivare.

Per arrivare alla vetta, stabilissima e scomodissima (scomodissima perché stabilissima) è stato necessario compiere il più inaudito dei gesti. Se Macbeth ha ucciso il sonno, Parmenide ha ucciso (sapienzialmente) le cose e chissà che la richiesta di Platone nel *Sofista* – il parricidio del Tremendo – non sia che un pareggiare i conti. Eliminare le cose è obiettivo tutto sommato piuttosto semplice per chi si usa all'universale. Abituarsi all'universale significa abituarsi *al rilevante* di tutte le cose evitando l'immane e inane fatica di avere a che fare con ciascuna cosa. Da qui a ritenere le cose mera – e seccante – ridondanza, il passo è quasi obbligato. Potendo universalizzare anche gli universali secondo una scala di generalizzazione sempre maggiore con conseguente impoverimento sempre maggiore, i primi universali, quelli più immediati, cioè quelli che raccolgono gli individui nella specie, le specie nei generi, per dirla in lingua aristotelica, di-

ventano man mano ugualmente ridondanti. Così il rilevante, *salto universalizzante dopo salto universalizzante*, man mano si impoverisce, man mano si rende inscalfibile. Fino alla puntiforme necessità del *rilevante ultimo*: quello che consente il possesso di *tutti i tutti* – *l'essere che è e non può non essere*. Questo è la prima – e per Parmenide anche l'unica – forma di possesso della Totalità. E l'immensità di Parmenide è di esserci arrivato subito, senza precursori, senza salti intermedi. I salti intermedi saranno cura dei successori, di Platone e di Aristotele, primi fra tutti (e non solo per cronologia), ma saranno salti a ritroso, cioè partendo da dove Parmenide era già arrivato. E cercando di costruire punti d'appoggio perché quei salti sempre all'indietro siano meno rischiosi possibile. Per dirla altrimenti, dopo Parmenide si è sempre cercato di ricostruire passo passo il percorso che lui ha coperto in un unico, immenso, ineguagliabile salto ⁽⁵⁵⁾.

Quel percorso è propriamente la *metafisica*, la sapienzialità di ciò che è *meta ta physika*, cioè il discorso su ciò che non è cosa individua e che sta oltre le cose individue. Parmenide non si interessò di metafisica, perché lui era già oltre, già approdato, dopo l'immane salto, all'*ontologia*, il luogo ultimo dei *meta ta physika*, il luogo naturale proprio dell'essere, il luogo della *notio generalissima*, il luogo della Totalità. Parmenide fu così il più assolutamente, il più incondizionatamente, il più ostinatamente metafisico di tutti proprio perché, giunto subito al limite – l'ontologia è l'ultimo tratto dell'ultimo passo prima della caduta nell'abisso – non avvertì alcuna necessità di costruire un percorso per chi non osasse il suo salto. Ai successori, ai bicefali, quelli che ritenevano di poter dire ancora qualco-

sa oltre l'unica affermazione che davvero poteva essere fatta, lasciò in eredità il suo postulato: *to gar auto noein estin te kai einai*. La sapienzialità dell'Occidente ne è stata radicalmente segnata. Perché da Platone in avanti, tentò ogni via, ogni espediente, per portare quel postulato *fuori* dal recinto strettissimo dell'ontologia del Tremendo, nel quale solo poteva avere compiuta e incontrovertibile validità.

21. Così la metafisica comincia precisamente nel momento in cui le cose – i *physika* – sono uscite di scena, anzi, *vengono spinte* fuori scena. Per questo i milesii non furono ancora propriamente dei metafisici. Pesava indubbiamente ancora troppo il retaggio sapienziale arcaico incentrato sul dinamismo genealogico fra cose – impossibile negare che l'*arché* sia stato la prima traduzione della genealogia nei termini della nuova sapienzialità dei mortali ⁽⁵⁶⁾.

Se Talete fu l'unico dei Sette ad avventurarsi sul nuovo cammino pur appoggiandosi a forme riprese dalla sapienzialità arcaica, Parmenide nel suo andare incommensurabilmente oltre, non si avventurò in solitudine. Come Omero, il Tremendo invoca la dea e il suo discorso sarà destinato a chi è capace di ascoltare la voce della dea. È così che il suo percorso sapienziale traduce la sapienzialità arcaica: il dio è sempre il solo depositario della sapienza. Lui, il dio – e chi il dio o la dea elegge – può fare a meno di ponti, di strutture intermedie che colleghino le cose all'ultimo limite della metafisica – l'ontologia, il luogo naturale e proprio dell'*einai*. Parmenide chiede al dio – cioè alla dea – di fargli compiere il grande salto sapienziale. E la dea glielo concede. Non si era mai sentito che

un dio avesse accompagnato e introdotto un mortale al luogo più sacro – la dimora di *aletheia*.

Ma allora vera sapienzialità dei mortali sarebbe solo quella che in qualche forma o in qualche misura è ancora costretta a ricorrere al dio? Saltare *in una sola volta* dalle cose all'*einai* può essere davvero solo dono del dio e può essere forse l'ultimo tentativo del dio di avere un titolo e un diritto sulla nuova sapienzialità che stava sorgendo. Ma una sapienzialità dei mortali non sorgerà mai se si lascerà una qualche forma di presenza sapienziale agli dèi. Da Platone in avanti sarà questo il programma di ciò che ormai si può chiamare *filosofia*: mettere i mortali in condizione di poter percorrere il cammino sapienziale fino alla regione estrema dove dimora l'*einai*, cioè là dove li aspetta Parmenide, *ma solo per passi successivi, senza necessità (e forse il pericolo) di un salto*. A quel punto, ma solo a quel punto, il salto che ha portato Parmenide dove lo ha portato, può rimanere anche concessione del dio: non si ripeterà mai più. E non si ripeterà perché bastava una sola volta. La questione cruciale – per i successori – sarà: il salto di Parmenide è traducibile in un percorso divisibile in un numero finito di passi successivi? Se è così, allora il luogo dell'*einai*, là dove Parmenide attende, sarà il termine sapienziale di un cammino sapienziale totalmente alla portata dei mortali. E la concessione fatta a Parmenide, anche se di origine divina, non salverà la centralità sapienziale del dio nella nuova forma che i mortali stanno rapidamente mettendo a punto.

Fu così che i *philosophoi*, dopo una prima fase in cui furono eminentemente *physiologoi*, diventarono dopo Parmenide *metaphysiologoi*. Filosofi come metafisici

e filosofi proprio perché metafisici, abitatori (sapienzialmente) non più della *physis*, ma della *meta-physis*. La metafisica si presenta così come la definitiva esclusione del dio dalla forma sapienziale dei mortali. Per consentire agevole comunicazione fra l'orizzonte dove dimorano le cose e il punto in cui dimora l'*einai*, era necessario costruire occupando lo spazio vuoto fra questo e quello. Meno spazio vuoto sarebbe rimasto, più agevole sarebbe stato percorrere da un qualsiasi punto dell'orizzonte il cammino verso l'*einai*. E poiché il vuoto dello spazio intermedio, proprio perché vuoto, assenza, assoluta indeterminazione, non imponeva alcun canone, criterio o vincolo, la costruzione poté procedere senza alcun condizionamento. Determinante era solo evitare il salto. Questo è propriamente la metafisica, la *Grande Opera* avviata dai *philosophoi* per dare forma alla *meta-physis*, cioè allo spazio vuoto distendentesi fra le cose e l'*einai*, fra l'orizzonte dell'enumerazione e il punto compattissimo e adimensionale dell'ontologia.

La fatica metafisica fu da subito affrontata con il travolgente e brutale entusiasmo di ogni inizio, quando tutto è illimitatamente possibile, anche se la *Grande Opera* non poté evitare il marchio indelebile che la rende sapienzialità dei mortali, e cioè la provvisorietà e la precarietà che per i mortali si traduce, appunto, nella tragedia infinita della propria mortalità. Del resto, poteva il dio ritirarsi semplicemente dopo un tempo lunghissimo in cui i mortali erano dipesi da lui? E allora, come non scorgere dietro il dispiegarsi sempre più vasto e complesso delle architetture metafisiche erette per mantenere in collegamento un estremo stabilissimo e incontrovertibile con un estremo instabi-

lissimo e sempre controvertibile, la mano del dio (o della dea) che sembra colpire, vendicativo e maligno, ogni volta ciò che è stato costruito? Come se volesse mantenere sgombro quello spazio e certificare la necessità del salto, solo divinamente possibile, fra i due estremi? È suggestivo (e per chi avesse capacità di vedere oltre, anche rivelatorio) immaginare che sia l'invidia, la gelosia o semplicemente il dispetto degli dèi ad aver disposto che, generazione dopo generazione, le architetture costruite dal maestro vengano demolite dai discepoli, i quali ogni volta ricostruiscono dall'inizio per andare invariabilmente incontro al destino che toccò ai loro maestri. Ma al di là delle suggestioni (nella quali comunque, se il nostro sguardo fosse meno condizionato dalla nostra storia sapienziale, ci sarebbe una buona volta da avventurarsi – qui si azzarderà un sguardo minimo), una ragione più accessibile dell'instabilità delle architetture metafisiche è il vuoto da colmare, il quale, non ponendo condizionamenti, nemmeno dà indicazioni o riferimenti. Là dove tutto è possibile senza condizioni perché il contesto è il vuoto, costruire qualsiasi cosa è assumersene il rischio e una falla nell'architettura sapienziale del maestro, a volte rimediabile, più spesso irrimediabile, basta a compromettere ciò che è stato costruito. In assenza di appoggi definitivi, prima o poi qualsiasi architettura comunque crollerà. E allora meglio demolire e ritentare, ripartendo daccapo.

Indugiando ancora sulle suggestioni – se il mito è ciò che racconta la verità ultima e prima sui mortali, le suggestioni cui si è accennato raccontano forse la verità prima e ultima sulla sapienzialità dei mortali – viene quasi immediato vedere nel confronto sapien-

ziale così distruttivo fra maestri e discepoli (o fra scuole diverse) una vendetta postuma del dio. Una vendetta che si consuma in una *maledizione*: da un lato il dio sembra occultare i punti deboli del disegno architettonico mentre ancora l'architetto sta costruendo – Zeus acceca coloro che vuole perdere – come se volesse davvero incoraggiare la *Grande Opera* e consentire di raggiungere senza salti (cioè senza il dio) il luogo dove dimora l'*einai*. Dall'altro, solo lui, il dio, sa cosa succede ai mortali che vi arrivano: il luogo in cui dimora l'*einai* è come la terra dei Lotofagi e una volta che vi si approda si obliano le cose e si dissolve il desiderio di ritornare da dove si è partiti. In fondo, nella stabilità incontrovertibile dell'*einai*, che ce ne facciamo delle cose? – sembra sussurrare Parmenide. Sono così, fastidiose, così indomabili, così irrequiete, mentre nel suo luogo naturale l'*einai* non ha alcuna necessità delle cose e non ne fa sentire il bisogno a chi vi giunge...

Malevolenza gratuita del dio o pena adeguata alla *hybris* sapienziale dei mortali? Nell'uno e nell'altro caso, il dio condanna i mortali o a una *Grande Opera* incessante senza definitivo approdo – a quanti è accaduto di cominciare non finire! – che è al tempo stesso anche un esilio perpetuo dal luogo dove dimorano le cose.

La suscettibilità del dio, innegabile, è senz'altro causa del tentativo di emancipazione sapienziale dei mortali. Ma liberarsi del dio non è impresa agevole. Ogni passo sulla nuova via intrapresa nasconde insidie seminate dal dio. Come il dubbio radicale che accompagna la conquista dell'*einai*: se l'*einai* non necessita delle cose, non può essere che anche le cose

non necessitino affatto dell'*einai*? Se così fosse, allora nessuna architettura di collegamento potrebbe mai dare una qualsiasi garanzia di stabilità, quando i due termini che devono essere collegati non si richiamano e non necessitano l'uno dell'altro.

Se davvero il dio non si è dimenticato di noi dopo che noi gli abbiamo voltato le spalle, abbiamo da allora un immenso conto in sospeso con lui e la maledizione a demolire e ricostruire incessantemente architetture sapienziali non può essere che il prezzo da pagare.

22. Sia come sia, la condanna ci tocca. La metafisica, nel suo occupare lo spazio vuoto – *meta-physis* – nel quale il dio aveva propiziato il salto di Parmenide, fu costruita come un ponte sull'abisso per tornare al punto di partenza – le cose. Platone fu il primo di una interminabile serie. Aristotele invece, tentò la via opposta, costruire il ponte partendo dalle cose. Anche lui, capostipite di una genealogia interminabile.

Termine di partenza (o termine di arrivo), l'*ontologia monoproposizionale* ⁽⁵⁷⁾ officiata da Parmenide segna la lontananza estrema dalle cose. A quel punto estremo si perviene attraverso un percorso di conservazione e trasmissione del *rilevante*. Il punto d'arrivo sarà l'*unico rilevante* rimanente dopo la spoliazione estrema che porterà a includere *tutte le cose*, cioè la Totalità: l'*essere*, appunto. È l'esito oltre il quale non è necessario andare perché così la Totalità è già posseduta e oltre il quale, per la stessa ragione, non è nemmeno possibile andare perché non c'è altro oltre la Totalità. Il traguardo della via percorsa partendo dalle cose è il puntiforme residuo – densissimo e compattissimo – al centro della sfera di cui tutte le cose, nella loro indivi-

dua singolarità, definiscono la superficie: l'essere che è. E la definiscono come spazio sferico perché dall'*einai* tutte le cose, in quanto singolarità, sono *equidistanti*. In verità, a ben guardare, non le cose nella loro irripetibilità, ma le loro traduzioni sapienziali sono equidistanti dal centro. La superficie della sfera è il primo *implodere* – cioè raccogliersi, riassumersi, ricapitolarsi – delle cose negli universali che le raccolgono conservando di esse solo il rilevante. Dalla superficie al centro, dove riposa l'ultimo universale, l'*einai*, una stratificazione sequenziale di *implosioni* successive – di universalizzazioni. Procedere oltre il centro non è possibile – non si dà un centro del centro. Possedere il centro significa possedere la Totalità ed è l'unica possibilità per possederla davvero senza nulla omettere. E poiché nella prospettiva di Parmenide *possedere* è *dire* e *dire* è *possedere*, possedere la Totalità si risolverebbe nella ripetizione infinita della tautologia finale (o iniziale): *oti to on estin*, cioè *che l'essere è* ⁽⁵⁸⁾. Ecco l'*Unica Proposizione*, unica perché una e ultima, ma anche perché non ve n'è altra che garantisca con la stessa stabilità e completezza il possesso della Totalità.

Ma sarebbe sapienzialità rinunciataria e in fondo anche ammissione che l'unica sapienzialità possibile è quella del dio – e allora, perché distaccarsene? – se la sapienzialità dei mortali avesse rinunciato al dio e alla infinita variegatazza della singolarità per ridursi alla ripetizione infinita di una tautologia, anche se quella tautologia dice tutta la Totalità. Il centro dove dimora l'*einai* parmenideo non potrebbe essere *initium sapientiae* se all'*initium* non segue nulla. Se così fosse,

l'essere allora sarebbe solo la presa d'atto che è impossibile dire *altro* della Totalità.

A sbloccare lo stallo sapienziale sarà Platone. Platone *parricida*. Il quale riaffermerà la monoliticità densissima e compattissima del centro della sfera – echeggiandolo nella problematicissima figura dell'*agathon*, addirittura oltre l'*einai*: ma sarà solo un riposizionamento del centro della sfera (ripreso poi in ambiente neoplatonico), non una negazione della sfera – ma ne farà, appunto, *solo il centro della sfera e non la sfera stessa*, come era stato per Parmenide. Aprirà così la possibilità di poter andar oltre l'Ultima e Unica Proposizione. Parmenide aveva difeso inespugnabilmente la sua conquista, congegnando la trappola perfetta (nella quale si può forse scorgere l'inafferrabile ombra del dio: un'altra delle trappole seminate dal dio?): se l'essere è ciò che dice veramente la Totalità perché tutto è essere, allora o l'essere è l'Unico Predicabile della Totalità, e dunque vale esclusivamente l'Ultima e Unica Proposizione di Parmenide ⁽⁵⁹⁾, oppure non è l'Unico Predicabile e dunque è possibile predicare anche altro della Totalità. Ma se della Totalità è possibile predicare anche altro, allora l'essere non è il centro, non è l'estremo del percorso di spoliazione ontologica, non è il *ciò oltre cui non si dà più alcun oltre* – successivo o compresente che sia. Questo non significa contestare il salto, significa solo che il termine ultimo è spostato dal luogo dove lo figurava Parmenide. Lo schema non cambia: si tratta solo di trovare l'universale di cui non si dà un universale più alto – *id quo universalius cogitari nequit*.

23. Non se ne esce. Platone né è drammaticamente consapevole e si assume, nel *Sofista*, la parte del parricida. Che, come detto, non uccide affatto Parmenide, e non lo uccide semplicemente perché non può: il trattato sull'essere del frammento otto è costruzione assoluta e inconfutabile qualunque punto di vista o di partenza si assuma – come gli *Elementi* di Euclide, nonostante le geometrie di Riemann e Lobacewskij. Platone cominciò col muovere dall'unico vero delitto commesso: quello di Parmenide, che aveva intenzionalmente e definitivamente ucciso le cose, sospingendole oltre l'orizzonte sapienziale ⁽⁶⁰⁾. L'esclusione delle cose dall'ambito sapienziale aveva lasciato un vuoto abissale che l'*einai* configuratosi nell'Ultima e Unica Proposizione non poteva colmare. Platone non si rassegna al rotondo sfero parmenideo circondato dal vuoto assoluto lasciato dalle cose. Forse non aveva l'implacabile determinazione del Tremendo, forse nella parte perduta del poema parmenideo Platone aveva ritrovato le cose, forse la politica era per lui il vero centro attorno a cui ruotava tutto il resto e la politica è governo delle cose. Forse, più semplicemente, aveva ritenuto insostenibile *la Totalità a prezzo delle cose*, la rinuncia alle cose per possedere la Totalità – perché questo è stato il senso, il significato e il valore del magistero sapienziale di Parmenide: il dicibile, per essere dicibile della Totalità, deve valere per ogni cosa possibile e la Totalità può sostituire le cose nel discorso sapienziale proprio in quanto vicaria di *tutti i tutti*. Questo ha fatto Parmenide: dovendo scegliere fra la Totalità e le cose, ha scelto la Totalità e ha rigettato le cose, senza rimpianti.

Ciononostante Platone non fu parricida, semplicemente perché non rigettò nulla della lezione del Tremendo. Semplicemente *aggiunse*, semplicemente occupò lo spazio sapienziale lasciato vuoto: la Totalità non è solo ciò che la ricapitola – cioè l'*einai* – ma è anche ciò che essa ricapitola, ciò che viene ricapitolato – le cose – e infine anche ciò che fa da ponte fra queste e quello. Il ponte fu la vera fatica sapienziale che toccò ai *philosophoi* a partire da Platone ⁽⁶¹⁾: le cose erano lì già da sempre e l'*einai* era già stato definitivamente disegnato da Parmenide.

Così, Platone, proprio nel *Sofista*, apre le danze introducendo i cinque generi supremi dell'essere che non sono propriamente *regioni* dell'essere, ma *Totalità di caratura inferiore* secondo lo *spiritus totalitatis* che impregna e modella tutta la struttura architettonica costruita fra le cose e l'*einai*. Platone sembra dire che la Totalità – l'*einai* – genera, quasi neoplatonicamente delle *Totalità di grado inferiore* ma ciascuna pur sempre Totalità – *olon kata ti* – secondo una scala discendente fino all'ultimo (al primo) livello di Totalità, quello degli universali che precedono (o seguono) immediatamente il livello delle cose, la superficie della sfera sapienziale su cui si dispongono, disegnandola, gli *universali primari*, quelli che ricapitolano direttamente, senza mediazione, le cose. Di quella sfera l'*einai* è il centro. Ecco la metafisica, cioè lo *spazio intermedio* dei *meta ta physikà*, che congiunge il centro all'estrema periferia, l'estremo dell'ontologia dove Parmenide ha raccolto definitivamente la Totalità, all'estremo opposto delle cose ⁽⁶²⁾ dove la Totalità si declina, o più esattamente quella superficie della sfera attorno alla quale le cose, una per una, nella loro infi-

nita varietà e irrimediabile singolarità, fanno capo ai rispettivi universali, dopo essere state per un tempo non precisabile appannaggio solo del dio e della sua capacità enumerativa.

24. L'universale, in qualunque gradino della scala gerarchica della Totalità si ritrovi – dall'universale primario, cioè quello di prima fascia, quello che universalizza gli individui, all'universale che universalizza universali fino al Primo Universale, l'*einai* – è sempre epifania della Totalità. L'universale stesso è già Totalità – la totalità di tutti quelli di cui è predicabile. Anzi l'universale è universale *ratione totalitatis*.

Ciò che non si sottolineerà mai abbastanza è che il salto di Parmenide ha segnato un punto di non ritorno, segnando definitivamente l'impossibilità di una *sapientialità dalle cose* per chi, come noi mortali, non è il dio. Per questo, dopo che le cose sono state obliate a causa del salto fino al più fermo dei punti fermi – l'essere che è e che non può non essere – la partenza potrà essere solo l'*einai* medesimo e l'avventurarsi sapienziale fuori dal ristretto recinto ontologico di Parmenide potrà essere solo un *ritorno* verso le cose – *zu den Tatsachen!* come avrebbe detto Husserl in un altro mondo. Per Platone, dunque, dalle cose *non si parte*, se si vuole rimanere nell'ambito sapienziale così come lo ha riformato Parmenide, ma alle cose *si può solo arrivare* e le cose sono sempre e solo *un ap-prodo* dal punto di vista sapienziale.

Ma cosa c'è davvero nel mezzo, nello spazio fra il centro e la superficie della sfera sapienziale? Ci sono sì gli universali, partendo da quelli primari e via via aumentando di universalità e inclusività, ma ci sono

anche ci sono le architetture, i disegni, le strutture nei quali vengono disposti, tanto più estese quanto più cresce il livello di universalità. Lo spazio intermedio, cioè la metafisica, non è solo una costellazione di universali semplicemente disposti per livello di universalità. È smisuratamente di più. Lo esige l'unità-unicità dell'*einai*: gli universali, a qualunque livello, devono poter coesistere, devono essere *nodi* di un *reticolo* di relazioni coerenti affinché preservino l'unità del centro e raccolgano in unità tutto ciò che dimora nello spazio interno della sfera sapienziale.

È in questo spazio che si dispiega la capacità computatoria del logos, e si dispiega nel mettere a punto il reticolo di relazioni che deve dare solidità e continuità al percorso che unisce l'*einai* con le cose. È la sfera dell'algoritmo e la Totalità è tutto il reticolo costruito per far coesistere i nodi. La sfida sapienziale sarà, da Platone in avanti, la costruzione di quel reticolo e il confronto sapienziale tra i (*philo*)*sophoi* sarà proprio su come disegnare questo reticolo. Non è qui possibile andare più oltre in questa direzione e basterà aggiungere che il reticolo relazionale ha la stessa consistenza ontologica dei nodi che è chiamato a unire, perché con il reticolo i nodi stanno o cadono. E se sui nodi c'è una relativa concordanza, il confronto sapienziale sarà sempre di più sulla trama di relazioni che dispongono il disegno in cui collocarli – se *uomo*, *animale*, *vivente*, eccetera, sono nodi su cui non è necessario discutere, non è così per le strutture relazioni: forma e materia, sostanza e accidente, possibile e necessario, ente ed essenza. Così come la sfida della sapienzialità moderna non sarà su masse, forze, cariche, eccetera, ma su velocità, accelerazione, inerzia, vettori, eccete-

ra. Su queste strutture, che non sono derivate dalle cose per astrazioni successive, si accenderà il conflitto interminabile del gioco sapienziale.

Anche qui, all'inizio, c'è Parmenide. Non il Parmenide dell'unità-unicità dell'*einai* ma il Parmenide che scolpisce la chiave di volta della sapienzialità occidentale: *to gar autò noein estin te kai einai*. Anche qui non ci si soffermerà più che per dire quanto Platone sia stato parmenideo: se *noein* ed *einai* sono uno, allora ciò che *viene posto noeticamente*, per ciò stesso, anche *sarà ontologicamente* – per Aristotele atto e potenza o il principio *omne quod movetur ab alio movetur* avranno medesima densità ontologica che uomo, animale e vivente.

25. All'inizio, il *noein* è la sapienzialità dell'*einai* chiusa nell'Unica e Ultima Proposizione. La metafisica, lo spazio interno della sfera sapienziale, è la struttura messa a punto per trasferire la sapienzialità dell'*einai* fino alle cose – meglio, fino agli universali primari, che sono le cose riconfigurate per avere valenza sapienziale. L'architettura intermedia che unisce queste a quello è la *Grande Opera* del *noein*.

Il punto fermo acquisito da Parmenide era che dove c'è *einai*, là c'è *noein*. Riducendo l'*einai* al nucleo densissimo e compattissimo del proprio sfero, il *noein* non poteva che essere specchio dell'*einai*. La corrispondenza, l'*adaequatio*, è qui perfetta e assoluta.

Platone, leggendo in senso contrario il postulato di Parmenide, deduce che, poiché *einai* e *noein* sono uno, dove c'è *noein* ci sarà anche *einai*. È così che Platone dà inizio alla metafisica. Poiché l'universale come tale appartiene alla dimensione del *noein* – è, in

verità, la dimensione del *noein* – là dove arriva l'universale arriverà necessariamente anche l'*einai*, l'universale sarà l'araldo dell'*einai*.

La furfanteria – o un disperato bisogno o una fede acritica – di Platone (per appurarla sarebbe necessaria indagine a parte) sta proprio nell'omettere la condizione iniziale che Parmenide aveva posto per la validità del suo postulato, cioè che si parlasse solo dell'*einai* di Parmenide, non dell'*einai* di Platone – i cinque generi supremi, la moltitudine degli *eide* secondo la loro gerarchia e tutto ciò che ne è venuto. La metafisica successiva nasce e fiorisce, nella più benevola delle ipotesi, su un malinteso. Aristotele agli *eide* del maestro sostituirà motori immobili, cause formali, materiali efficienti e finali, atti e potenze, ma anche lui rimarrà totalmente e convintamente sulla via aperta da Platone a partire da Parmenide: *noein* è *einai*, ciò che viene dedotto, indotto, abdotto, ma anche semplicemente ipotizzato, congetturato e supposto, per ciò stesso, è. Così la direzione definitiva della sapienzialità dell'Occidente è tracciata: la Totalità che partendo dal *noein* si afferma nell'*einai*, ciò che è dicibile cominciando e combinando universali, per ciò stesso esiste.

26. Non è qui possibile andare molto oltre. Si aggiungerà solo che, a smentita e condanna irrevocabile di Platone, per una sorta di legge dell'inverso del quadrato applicata alla metafisica, quanto più ci si allontana dal perimetro di Parmenide, tanto meno l'universale possiede la capacità di *essere uno* con l'*einai*. Si diluisce la sua cogenza, la sua capacità di *trattenere l'essere*. Ciononostante, la storia della metafisica a partire dal ristrettissimo perimetro della

compatta ontologia di Parmenide, è la storia del costante ampliamento e complicazione del reticolo relazionale e dei suoi nodi nello spazio interno della sfera sapienziale: muovendo dal centro, da quel centro si allontana come diluendosi a causa dell'ampliarsi delle dimensioni raggiunte ⁽⁶³⁾. Con il diluirsi della forza cogente – immagine sempre più languida dell'unità-unicità dell'*einai* – del reticolo metafisico man mano che il suo dominio si amplia, la compattezza del disegno sapienziale si diluisce almeno altrettanto. Così molti, anzi sempre più disegni sapienziali diversi fra loro sono possibili. Possibili e più o meno incompatibili. Ma come può una sapienzialità essere tale se si declina – se può declinarsi – in *molte sapienze*, inevitabilmente conflittuali?

Ancora e sempre la vendetta postuma del dio, che irride i mortali per aver rivendicato ciò che a loro non apparteneva: sempre più complessificata, dimenticando la prescrizione iniziale di Parmenide, la capacità unificatrice e inclusiva della metafisica svapora proporzionalmente. È un processo secolare ma costante che troverà nell'arte della *distinctio* dei maestri medioevali il suo acme: complicare la struttura del reticolo non solo ridisegnando e complessificando le relazioni, ma aggiungendo nodi nuovi messi a punto solo per preservare l'unità della Totalità. La *distinctio* porterà la metafisica a essere chiacchiera e la malinconica, dolorosa presa d'atto di quanto sia stato inane *tentar l'essenza*, segnerà l'inizio della Modernità.

Resta – e resterà irreversibilmente – che la strategia di riprodurre l'*unità di einai* e *noein fuori dal ristrettissimo perimetro dell'ontologia di Parmenide* porta prima o poi ma inesorabilmente al *dissensus sapien-*

tiarum. E suggerisce, anzi dimostra con pari inesorabilità, quanto l'*einai*, fuori dal perimetro parmenideo, sia totalmente indifferente a ciò che i mortali ne dicono, cioè al *noein*, alla loro necessità universalizzatrice. L'*einai* non ha mai mandato segnali di insoddisfazione per come veniva raccontato metafisicamente dal *noein*, né si sono mai imbastiti *experimenta crucis* per attendere l'*einai* al varco e ottenerne così un responso qualsiasi. La totale *indifferentia entis* alle fatiche del *noein* è la dimostrazione inconfutabile della nessuna domestichezza che abbiamo con l'*einai* fuori da ciò che ne ha detto, una volta per tutte, Parmenide.

La Modernità ne prenderà atto e continuerà il percorso sapienziale rinunciando all'*einai* e sovraccaricando di responsabilità sapienziali il *noein*. E dopo un breve periodo di rodaggio, si affiderà totalmente al *noein* rinunciando definitivamente all'*einai*. Così, Popper, confutando il modello induttivo della fisica, affermerà solennemente che *si parte da teorie per arrivare ad altre teorie* e Carnap, molto oltre ciò che riteneva di aver detto, affermerà il *logischer Aufbau der Welt*, da cui era ovvio trarre la conseguenza che, in fondo, *la Welt è un logischer Aufbau*.

Se, all'inizio, la Totalità era l'*einai* del perimetro di Parmenide, perché il *noein* garantiva solidamente e incontrovertibilmente che quell'*einai* – poverissimo e universalissimo – copriva davvero tutto, con l'uscire da quel perimetro e nell'illusione di poter mantenere compiutamente commessa la Totalità come all'interno di quel perimetro, inizia la deriva infinita della sapienzialità dei mortali. Più il *noein* allarga il suo dire sulla Totalità più ampio diviene il suo *logischer Aufbau* che è la *Welt*.

La verità inconfessata ma che sorregge l'architettura di ogni metafisica, è la trasmissione – effettiva o pretesa, qui non è rilevante – dell'incontrovertibilità propria dell'*einai* a ogni passaggio del *noein* in costante allontanamento dal perimetro dell'ontologia originaria di Parmenide ⁽⁶⁴⁾. La Totalità, dunque, è un *logischer Aufbau* che, per ciò stesso, diventa anche un *seiender Aufbau*: la Totalità è ciò che se ne può dire e ciò che se ne può dire, per il suo solo essere detto, è. Ancora e sempre Parmenide – *to gar auto noein estin te kai einai*. Questa, dapprima implicitamente, poi timidamente, poi eroicamente, poi malinconicamente infine disperatamente, sarà – ed è – la cifra e il sigillo della sapienzialità dei mortali, la cifra della sapienzialità occidentale.

27. Ma siamo andati molto avanti. Torniamo a Platone e al parricidio mancato. Sopprese le cose – costrette, per essere più precisi, al tramonto oltre la linea dell'orizzonte sapienziale, l'orizzonte delimitato dalla superficie della sfera sapienziale di cui l'*einai* parmenideo è il centro – non è più necessario tentare (o illudersi) di possederle una per una – fatica immane che forse nemmeno il dio ha mai ritenuto di dover compiere, nonostante i suoi elenchi siano verosimilmente smisurati. Ciò che rimane è la Totalità. Tramontate le cose oltre l'orizzonte a causa del salto che la dea ha concesso a Parmenide, l'*einai* è il primo dicibile di una infinita possibilità di dicibili che troveranno posto nella Totalità, nell'*olon*, perché per il *postulato di Parmenide* ogni dicibile ha *effettività* nell'*einai*. Dunque, l'*einai* è tutto e solo ciò che è possibile dirne. E

poiché l'*einai* è l'*olon*, l'*olon* sarà tutto ciò che è possibile dirne.

Parmenide dunque si era fermato al *noein* che era uno con l'*einai* così come lui lo immaginava – sfero, uno, unico, eterno e immobile: quello, non altro, era il luogo di totale convergenza e coincidenza fra i due. Parmenide però aveva raggiunto l'acropoli sapienziale dove è custodito l'*einai* con un salto che a nessun altro era mai stato possibile prima e che lui racconta come un volo propiziato dalla dea. Platone, dopo di lui, cercò una forma più abbordabile per coprire la distanza, senza quindi dover ricorrere a una dea né a un salto – rischiosi l'una e l'altro. La trovò con ciò che nel *Fedone* lui chiama *seconda navigazione*. Con la quale percorre lo spazio che intercorre fra la superficie sferica su cui appoggiano le innumeri singolarità delle cose, e il centro dove Parmenide lo attende con l'*einai*.

Quello che passa troppo spesso sotto silenzio è che a Platone non interessa la seconda navigazione *verso il centro* – che il centro ci fosse e che fosse raggiungibile l'aveva già mostrato Parmenide al di là di ogni dubbio. A Platone interessa *il ritorno*, cioè la seconda navigazione *dal centro alla superficie della sfera sapienziale*. Con lui il percorso non sarà più un navigare avventurandosi nell'informità e inaffidabilità delle acque, ma un camminare su architetture stabili e percorribili sicuramente. E, a quel punto, in entrambe le direzioni. Architetture noetiche che si ancorano all'*einai* e alla sua incontrovertibilità e la trasmettono a tutto il percorso – la cogenza decrescente man mano che si allontanano dal centro sarà un problema sempre più arduo da gestire, ma per Platone, cioè all'inizio, non si

pone. Platone, saldamente installato nell'acropoli del centro della sfera sapienziale, può dedicarsi a esplicitare finalmente tutte le implicazioni della visione parmenidea dell'*einai*.

Del *noein* che diventa per ciò stesso anche *einai*, si è detto. Ma Platone va oltre. Muove dall'*oti to einai estin*: se l'essere è, cioè se l'essere è essere, allora l'essere *non può non essere*. Diversamente, *se potesse non essere, non sarebbe essere* – questa è la forza smisurata dell'incontrovertibilità dell'*einai* parmenideo. Ed è il *clinamen* – il labile scarto, su cui Parmenide nemmeno si sofferma – che segna l'inizio della seconda navigazione in senso contrario. Una deviazione originaria, micrometrica, impercettibile e di portata smisurata perché si tratta di un argomento che viene direttamente dal cuore del perimetro eretto da Parmenide intorno all'*einai*, dalla sua acropoli sapienziale. Il *non poter non essere* dell'essere non è semplicemente *essere*, è incommensurabilmente di più: è *necessità* che l'essere sia. L'asserzione è inconfutabile, perché confutabile è un argomento, non una definizione: l'*essere*, per essere *essere*, è ciò che non può non essere. La questione non è niente affatto grammaticale e la definizione riflette la conformazione sapienziale di tutta l'inaudita audacia del salto di Parmenide: ammesso che non sia incontrovertibile indicare quale sia l'*initium sapientiae*, è incontrovertibile che qualunque esso sia, deve essere stabile – altrimenti la sapienzialità non è sapienzialità. E perché sia davvero stabile, non può esporsi ad alcun rischio di confutabilità. Per questo Parmenide sceglie la *forma* della definizione. Una definizione non è confutabile. Non che Parmenide abbia teorizzato sulla definizione,

tutt'altro – lo faranno Platone e Aristotele nella loro crociata contro la sofistica usandola come la più implacabile ed efficace delle armi: Parmenide non ha argomentato, ha semplicemente *esplicitato* rispetto a ciò che aveva indicato come termine di riferimento. Non ha concluso che l'*einai* è incorruttibile perché è uno. Ha semplicemente esplicitato che incorruttibilità è uno dei molti nomi dell'unicità. A differenza di quelle aristoteliche per cui, unendo genere prossimo e differenza specifica si arriva alla definizione, il suo dire l'*einai* non è un *terminus ad quem*, ma un *terminus a quo*. Ma se Parmenide *esplicitò*, chi venne dopo di lui *derivò* – cioè dedusse. Ed è così che comincia la metafisica. Per questo, che l'*essere non può non essere* non è una affermazione metafisica anche se ne è il punto di partenza (o di arrivo), ma *premetafisica* ⁽⁶⁵⁾. Quindi affermazione *sapientiale* apicale, la più sapientiale delle affermazioni.

28. Ma anche se fosse mera grammatica, *la necessità che l'essere sia*, per il postulato di Parmenide, avrebbe comunque consistenza e densità ontologica, perché ciò che dell'essere *si dice*, ciò che dell'essere *si può dire*, per ciò stesso anche *è*, perché, in generale, ciò che in ambito sapientiale *si dice*, per ciò stesso *è*. L'unica condizione è che a dirlo sia il *logos* come parola computante e che quindi il detto sia risultato di una computazione, quale che essa sia. In ambito sapientiale la parola calcolante maneggia universali. E il calcolo approda a universali. I quali ultimi non sono né universali primari né gli universali ottenuti per universalizzazione ulteriore di universali di qualsiasi grado. Sono universali *costruiti*, senza riferimento né

prossimo né remoto alle cose. Ora, per il postulato di Parmenide, anche l'universale *derivabile per computazione* da altro universale per ciò stesso anche sarà. Nel tempo, lo spazio interno della sfera sapienziale verrà sempre più occupato da questo terzo gruppo di universali, risultati di un computo e quindi *di origine e di impronta relazionale*, nodi di nuovissimo conio posti in essere dalle relazioni di cui sono il risultato, al contrario dei nodi che invece pongono in essere relazioni. È così che dopo Aristotele lo spazio sapienziale si è venuto popolando di forme, cause, atti e potenze, così come quello di Newton si è popolato di durate, distanze, velocità e accelerazioni.

La Totalità è tutto ciò che il *noein* ne può dire e tutto ciò che se ne può dire sarà già anche *episteme* proprio perché il *noein* può dire solo ciò che è. A garanzia, la convertibilità di *einai* e *noein*, garantita *al centro* della sfera, per Parmenide, ma anche garantita *dal centro* della sfera per Platone. Una garanzia che si trasmette, grazie al *logos* computante, lungo le diverse stratificazioni delle architetture metafisiche che, sempre per Platone, *emanano* dal centro verso la periferia (e che per Aristotele invece *collasseranno, imploderanno* raccogliendosi dalla periferia verso il centro).

E ciò che per primo l'*einai*, il centro, trasmette alla Totalità è la propria *unicità*. Non solo la Totalità, ma ogni componente – nodo (afaireticamente o computazionalmente costruito) o relazione che sia – è *unico*, cioè tale che non sia confondibile o intercambiabile con un altro, cioè diverso da ogni altro. Per secondo, tutto ciò che si dice dell'*einai* è detto *univocamente*. In questa forma non è stato detto da Parmenide, ma segue necessariamente da ciò che ha detto dell'*einai*.

La questione non era evidentemente così rilevante per lui ⁽⁶⁶⁾ come lo sarà per Aristotele e per i maestri della Scolastica: del resto nel perimetro ristrettissimo della sua ontologia, l'essere, nella sua unità-unicità, non poteva che essere univoco. L'*univocità* dell'*einai* discende immediatamente dalla sua *unicità*. Anche solo immaginare forme analogiche per dire l'*einai*, è incompatibile con l'orizzonte parmenideo perché non ci sono *analogati* da *analogare* nel ristrettissimo perimetro dell'ontologia che circonda la *monologia* consentitagli dalla dea, il perimetro minimalissimo entro il quale non si può perimetrare più nulla.

L'impeccabile capolavoro di Parmenide, come detto, ha pagato alla dea un prezzo altissimo, cioè l'oblio, l'esclusione delle cose. Con coerenza impressionante la dea lo chiede come precondizione per il dono della Totalità: i mortali potranno avere una propria forma sapienziale ma fuori dal dominio riservatosi dal dio. E quindi dovranno rinunciare consapevolmente alle cose – anche se sono l'inizio di tutto – perché le cose sono riservate alla sapienzialità del dio, alla sapienzialità elenchistica, genealogica, oracolare, enigmistica, profetica ed entusiastica in cui il dio dimorava. Del resto, cosa ce ne facciamo delle cose, dal momento che per quanto ci sforziamo, per quanto tempo possiamo dedicare alla loro collazione, per quanto possiamo cumulare i risultati, avremo sempre e comunque un accesso limitatissimo, anzi infinitesimo alle singolarità? La rinuncia alle cose è in verità rinuncia alla illusione che l'accesso a una quota infinitesima di ciò che esiste possa sostituire lo sguardo su tutto ciò che esiste – l'eco di questa impossibilità sopravvive fino al dibattito epistemologico sull'affidabilità dell'induzione, pe

poi spegnersi non rimpianto nell'accettazione definitiva del nostro destino sapienziale. Guardare sapienzialmente alle cose senza essere il dio, significa illudersi – la sapienzialità inconsistente della *doxa*. Parmenide è davvero il primo a rendersi conto che ogni forma sapienziale possibile ai mortali comporta necessariamente il rinunciare alle cose. Fino a Parmenide ci si era ancora illusi di avere ancora a che fare con le cose. Dopo Parmenide, nessuna illusione più è possibile. A Parmenide è concesso (dalla dea) di saltare all'*einai*, che è *monon* e *olon* insieme, a prezzo di relegare senza appello le cose nella (sapienzialmente) spettrale esistenza della *doxa*, dove ciò che si dice è irrimediabilmente irrilevante ai fini sapienziali, dal momento che può solo specchiare malinconicamente l'inconsistenza sapienziale degli spettri che vi si aggirano. Spettri evocati dallo smarrimento dei mortali dopo l'abbandono della sapienzialità del dio. Spettri che sono ombre, forme sfuggenti. Chiedersi se quelle ombre *sono* o *non sono*, è irrilevante. Ciò che è, ciò che può essere, ciò che deve essere – la Totalità, insomma – è tutto già e solo nell'*einai* e lo ha già detto tutto Parmenide. Oltre c'è solo la *chiacchiera* – termine heideggeriano quant'altri mai adeguato a rendere in linguaggio corrente ciò che la *doxa* doveva essere in epoca parmenidea.

Dal dominio (sapienzialmente) spettrale della *chiacchiera* nel quale noi mortali siamo immersi, solo le divine giumente ⁽⁶⁷⁾ evocate dal poema possono farci emergere fino a ciò che veramente, unicamente ed *esaustivamente* è – l'*einai* quindi, che sarà così anche l'*olon*, del quale tutto ciò che può essere detto avrà titolo a esistere ⁽⁶⁸⁾.

29. Platone non tradisce mai Parmenide. Solo che per ragioni probabilmente non strettamente sapienziali – come la politica – non può rinunciare a quel dominio d'ombre che è il mondo della chiacchiera, della *doxa*. Per questo non può rinunciare *simpliciter* alle cose, anche se di questo mondo non si può dire, cioè dire sapienzialmente – se ne può solo chiacchierare. La domanda è: si può dire in forma sapienziale, ciò di cui i mortali riescono solo a chiacchierare? Posta altrimenti, la questione potrebbe suonare: esiste una qualche possibilità per far rientrate in qualche forma, in qualche misura le cose nell'*olon*, nella Totalità?

La risposta di Platone segnerà tutto il futuro sapienziale dell'Occidente. Platone non riporta le cose *al di qua* dell'orizzonte – e in ciò è parmenideo. Però, dopo essere partito dal perimetro di Parmenide, si spinge decisamente fino all'ultimo orizzonte, l'ultimo limite prima di entrare nel dominio delle cose, da sempre appannaggio del dio e della sua forma sapienziale – a questo punto viene quasi ovvio vedere la superficie della sfera sapienziale come una espansione dello *sphairos* parmenideo il quale, rimanendone il centro, per una sorta di moto contrario, si concentra nel nucleo ontologicamente densissimo e compattissimo dell'*einai*. Sulla superficie della sfera sapienziale Platone pone come pietre di confine e sentinelle, gli *immediati vicari delle cose* – gli *universali primari*, veri e propri *pastori delle cose*, quelli che le raccolgono direttamente e le custodiscono. La superficie della ferra sapienziale impedisce al *dire sapienziale dei mortali* (il loro dire la Totalità), di procedere oltre il limite – la superficie sferica – che lo separa dalle cose e quindi

di dissolversi nell'arcaica sapienzialità del divino catalogo. Al tempo stesso, il limite trattiene le cose entro il dominio del dio e impedisce che l'una o l'altra possa valicare la superficie della sfera sapienziale ed entrarvi assumendo così connotazione sapienziale – come lo furono le *cose di secondo grado* identificate con le *archai* nel primo albeggiare della sapienzialità dei mortali.

Platone, partendo dal centro, dove ha trovato Parmenide, sarà il primo a intraprendere la fatica di congiungere con strutture minimamente stabili i due estremi – la superficie e il centro della sfera ⁽⁶⁹⁾. Nonostante ciò accada perché il centro, l'*einai*, è inevitabilmente rivolto verso ciò di cui è centro – le cose – e nonostante la domanda sapienziale che interroga i mortali salga proprio dalle cose, dalle vastità dell'esterno della sfera sapienziale, la metafisica, il dire i *meta ta physika*, non sarà mai propriamente un *parlare delle cose* ma un *parlare degli universali che parlano di altri universali*, lungo una scala *discendente* dal centro alla periferia della sfera, fino agli ultimi, quelli appostati a formare l'orizzonte ultimo della sfera sapienziale, vicari delle cose che al tempo stesso *le tengono fuori*. Solo così, muovendosi dal centro verso la superficie della sfera, la *ratio totalitatis* si può trasmettere – ancorché plotinianamente attenuantesi ⁽⁷⁰⁾. Ogni discorso che riverbera in qualche modo il *praedicabile de omnibus* attraverso il proprio *praedicare de pluribus*, è discorso sulla Totalità. Ed è discorso sulla Totalità perché è, al principio, discorso sull'*einai*. Questa, cioè la possibilità e capacità di dire Totalità, fu da Parmenide in poi la cifra della sapienzialità dei mortali. Per Parmenide la rinuncia cose si

era resa indispensabile e indifferibile per attingere l'*einai* – cioè il *praedicabile de omnibus* e la sua scuola sarà instancabile nel perpetuare la rinuncia. Che abbia tentato, come sembra, di riaccostare le cose nella seconda parte del suo poema, significa solo sancire definitivamente che il discorso sull'essere, cioè sulla Totalità, è radicalmente diverso da quello relativo alle cose nella loro singolarità. E, alla fine, che anche i (filo)sofi sono *dikranoï, diploi ta noemata*, dallo sguardo doppio, uno rivolto al centro e l'altro alla periferia della sfera sapienziale.

30. Platone non ha la terrificante ferocia della determinazione di Parmenide – forse un residuo della sapienzialità arcaica impossibile da sopprimere gli impedisce di diventare uno degli eleati – e in qualche misura raccoglie il lamento delle cose che gli giunge dall'esterno della sfera sapienziale.

Parmenide aveva dichiarato l'irrelevanza delle cose come condizione prima del possesso della Totalità e nessuno potrà mai più ripristinarne la rilevanza se vuol mantenere il possesso della Totalità nel contesto sapienziale inaugurato da Talete. Le cose sono ormai diventate irrevocabilmente spettri ⁽⁷¹⁾ negli universali primari che le hanno sostituite sapienzialmente e per continuare ad essere *totale* la sapienzialità dei mortali dovrà tenerle sempre fuori dai propri confini. Il senso dell'immane impresa platonica – cioè della metafisica, costruita attorno all'ontologia iniziale di Parmenide – è in fondo quello della *redenzione dal non essere* che è redenzione proprio perché il *non essere* dal punto di vista sapienziale rimane sempre *là fuori*, oltre la superficie della sfera sapienziale. Così il suo *aldilà dei*

cieli è lo spazio della sfera sapienziale che separa il centro dalla superficie interna, in fondo un *aldiqua dell'einaí*. Noi mortali, condannati a esistere come cose fra le cose, dal quel *là fuori* possiamo figurarne il confine – la superficie esterna della sfera – lungo la quale si dispone la rete infinita degli immediati vicari sapienziali delle cose, gli universali primari. Oltre quel confine, una volta entrati nella sfera, si apre l'*aldilà dei cieli*, l'immane, sublime, minuziosa architettura metafisica che congiunge l'orizzonte – la superficie della sfera – al centro, là dove, solo nella sua inesorabile perfezione, abita l'*einaí*. Dove ci attende Parmenide.

L'*aldilà dei cieli*, fra l'orizzonte e il centro, è il luogo naturale della sapienzialità dei mortali perché non è più un *sapere la cosa singola*, che non esiste più in quell'orizzonte, ma possibilità di abbracciare la Totalità, proprio perché la singolarità vi si è dissolta. Tutto ciò che vi risiede – attraverso livelli discendenti (o ascendenti) successivi o, se si preferisce, per stratificazioni sempre più (o sempre meno) periferiche – in misura variabile, *habet rationem totalitatis* e riflette, digradando o attenuandosi fino all'orizzonte, la totalità esclusiva e perentoria dell'*einaí* che dimora entro il perimetro di Parmenide. Parmenide è profeta grandiosamente apocalittico: perché vi sia sapienzialità alternativa a quella del dio, i vecchi cieli e la vecchia terra – cioè la dimensione delle cose viste come singolarità frammentarie e frammentate fino al limite estremo della dissolvenza ⁽⁷²⁾ – devono far posto ai nuovi cieli e alla nuova terra che prenderanno forma nello spazio vuoto fra il centro e la superficie interna della sfera ottenuta per dilatazione del suo sfero.

Da Platone in avanti, le cose rimarranno sempre e comunque oltre l'orizzonte sapienziale per poterle dire *ratione totalitatis* attraverso i loro vicari – gli universali primari – e tutto ciò che da questi la parola computante potrà derivare. Se ne potrà dire quindi per quel tanto che nelle cose è universalizzabile. In questa forma le cose rientrano nella sapienzialità dei mortali: per quel tanto che se ne può dire *in universali*. Come a dire, per quel tanto che possono essere agganciate a una *ragione di totalità* ⁽⁷³⁾.

31. Nulla sarà più come ai tempi della sapienzialità del dio – e in verità Platone non sembra averne gran nostalgia. Quello che ha fatto Parmenide è irreversibile e le cose, all'indomani di quella apocalissi sapienziale, ormai non sono più. Il mito (o parabola) della caverna ne è la testimonianza più grandiosamente tragica. Il minuzioso racconto di Platone è incentrato sulle ombre ⁽⁷⁴⁾, cioè le ombre degli *eide*, i quali sono veramente visibili solo uscendo dalla caverna e alla luce del sole. Ma se le ombre sono ombra di ciò di cui sono ombra, saranno in qualche misura epifanie di ciò di cui sono ombra, ne saranno comunque imitazioni, per quanto ontologicamente diminuite. Ciò significa che le ombre rimangono comunque proiezione, immagine, specchio, per quanto sommario e approssimativo, degli originali – gli *eide*. E quindi, identificarle semplicisticamente con l'opinabile – *doxai* in aperta opposizione con l'*episteme* sapienziale – rende un pessimo servizio agli originali. Nella parabola platonica si afferma a chiarissime lettere che *l'opinione è a immagine e somiglianza della verità*. E dunque, alla fine, è *anch'essa verità*.

Questa è la prima annotazione. La seconda è che nella sua parabola è che *le cose non sono*. Tutto si gioca fra l'*agathon*, gli *eide* che ne sono la prima emanazione (per dirla neoplatonicamente) e le ombre degli *eide*. Ciò che il modello interpretativo corrente decifra come opinione non è agganciato in nessun modo alle cose ma agli *eide*. Quindi le *doxai* – e di conseguenza il modello platonico – sono una *diminutio* degli *eide* e non un che di indotto da una supposta immersione nelle cose. Il modello platonico ha una struttura totalmente autonoma e indipendente dalle cose perché in quel modello – parmenideo a oltranza – le cose non esistono. Le cose non sono *fuori dalla caverna*, ma sono *fuori dal modello*. E non esistendo, per Platone le cose sono il *non essere* di Parmenide.

Una parabola vale per quello per cui è costruita ed è sempre fuorviante sovraccaricarla. Le due notazioni sono semplici e ovvie prese d'atto che tuttavia si prestano a qualche accostamento suggestivo con ciò che fin qui si è tentato di tratteggiare.

Lo schema tripartito di Platone – *agathon*, *eide*, *skiai* – può essere facilmente accostato a ciò che abbiamo delineato come centro, spazio interno e superficie della sfera sapienziale. La differenza radicale è che la parete della caverna di Platone chiude irrevocabilmente alla possibilità di rapporto con le cose nella loro irrimediabile singolarità, mentre la superficie della sfera fin qui tratteggiata è il luogo di incontro fra le cose – che comunque rimangono irrevocabilmente *là fuori* – e ciò che sapienzialmente se ne può dire – gli universali primari, in prima battuta. Qui, nel modello della sfera sapienziale, le ombre sulla parete non sono le *ombre degli eide* ma le *ombre delle cose* che in esse si

raccolgono. Gli *eide* sono *ombre di ombre* e l'*einai-agathon* l'ombra che non può gettare altra ombra, l'ombra che tutto raccoglie e ricapitola.

Prospettiva discendente, quella platonica, perché muove dal centro su cui Parmenide è approdato saltando, prospettiva ascendente quella finora tratteggiata perché mossa dalla sapienzialità arcaica che teneva a pascolo le cose nella loro irrevocabile singolarità. Nel *Timeo* Platone compirà con inflessibile coerenza l'ultimo passo che manca alla sua prospettiva discendente: le cose come ultimo risultato della perdita di consistenza ontologica degli *eide*. Per Platone le cose non si raccolgono nei rispettivi *eide*, ma sono gli *eide* a dispiegare tutte le loro possibilità nelle singole cose. È così che abbiamo cominciato a considerare cose le *ombre* provando a superare la colpa tremenda e immane del sacrificio compiuto da Parmenide per ottenere in cambio la Totalità.

32. Con Parmenide e l'esclusione definitiva delle cose dall'orizzonte sapienziale, l'inizio non sono più le cose ma ciò che noi ne possiamo dire sapienzialmente – non più Ippia, Fedone, Menone o Timeo, ma semplicemente l'uomo. Di Ippia, Fedone, Menone e Timeo si possono solo raccontare le rispettive storie, storie che getteranno luce più o meno piena su ciò che ciascuno di loro è. Di loro, di loro in quanto singolarità irripetibili, non si può dire alcunché di sapienzialmente rilevante. Sapienzialmente rilevante è l'uomo, del quale però nessuna sapienzialità potrà mai raccontare la storia perché la storia è di pertinenza delle singolarità. Resta che molto, moltissimo, forse quasi tutto, va perso di Fedone (o Ippia o Menone o Timeo) quando

da Fedone (o Ippia o Menone o Timeo) si passa a *uomo*. In questo senso uomo è *ombra* – per quanto a immagine e somiglianza – di Fedone (o Ippia o Menone o Timeo). Quindi se è ombra il sapienzialmente rilevante dei molti (o infiniti) che si raccoglie nell'universale primario, la sapienzialità dei mortali è inevitabilmente un *mondo di ombre* e il nostro punto di partenza sapienziale sono le ombre. Ombre dalle quali si possono trarre altre ombre e altre costruirne computandole opportunamente.

Ma se le cose sapienzialmente non sono più, noi non per questo cessiamo di essere cose e le cose non cessano di essere il nostro contesto: noi non possiamo fare a meno delle cose. È accaduto così che, spontaneamente quasi, la prospettiva sapienziale ci ha orientato a *considerare cose le ombre* e a *relazionarci con le ombre come se fossero cose* ⁽⁷⁵⁾. Le cose, dure e provvisorie nel loro darsi irrimediabilmente cangiante e dunque inafferrabili, domabili solo dalla presa del dio, sono per ciò stesso diventate sapienzialmente irrilevanti perché noi, dopo Parmenide, siamo entrati *dentro* la sfera di cui l'*einai* è il centro e possiamo vedere la sua superficie solo dall'interno. Le cose occupano l'*esterno* della sfera e così l'*interno* della sfera è la nostra caverna le cui pareti sono fatte dalle ombre delle cose, cioè dagli universali primari che le ricapitolano direttamente e con cui noi le abbiamo sostituite. La sapienzialità dei mortali è sapienzialità di ombre. Platone non sottoscriverebbe, perché nella sua prospettiva discendente la ricchezza ontologica sta al centro e si perde via via che si procede verso la superficie della sfera sapienziale. È il cuore e il problema di tutti i platonismi: è ciò che si dice delle cose a rendere

possibili le cose, dal momento che *en arché en o logos*. È la conseguenza più ovvia dell'esclusione delle cose dal nostro orizzonte sapienziale. Aristotele, facendo degli universali primari una *fioritura spontanea* delle cose quando noi le accostiamo, cerca di far passare senza il minimo scrupolo la nostra necessità di computare come un darsi, un prestarsi esplicito e originario delle cose, arrivando a suggerire che le cose siano spontaneamente, naturalmente, necessariamente predisposte al nostro computarle.

Quale che sia la relazione fra gli universali e le cose di cui sono universali, rimane innegabile che la sapienzialità dei mortali ha a che fare esclusivamente con questi e non con quelle. Ma se allontanarsi dalle cose è per noi sapienzialmente una necessità, ciò tuttavia non cancella la nostra appartenenza, il nostro originario essere cose fra le cose e l'altrettanto originaria necessità di avere a che fare con le cose.

Come uscire dal vicolo cieco?

Con la più ovvia e radicale delle decisioni e come già accennato: *far diventare cose le ombre*, considerare come cose tutto ciò che dimora nello spazio della sfera sapienziale, a partire dagli universali primari – uomo, animale, vivente, ente, come pure atto, potenza, forma, causa: queste sono le cose che dimorano nello spazio della sfera sapienziale centrata sull'*einai*. È così che Platone scioglie il nodo una volta per tutte, consentendo alla sapienzialità dei mortali di assumere consistenza definitiva. E lo scioglie senza tradire Parmenide perché nulla di ciò che poteva e doveva essere detto riguardo all'*einai* viene negato.

È significativo notare che, mentre per Aristotele e per tutti coloro che verranno dopo, la soluzione è definiti-

va – sapienzialità senza cose, che nella loro singolarità sono consegnate ad altre forme di discorso, quella forma narrativa sopra ogni altra, e senza più il dio che ne era l'unico vero pastore – Platone rimane ancora in mezzo al guado.

33. Platone ha mosso i suoi primi passi sapienziali in un contesto in cui le cose, la loro presenza, era ancora sapienzialmente determinante – delle cose si cercava ancora, in varia forma, l'*arché*, la cosa di secondo grado. Nessuno ancora aveva osato immaginare di voltare le spalle alle cose dopo aver voltato le spalle alla sapienzialità del dio.

Il disegno di Platone è chiaro: da un lato, ridurre (o elevare) lo sfero parmenideo a centro così da non ridurre il discorso sapienziale alla ripetizione incessante dell'Unica Proposizione possibile, e, dall'altro, dilatarlo a sferico orizzonte sapienziale per tenere fuori le cose, così da seguire Parmenide sulla via della Totalità. Se il centro – l'*einai* – è solidissimo e compattissimo, occupare lo spazio vuoto della sfera richiede tempo e capacità costruttive. Platone, l'iniziatore, all'inizio, costruisce con i materiali che ha a disposizione. È così che in punti nodali – cosa sia il percorso sapienziale, l'immortalità e la struttura dell'anima, le origini dell'uomo, il paradigma perfetto della politica eccetera – rispetto ai quali non esistono precedenti sapienziali consolidati, la dialettica, la *parola computante*, sarebbe costretta al silenzio se Platone non *raccontasse*. Se la parola computante lo soccorre quando deve dire dei rapporti fra gli *eide* e le cose – *methexis*, *mimesis*, *parousia*, *eikasia*, eccetera – è la *parola narrante*, spesso anche poetica, che interviene quando la

parola computante non ha (ancora) nulla da computare. Il racconto è sempre il passaggio preliminare cruciale per mettere a punto ciò che poi dovrà essere calcolato. Come la parola narrante diventi parola computante – per codificazione, per irrigidimento, per sovraccarico, per vicinanza – non è qui necessario indagare. Decisivo è invece rilevare che è solo il passaggio alla dimensione della parola computante che riconfigura le ombre delle cose come le nuove cose sapienziali ⁽⁷⁶⁾: *logistikon*, *thymoeides* ed *epithymetikon* sono ancora cose nel racconto dell'auriga e forse anche nella prospettiva complessiva di Platone. Con minime varianti verranno riclassificate nella teoria aristotelica della psiche – *thymoeides* ed *epithymetikon* confluiranno nell'*aisthetikon* mentre il *logistikon* verrà riformulato come *dianoetikon* – la quale però non è più ormai racconto, ma saldamente trattato risultante da un calcolo.

Così prende avvio e forma la metafisica: dove ci sono precedenti, Platone mette in circolazione le acquisizioni dei suoi predecessori canonizzandole in *eide*; dove ci sono le condizioni, riconfigura lui stesso le cose nelle loro ombre per poterle manipolare nel calcolo; dove non c'è nulla, è il primo a raccontare e ad altri spetterà effettuare la riconfigurazione. Così prende forma l'architettura che occuperà il volume della sfera sapienziale. Dopo Platone non sarà più necessario raccontare. Il nuovo arriverà dalla manipolazione, dalla computazione e a sua volta, riprocessato insieme al vecchio, darà luogo ad altro nuovo.

Questo è ciò che Platone fa delle cose da parmenideo mai pentito ⁽⁷⁷⁾. E col tempo, col complessificarsi delle architetture metafisiche, anche la labile presenza

delle cose in ambito sapienziale per tramite dei loro universali primari verrà progressivamente marginalizzata a favore della *produzione di cose sapienziali per computazione*.

È così che la *Totalità Esclusiva* dell'*einai*, compressa a centro incontrovertibile della sfera sapienziale, dà luogo alla *Totalità Inclusiva* dell'*olon*, la totalità senza le cose, l'unica totalità possibile alla forma sapienziale dei mortali.

34. Non sappiamo cosa raccontasse Parmenide a proposito del *non essere* che *non è e che non può essere* – quello che fino a qui, seguendo Platone, abbiamo chiamato *le cose*. Il *non essere*, per quanto non sia, è imprescindibile perfino per Parmenide. La sfida di Parmenide è stata immaginare una sapienzialità dei mortali che ne facesse a meno facendo a meno delle cose – noi inclusi, in quanto cose fra le cose. Eppure, del *non essere* Parmenide parla. Ne parla a lungo – la dea gliene parla a lungo. Dopo aver precipitato le cose oltre l'orizzonte sapienziale – per lui coincidente con il ristrettissimo perimetro dell'ontologia, ridotta poi da Platone a centro dell'orizzonte sapienziale immensamente più vasto di cui stava tracciando lo sferico confine – Parmenide le rievoca per parlarne ⁽⁷⁸⁾. Troppo poco ci è rimasto per poter anche solo congetturare. E nessuno di quelli che venne dopo di lui si prese la briga di difendere o confutare questa parte del poema – il Parmenide che ha sempre interessato è stato sempre e solo quello del frammento ottavo. Ma qualunque cosa abbia detto a proposito delle cose, è incontrovertibile che l'*einai* non ne ha alcun bisogno. Il dubbio è se Parmenide sia mai giunto alla conclu-

sione già accennata che, se le cose esistono anche se l'*einai* non ne ha alcun bisogno, allora *nemmeno le cose non hanno bisogno dell'einai*.

È per questo, in fondo, che Platone lavora alla costruzione della sfera sapienziale? Per evitare che l'*einai* di Parmenide diventi mero pleonasma sapienziale? Per evitare l'inevitabile conclusione che se le cose non sono superabili, allora non ci sarà altra sapienzialità se non quella del dio?

Il sentiero su cui Platone si muove è strettissimo, il filo di una lama. Si è visto come uscirà dal vicolo cieco: le cose sono ciò di cui gli *eide* sono *eidos*, sono *ciò di cui le ombre sono ombre*. Non è necessario allora indagare le cose, avventurarvisi e perdervisi e alla fine ricorrere all'aiuto del dio. Basta avere a che fare con le loro ombre, le ombre che ne custodiscono il rilevante. Del resto, un cavallo o un vaso sono perfettamente riconoscibili dalle ombre rispettive, anche senza colori e senza dettagli. La caverna della parabola platonica è diventata la sfera sapienziale di cui si è detto fin qui, all'interno della quale si parlerà sempre e solo delle ombre delle cose. Se l'ombra è il rilevante della cosa, allora è anche *il dicibile della cosa*.

Ma una volta in possesso di questo, che ce ne facciamo dell'originale? È inevitabile che la sfera sapienziale, soprattutto se vista come caverna degli *eide* ⁽⁷⁹⁾ abbia un che di claustrofobico e soffocante perché spazio finito (anche grande quanto si possa immaginare) che non ci è consentito di valicare sapienzialmente per ritrovarci (sapienzialmente) fra le cose. Forse si è trattato di un patto col diavolo sottoscritto inconsapevolmente all'inizio e se è così, allora tanto vale immaginarlo come inferno sfericamente concentrico in

cui l'*einai* fa da centro così come Lucifero fa da centro nell'inferno dantesco.

La suggestione – patto diabolico e claustrofobia infernale – non è da poco e con la Modernità matureranno le estreme conseguenze delle scelte compiute agli inizi e con le conseguenze anche la consapevolezza di ciò che davvero allora fu scelto. Se ne accennerà poi, ma con altrettanta consapevolezza che l'indagine merita ben altra attenzione. Prima sarà necessario allocare nel contesto fin qui delineato la figura veramente esemplare del confronto fra sapienzialità del dio e sapienzialità del calcolo – Socrate – e affrontare ancora una volta l'inevitabilità di Aristotele.

35. Aristotele non *parte* dall'*einai*, ma all'*einai* *arriva*. Lo Stagirita non può ignorare il salto di Parmenide e quindi dove quel salto lo ha portato, ma non si sente un toccato dal dio come Parmenide. La sua strategia è riuscire ad arrivare dove è arrivato Parmenide evitando il salto – costruire nel vuoto della sfera sapienziale partendo dalla sua superficie interna. Il salto è possibile solo per la chiamata di un dio e solo la superiorità di un'anima aristocratica (come Platone) lo permetterebbe senza rischi. Aristotele opta per la costruzione di un collegamento decisamente più *laico* e più *democratico*, ossia più alla portata, fra la superficie della sfera sapienziale e il centro. Così, mentre Platone, nel suo schema discendente, deve tenere lo sguardo rivolto verso la superficie della sfera, Aristotele nel suo percorso ascendente deve invece volgere le spalle alla superficie della sfera. E lo fa senza nessun rimpianto, nessuna nostalgia, nessuna necessità delle cose che stanno ormai fuori dall'orizzonte.

Aristotele disegna il percorso sapienziale così come Talete doveva averlo immaginato: volgere le spalle alle cose, alla loro singolarità ineffabile e indomabile appannaggio solo del dio, per arrivare alla presa sulla Totalità. Nella prospettiva di Talete, il salto di Parmenide era imprevedibile e inimmaginabile. Prezioso per aver indicato dove il percorso sapienziale avrebbe dovuto approdare, ma di nessun aiuto per arrivarci con mezzi propri – senza salto, senza l’aiuto esterno di una dea. Aristotele è consapevole che le cose sono le più ricche di determinazioni – *individuum ineffabile est* si dirà molto dopo di lui – ma sono per ciò stesso anche un aggregato di determinazioni *irrilevanti*. Per questo le si può lasciare senza nessun rimpianto al dominio della sapienzialità del dio, alla parola narrante, e dimenticarle una volta che il loro *rilevante* sia stato configurato nell’universale primario. Per Parmenide erano un insopportabile pleonasma, per Platone un pleonasma impossibile da ignorare. Lo Stagirita mette ordine. Definisce cioè il perimetro esatto della sapienzialità dei mortali e quel perimetro, accuratamente articolato e interconnesso, lui chiama *sophia*, sapienza. Anche se delle cose in quanto singole non si dà *sophia*, l’orizzonte sapienziale è una rete impenetrabile di universali primari che rimangono solidamente in rapporto con le cose. Aristotele fissa quel rapporto in ciò che chiama *aphairesis* – *abstractio* sarà per i medioevali e quasi una *ex-tractio*, un tirar fuori, azione innaturale e violenta a cui vengono sottoposti gli *individua*. E dettaglia con cura come ciò accada. L’*aphairesis* è ciò che costringe le cose a rimanere oltre l’orizzonte, come voleva Parmenide, come esige l’emancipazione dalla sapienzialità del dio, ciò che

separa le cose da ciò che se ne dice, costruendo lo sferico orizzonte che include ed esclude. Se non escludesse non sarebbe orizzonte. L'*aphairesis* che trova il suo originario cominciamento nelle cose ⁽⁸⁰⁾ è la condizione di possibilità della sapienzialità dei mortali come sapienzialità non di cose ma di ciò che delle cose si dice. L'orizzonte, lo si è visto, è la superficie della sfera al cui centro siede l'einai. Il punto di vista sapienziale è vedere la faccia interna della superficie sferica della rete di universali primari risultanti dal processo di *aphairesis*. Le cose sono fuori, toccano, si dispongono sulla faccia esterna di quella medesima superficie, ma rimangono inesorabilmente escluse dallo spazio interno che quell'orizzonte delimita.

La forzatura che fa Aristotele è proprio sul rapporto fra ciò che sta sulle due facce opposte della superficie: le cose, le singolarità individue, si congregano *spontaneamente* fra loro sulla faccia esterna proprio là dove, sulla faccia interna sta l'universale che farà loro da vicario sapienziale – come un magnete attrae e raccoglie la limatura di ferro su un foglio di carta standone sul lato opposto. Aristotele fa dell'universale un esito necessario e necessitato delle cose e se le cose danno luogo *spontaneamente* – e dunque *univocamente* – agli universali sotto cui poi si andranno a collocare, allora l'*aphairesis* sarà semplicemente il raccogliere in unità (unità sapienziale) quella sorta di *generazione spontanea* dell'universale ⁽⁸¹⁾ da parte delle cose. È innegabile che il dicibile della cosa faccia capo alla cosa e non al dicente e che porre un dicibile per ogni singola cosa significa andare sapienzialmente alla deriva in un mare infinito dove solo il dio può trovarsi a proprio agio. Ma se un medesimo, unico dicibile può

stare in luogo di molte cose anche a prezzo di dirle solo sotto un aspetto – il rilevante – allora una sapienzialità slegata dalla singolarità delle cose è possibile perché il dicibile farà capo non più alle cose ma al dicente. Ma le cose ci offrono davvero spontaneamente questa opportunità?

Quando Aristotele introduce il *nous poietikos* suppone una consonanza, una reciprocità radicale e preliminare fra noi e le cose – del resto noi siamo cose fra cose e il nostro destino, in quanto cose, è legato strutturalmente a tutte le altre cose. È in forza di questo legame strutturale – sapienzialmente tutto da declinare – che Aristotele non può non immaginare un passaggio spontaneo fra noi e le cose: le cose si danno a noi totalmente e senza riserve ma fa parte del nostro proprio essere cosa recepire in quel darsi totalmente ciò che mette in moto la nostra forma sapienziale – il *nous poietikos*, appunto. Quindi spontaneità da parte delle cose nel darsi, spontaneità da parte nostra nel ricevere. È la nostra *spontanea recettività della spontaneità delle cose* a definire grandezza e miseria degli universali: grandezza per la sua estensione in linea di principio a un numero infinito di singolarità, miseria perché sacrifica la singolarità individua delle cose alla loro dicibilità, alla loro effabilità.

Aristotele dunque proclama il primato delle cose – noi inclusi come cose fra le cose – vedendole (e vedendoci) come spontanee generatrici di universali proprio col riconoscere la nostra spontaneità nel loro svuotarle come tali (noi stessi inclusi) per poterle dire negli universali primari.

36. Così la *kenosis* spontanea delle cose in ciò che se ne dice consegna irrevocabilmente gli universali – cioè i vicari sapienziali delle cose e alla fine le cose stesse – al dicente, il quale, per ciò stesso e in ciò stesso cessa di essere cosa fra le cose. Le consegna in forma condizionata, dal momento che è la spontaneità del *nous poietikos* a selezionare il loro rilevante dal loro spontaneo offrirsi, indicando autonomamente e senza ambiguità ciò che di esse vale la pena sia detto e considerato sapienzialmente sulla base della relazione strutturale che ci lega alle cose in quanto anche noi cose fra le cose.

L'originaria sintonia fra le cose e noi in quanto cose fra le cose non reggerà alla sfida sapienziale. Il *nous poietikos* diventato poi *intellectus agens* per i maestri medioevali, si logorerà con il logorarsi del contesto di spontaneità nel rapporto sapienziale fra noi e le cose. La vicenda sapienziale dell'Occidente mostrerà che il dicente può disporre di ciò che dice e che gli universali primari si sono sempre trovati nella sua piena e assoluta disponibilità indipendentemente dalle cose, che la parola dipende totalmente da chi la dice e non da ciò che viene detto. La Modernità nasce dalla palude sapienziale in cui l'assunto della spontaneità degli universali aveva portato la metafisica. Il significato implicito nel divieto galileiano a *tentar l'essenza* sarà proprio che gli universali, a partire da quelli risultanti dall'*aphairesis*, sono manipolabili, totalmente manipolabili perché non ci sono le cose a fare da misura, non nei termini che immaginava Aristotele. Ma se ciò vale per gli *universali primari*, quelli disposti lungo la linea dell'orizzonte sferico che fa da superficie alla sfera sapienziale, varrà a ragione esponenzialmente

maggiore per gli *universalis secondi* ed *ennesimi*, man mano che ci si allontana da quell'orizzonte, cioè dalla superficie della sfera, in direzione del centro, e varrà a maggior ragione (esponenzialmente maggiore) per i risultati dell'attività calcolante del *logos*. Tutta la metafisica, tutta l'architettura interna della sfera sapienziale che occupa il vuoto fra la superficie e il centro, diventa gioco di manipolazione, calcolo. E agone incessante per sostituire architetture inadeguate con altre meno inadeguate.

L'esinanirsi della cosa nella parola che la dice non si consuma in un atto unico e definitivo: man mano che si procede verso il centro della sfera la cosa *si esinanisce sempre di più*, il legame originario con la cosa si attenua e aumenta proporzionalmente la sua disponibilità a essere calcolata, processata, manipolata dal *logos*. Ciò vale per gli universali che si universalizzano ulteriormente e a maggior ragione per ciò che risulta dalla loro manipolazione – quelle parole che, per il postulato parmenideo di equivalenza fra *noein* ed *einai*, diventano cose per via sapienziale, *cose sapienziali*. Platone, sulla scorta di Parmenide, condannava irrevocabilmente le cose al non essere, perché l'essere è ciò che non può non essere e occupa il centro della sfera sapienziale. Un non essere *iuxta modum*, perché le cose *aliquomodo* sono e sono perché e per quel tanto che gli *eide* le permeano. Ma sempre e comunque nell'ambito della premessa per cui il *ciò che non è essere* è ontologicamente pleonastico, cioè irrilevante per l'essere.

Aristotele muovendosi in senso contrario a Platone – dalla superficie della sfera verso il centro – vede la questione in termini diametralmente opposti. Se per

Platone le cose sono una sorta di *explicatio* degli *eide*, per Aristotele gli *eide* – che lui riconfigura in ciò che i maestri medioevali chiameranno *forma* – sono una sorta di *complicatio* delle cose. Si muove, come Platone, entro l’orizzonte sapienziale, quello degli universali e della loro manipolazione calcolante, e anche per lui se una sapienzialità dei mortali è possibile, lo sarà solo entro la sfera disegnata da Platone. Ma non dimentica il punto di partenza. Lo fissa chiaramente e distintamente nel definire l’*aphairesis* e satura la sua scrittura di richiami alle cose in quanto singolarità – tavoli, vasi, case, eccetera.

La posizione ancora interlocutoria e fragilissima di Platone riguardo alle cose diventa perentoria e definitiva in Aristotele. Le cose sono. Definitivamente. Ma non sono come è *l’essere che è e che non può non essere*. Le cose sono come *l’essere che è e che può non essere*. E ciò è possibile perché *to on pollachos legetai* – l’essere si dice *pollachos*, non univocamente. Il non essere, allora – paradossalmente, come aveva sancito Parmenide – davvero non è, perché ciò che Parmenide nella seconda parte del suo *Peri physeos* definisce come *non essere* è invece *diversamente essere*. Il non essere di Parmenide è sempre e solo un *diversamente essere* – Platone lo attesta chiaramente quando introduce fra i cinque generi lo *heteron*, il diverso accanto all’identico di matrice parmenidea. Dopo Aristotele in effetti il *me on* scompare non rimpianto. Le cose, pur non rientrando nell’orizzonte sapienziale, pur non avendo rilevanza sapienziale, sono. Solo, sono diversamente e, a dispetto dei programmi sapienziali, *continuano a essere*, a essere *là fuori*, oltre la superficie della sfera sapienziale, in prossimità

della quale si raccolgono attorno ai loro *eide* che dall'interno di quella superficie le attraggono irresistibilmente.

37. Riformulando la questione, è allora possibile affermare che se il *non essere* non è, il *nonessere* è. La grammatica, talvolta, ha un'efficacia insospettata. Se *non essere* è negazione, togliimento, assenza, *nonessere* è diversità, diversità radicale, opposizione – l'uno e l'altro contrari all'essere che è e che non può non essere (a questo punto anche: *e che non può essere nonessere*). È così che Platone può dire il *nonessere*. E dal momento che *nonessere* è il contrassegno della cosalità, allora le cose possono essere dette. Dette sapienzialmente. Platone, mettendo a punto le forme dei rapporti delle cose con gli *eide*, aveva posto la premessa – anche se il suo senso di colpa sapienziale verso il Tremendo è palpabilissimo in tutta la sua dialogo. Aristotele costruisce su questa premessa bandendo ogni possibile senso di colpa. Anzi.

Se l'ontologia del rigoroso e pietrificato perimetro di Parmenide si può risolvere solo nella mera ripetizione perché tutto ciò che poteva essere detto dell'essere è già stato detto da Parmenide, decisamente più interessante – e anzi pozzo senza fondo, come ci si accorgerà col tempo – è il *nonessere*, il più manipolabile dei manipolabili, il più calcolabile dei calcolabili. Il *nonessere* è distante dalla superficie della sfera sapienziale, cioè dalle cose, tanto quanto l'essere – e in effetti Parmenide ne parla esplicitamente nella sua ontologia. Ma se per l'essere distanza dalle cose significa immobile iperdeterminatezza, per il nonessere significa mobilissima capacità di acquisire determinazioni.

Sono allora le infinite possibilità computatorie del *nonessere* che consentono, strutturalmente, la dilatazione dello sfero parmenideo nella sfera sapienziale – può darsi che il nonessere sia lo stesso essere in quanto infinita capacità di accogliere determinazioni?

Col *nonessere* declinato in tutte le sue possibilità sapienziali, Aristotele costruisce la sua architettura compatta e minuziosa nello spazio della sfera al cui centro siede l'*einai* di Parmenide – anche se solo infinitamente ripetibile, l'ontologia parmenidea non è per nulla confutata e anche per lo Stagirita rimane con la sua integrità coerente e compatta nella sua acropoli sapienziale.

Aristotele, immensamente più di Platone che è ancora troppo tormentato dalla nostalgia dell'*einai* parmenideo, è il signore ⁽⁸²⁾ dello *spazio di mezzo*, lo spazio sferico da cui le cose sono state spinte fuori e da cui anche *l'essere che è e non può non essere* è escluso per preservarne la densa, compatta, stabile incontrovertibilità. In quello spazio di mezzo si dispongono in architetture algoritmicamente fissate gli universali primari, le ombre delle cose, ma soprattutto ombre delle ombre in gradazione crescente che, man mano, procedendo dalla superficie verso il centro, lasciano sempre più spazio alle ombre risultanti dall'opera diretta del *logos*, la parola calcolante.

L'antica via parmenidea dell'errore lungo la quale soggiornavano le ombre che illudono i mortali si è riconfigurata come spazio disponibile all'opera della parola calcolante. In quello spazio tutta la complessa architettura metafisica di Aristotele si costituisce come *articolata declinazione del nonessere*. Alla fine si può e si deve concludere allora che la sfera sapienzia-

le è per Aristotele la *totalità del nonessere*, il dispiegarsi della *Totalità come Nonessere*. Aristotele non ne è propriamente solo il signore. Ne è il signore perché ne è il primo vero architetto perché primo a esserne consapevole. Le *Categorie* ne sono la struttura portante. Non si tratta semplicemente di tassonomia metafisica. *Tutto* rientra – deve rientrare – in uno dei dieci *praedicamenta*. Non si dà un *fuori* dalla categorizzazione: per questo le categorie sono sempre *categorie della Totalità* ⁽⁸³⁾. Messe a punto le categorie – Aristotele non le *argomenta*, le *dichiara* – la Totalità sarà configurabile come *architettonica di categorie*. La Scolastica – il secondo, immenso Peripato – andrà addirittura oltre: se le categorie dicono ciò che ha luogo nella Totalità, i *trascendentali* dicono *la Totalità come tale*. Se i trascendentali sono il saldissimo *possesso globale* della Totalità, la categorizzazione ne è il *possesso puntuale* più saldo che si possa avere. Come tale, on può tollerare iati, perché il possesso non è mai davvero possesso se non è inscalfibile.

Se gli *universalia* hanno sostituito cose ⁽⁸⁴⁾ per permettere a queste di essere dette sapienzialmente e il poter dire sapienzialmente sta tutto nella loro agevole manipolabilità, allora si impone, quasi spontaneamente, l'assunto che *solo ciò che è manipolabile è rilevante* e la categorizzazione diventa sempre più funzionale alla manipolabilità, diventa *funzione diretta della manipolabilità*. Se non esiste *universale* che non sia manipolabile, allora tutti gli *universalia* possibili troveranno posto nella Totalità dopo e con opportuna manipolazione.

La sapienzialità dei mortali non è solo *possederne uno per possederli tutti* – il che sarebbe solo la riproposi-

zione dell'enumerazione secondo una discutibilissima variante ⁽⁸⁵⁾ – ma è prima di tutto *opportuno accasamento* di ciascuno degli *uni* sotto l'appropriato universale che li dice. Accasamento, beninteso di *tutti* i possibili *uni*. Nessuno escluso. Se uno degli *uni* non è accasabile sotto un dato universale, ciò significa che va accasato sotto un altro universale. Al limite costruendone uno *ad hoc*. La Totalità non può tollerare iati. Se ne avesse, non sarebbe Totalità. Una Totalità che in qualche luogo di se medesima avesse interruzioni, è inammissibile non perché sia impossibile – come nel dibattito postnewtoniano ⁽⁸⁶⁾ – un luogo ontologicamente *disabitato*, ma perché sarebbe denuncia e ammissione di impotenza a dominare e integrare quel *non-luogo*.

38. Aristotele è uno stratega lungimirante e la sua opera di addomesticazione, cioè *sapienzializzazione*, delle cose attraverso gli universali viene condotta in forma tale da escludere possibili revisionismi. La sapienzialità dei mortali, dopo di lui, si dovrà irrevocabilmente occupare di universali consegnando definitivamente alla letteratura la sapienzialità arcaica, quella degli *individua* e degli elenchi. Insieme al mito di cui era l'epifania oracolare. L'universale *sboccia* per così dire – cioè spontaneamente, per spontanea *aphairesis*, secondo Aristotele – sulla faccia interna della sfera sapienziale nel punto corrispondente della faccia esterna in cui si aggregano le cose di cui l'universale è universale. Ma quando l'universale si è costituito, non necessita più delle cose le cose diventano irrilevanti. Irrilevanti e ingombranti – in fondo memoria del limite strutturale dell'universale.

I tentativi fatti fino ad Aristotele erano di drammatica precarietà. Talete aveva segnato l'inizio ma, come ogni inizio, fu assemblato con quel che aveva sotto-mano. Così, il primo sussurrare della sapienzialità dei mortali è l'*arché*, ovvero, la *cosa universale*, la *cosa della Totalità*. Tutti i pre-platonici, con l'eccezione di Anassimandro, Pitagora e Parmenide ⁽⁸⁷⁾, avevano poi declinato nelle forme più ardite la *cosa universale* – dall'aria alle omeomerie agli atomi. Parmenide segna un secondo inizio. Brutale e determinato, aveva ignorato le cose per indicare l'*unum necessarium*. Ma la sapienzialità dell'*unum necessarium* è una ontologia *monologica*, densissima e compatta, declinata in un limitato numero di variazioni sul tema dell'*essere che è e non può non essere* stabilmente e perennemente uguale a se medesimo – perfetto ritratto dell'acme cui Aristotele giunge con il suo *proton kinoun akineton*, poi *id quo maius cogitari nequit*, poi *ipsum esse subsistens* e infine *ens perfectissimum universale et necessarium* mentre la fisica di Newton si dispone per ridurlo a pleonasma abbandonabile senza soverchi rimpianti.

Il capitolo più metafisico della visionarietà dialogica di Platone è quello dove racconta dei cinque generi. Il limite di queste forme primordiali delle categorie è la loro disarmante irrilevanza ai fini del disegno complessivo: quante altre volte, fuori dal *Sofista*, Platone ne fa uso? E del resto, i cinque generi non nascono come premessa di una metafisica *more aristotelico demonstrata* ma come passaggio obbligato e cruciale per disinnescare la trappola parmenidea che non permette alla sapienzialità di uscire dall'acropoli ove siede l'*einai* – l'ipotesi dei cinque generi ha, per dirla in

lingua aristotelica, una *causa* ma non un *fine*, dal momento che dopo essere stata messa a punto rimane lì, strumento inutilizzato perché in fondo non se ne sente più il bisogno una volta aperta la breccia nelle mura dell'ontologia parmenidea.

Aristotele ricostruisce la storia precedente della sapienzialità dei mortali come sequenza di fallimenti sottoponendone a esame minuzioso la dinamica. Il risultato del suo esame è che, in qualche forma o in qualche misura, gli esiti sapienziali fino a lui erano *etero-retti* – questo il senso ultimativo delle *archai*, delle *cose universali* ipotizzate dai primi cercatori che a suo avviso hanno fallito. Aristotele mira invece all'*auto-reggenza* della Totalità. Non ci può essere Totalità – e quindi sapienzialità – se la Totalità non è *autoreggente*, *per se subsistens et se sustinens*. E la Totalità non può che essere *autoreggente* perché non ci può essere un *aldilà della Totalità*, altrimenti non sarebbe Totalità. Non può esserci altro oltre. La Totalità è inderogabilmente *continuo*, continuità senza interruzioni o iati, occupante tutto l'occupabile, nel quale ogni dove è accessibile da ogni altro dove. Da Aristotele in avanti il tema sapienziale dominante sarà appunto *occupare l'occupabile*, raccontare *totalmente* la Totalità, costruire compiutamente un *Sistema*.

39. La *sistematicità* è un'ossessione tipicamente settecentesca. Ma tanto i francesi con i loro *systemes* quanto i tedeschi della *Romantik* con i loro abbozzi di sistema (incompiuti perché generalmente impossibili, a parte il caso unico dell'Enciclopedia hegeliana), sono loro malgrado gli eredi di una incessante tradizione totalizzatrice che rimonta alla Scolastica attraversando

l'Età di Mezzo con le scuole cattedrali e l'ambiguo Scoto Eriugena e poi indietro fino all'onnipresente Agostino, a Plotino e alla piega medio e neoplatonica del postaristotelismo, fino alla Stoa.

Ma probabilmente non si sbaglia retrodatando l'ansia sistematizzatrice come necessità imprescindibile di ogni discorso sulla Totalità, alle *summae* della Scolastica. La Patristica aveva considerato fallimentare ogni forma sapienziale ereditata dalla classicità. Non per questa o quella tesi più o meno conflittuale con la sua teologia su premesse rivelate, ma perché l'unica sapienzialità possibile poteva essere solo il *punto di vista di Dio*, dal momento che solo Dio può abbracciare la Totalità e il Suo punto di vista quindi è necessariamente il *punto di vista sulla e della Totalità*. Che per Origene, i Cappadoci e Agostino questa premessa non fosse conquista sapienziale dei mortali ma rivelazione diretta da parte dell'Interessato, era irrilevante. Ciò non impedì tuttavia alla premessa di impregnare la sapienzialità dell'Occidente fino a diventarne strutturale, così che il punto di vista della Totalità rimase il punto di vista di Dio anche quando l'origine rivelata divenne irrilevante e anche quando Dio stesso divenne irrilevante.

La scolastica più matura – Tommaso d'Aquino – fece della sistematicità lo specchio sapienziale dell'*ordo rerum*, il quale ovviamente è sempre l'*ordo omnium rerum*, l'*Ordo Totalitatis*. E quando con la Modernità le *summae* divennero semplicemente manuali a uso interno del clero, l'*Ordo Totalitatis* continuò a essere preoccupazione centralissima per quelli che rimpiazzarono i maestri degli ordini mendicanti.

Nonostante la continuità, le *summae* non sono i *systèmes de la nature* settecenteschi. Anche i più vasti fra gli scolastici hanno piena consapevolezza che le loro *summae* saranno sempre *summulae*. Non per via delle dimensioni dell'immenso questionario – la sola *Summa Theologica* dell'Aquinate è più del *corpus* aristotelico – ma per la consapevolezza che l'indagine sapienziale ha luogo entro un *sistema* già messo a punto – le *auctoritates* – e qualunque *summa* potrà solo essere variazione sul tema, integrazione, ampliamento, o anche solo riepilogo o esegesi o regesto di tutto o di parte di quel *sistema*. Nelle *summae* è totalmente assente l'ansia settecentesca dell'*esaustività* che, da un lato, impone in via prioritaria l'indagine sulle premesse – la verifica dell'auto-reggenza della Totalità – e dall'altro prevede l'esame delle conseguenze fino agli esiti ultimi per ogni ramo in cui la Totalità si dispiega ⁽⁸⁸⁾.

Aristotele aveva incardinato l'auto-reggenza sul principio di non contraddizione e tanto gli bastava. La Totalità non può frantumarsi perché il principio di non contraddizione ammette alla Totalità tutti e soli i non contraddittori fra loro e la fatica sapienziale è proprio quella di impedire ai contraddittori l'accesso alla Totalità – o di espungerli se del caso. Dalla compatibilità di tutti i non contraddittori con tutti i non contraddittori, dipende l'auto-reggenza della Totalità. Hegel si trova esattamente su questa linea. La sua dinamica della contraddittorietà significa che c'è sempre una ragione qualsiasi per un momento qualsiasi di una vicenda speculativa qualsiasi. Quel *qualsiasi* dà indubbiamente la misura dell'imponenza della visionarietà hegeliana, ma *che ci sia sempre una ragione*, quale

che sia, è ciò che fa della *Fenomenologia* o della *Scienza della Logica* un *sistema* e non una mera vicenda narrativa ⁽⁸⁹⁾.

Nonostante l'inevitabile evoluzione, lo *spiritus systematicus* rimane sempre saldamente ancorato alle prescrizioni dell'architettura aristotelica. La presenza nella Totalità dei soli non contraddittori comporta che i non contraddittori, per non contraddirsi, *si allochino non contraddittoriamente* nella Totalità. In altri termini, i non contraddittori si devono combinare *univocamente* fra loro. Se così non fosse, sarebbe possibile più di una Totalità. Il che oltre a rappresentare la più radicale violazione del principio di non contraddizione, renderebbe fatua e risibile ognuna delle plurime Totalità possibili.

Fino a Cartesio si costruisce sulla premessa indiscutibile – e indiscutibile perché di assoluta solarità – che i non contraddittori si allocano *spontaneamente* nella Totalità. Sono lì, *al loro posto*, che è l'unico possibile a ciascuno, nel quale nessun non contraddittorio può contraddire un altro non contraddittorio. E poiché sono lì spontaneamente, sono lì da sempre e per sempre. Dunque si dà già, da sempre e per sempre, un *disegno autonomo e spontaneo proprio della Totalità* che la fatica sapienziale deve solo (si fa per dire) *dis-velare* e indicare.

40. Il passaggio dalla *summa* al *système* si colloca proprio a questo punto. Il dubbio cartesiano cancella la premessa che i non contraddittori tendano originariamente e spontaneamente ai propri *luoghi naturali sapienziali* nella Totalità. Quel luogo non è mai esistito e i non contraddittori *vanno allocati* invece in *luo-*

ghi artificiali dove la non contraddittorietà di tutti con tutti possa essere definitivamente appurata e saldamente tutelata.

Per un aspetto è la fine del postulato di Parmenide, cioè *noein* è uno con *einai* per cui *si logizza solo ciò che esiste*, legittimazione radicale della sapienzialità dei mortali iniziata da Talete di Mileto ⁽⁹⁰⁾. Se disporre i non contraddittori è conseguenza di un disegno precedente (che ne indica artificialmente l'allocazione sapienziale), non c'è garanzia che le cose stiano come risulta dal disegno perché c'è sempre la possibilità (e quindi il rischio) che l'allocazione persegua una disposizione per autoreggersi e non per essere specchio di come stanno le cose. Allocare artificialmente i non contraddittori significa *prescrivere* alle cose il loro darsi. Nel contesto della spontaneità dell'universale primario (le cose si raccolgono spontaneamente nell'universale che le affaccia sull'interno della sfera sapienziale), le cose seppur mediatamente *misurano* ciò che si costruisce sapienzialmente per ricondurle alla Totalità – cioè fino al centro della sfera sapienziale. Se la spontaneità viene meno allora non sono più le cose a misurare le parole (ciò che se ne dice) ma saranno inevitabilmente le parole a misurare le cose. E le parole *prescriveranno* alle cose il loro darsi – questo il distillato ultimo dell'hegeliano *desto schlimmer für die Tatsachen*. E lo prescriveranno secondo un calcolo e alla fine secondo un *principio di economia sapienziale* risultante da un calcolo. E saranno quindi gli universali a definire imperativamente (e artificialmente) le cose ⁽⁹¹⁾ *secondo economia* (principio di efficienza). Cartesio è il primo maestro di quest'arte e Hegel ne sarà il più minuzioso apprendista.

Ma quasi hegelianamente – ed ecco l'altro aspetto – l'esito della tradizione sapienziale che segnerà l'inizio della Modernità sarà l'inveramento massimo del postulato di Parmenide che sembrava definitivamente compromesso: e cioè *einai* è uno con *noein*, cioè *esiste solo ciò che si logizza*. È semplicemente la lettura in senso contrario dell'equazione parmenidea. Dal momento che *le cose non si danno spontaneamente* alla considerazione sapienziale – del resto, perché mai dovrebbero farlo? ⁽⁹²⁾ – e lasciate a se stesse non si darebbero affatto alla nostra considerazione sapienziale, le si può *obbligarle a darsi*, si può *imporre* ad esse di uscire allo scoperto. Cioè prescrivere ad esse il loro doversi dare. Il passaggio da una lettura all'altra del postulato di Parmenide è la prima nota differenziante del *systeme*.

Ma ve n'è una seconda.

41. Il *systeme* non si limita a una *Totalità autoreggente*. Ambisce a una *Totalità semovente*. In premessa c'è la potenzialità smisurata e insospettata dell'artificio, anche se oscurata dall'imperdonabile colpa di non aver mai costruito una *metafisica dell'artificio*, un discorso sull'*artificium in quantum artificium*.

Una metafisica dell'artificialità mostrerebbe agevolmente che, da un lato, l'artificio è *il manipolabile per definizione* e, dall'altro, è per definizione assolutamente *inattaccabile dalle cose*. È per questo che può prescrivere alle cose il loro darsi: fino a un certo punto si adatta ma poi, trovato l'adattamento, costringe inesorabilmente: solo così la mela il cui picciolo è stato tagliato e che si avvicini alla superficie del prato dove è piantato il melo cui appartiene, può essere vi-

sta come un corpo mosso per attrazione da un altro corpo secondo un rapporto di proporzionalità inversa della loro distanza. La prescrizione a vedere corpi invece di mele, gravitazione invece di diminuzione di distanze, dopo quattro secoli, ha reso la gravità (così come la velocità, l'accelerazione, la massa eccetera) immensamente più *reale* (cioè più *cosa*) della mela, la quale è ridotta a essere mera esemplificazione di ciò che realmente succede (l'attrazione gravitazionale fra due masse secondo la legge dell'inverso del quadrato). Ora, ricordando che tutta la sapienzialità successiva ha dovuto fare i conti con l'intangibile lasciato di Parmenide circa la perfezione immobile e immutabile dell'*einai* e che quindi l'ossessione sapienziale primaria di chi è venuto dopo di lui è sempre stata il rendere ragione del divenire (cioè di sostenerne solidamente l'esistenza *in presenza* dell'essere), cioè del *mutamento* e del *movimento*, è inevitabile che la sfida sia sempre stata quella di costruire una *Totalità a prova di divenire*.

Parmenide aveva aperto la prospettiva della Totalità incardinandola e vincolandola alla immobilità, stabilità, immutabilità dell'*einai*, ma ammesso il *divenire in presenza dell'essere*, il problema diventava allora quello di preservare la Totalità *in presenza del divenire*. Parmenide è stato il primo ad essere davvero consapevole fino alle ultime possibili implicazioni dell'insidiosità del divenire nell'ambito della costruzione di una Totalità stabile. Forse per questo scelse di rimuoverlo dalla sua lezione sapienziale?

Da Platone in poi la *domesticazione del divenire* – che è al fondo domesticazione delle cose – è stata l'asse portante di ogni forma sapienziale, dipanantesi lungo

una direttrice di costante, in allontanamento inesorabile dal gelo abbacinante dei rigori dell'*einai* parmenideo ⁽⁹³⁾.

42. Il divenire in effetti logora costantemente la *Totalità in quanto architettura di universali* ⁽⁹⁴⁾. Dopo revisioni, riparazioni e aggiustamenti continui, all'alba della Modernità ci si interrogò se un'architettura con pretesa di stabilità avesse ancora una ragion d'essere. Gli universali della tradizione – universali *architettonici* perché con l'incarico di trasmettere ai successivi l'immobile perfezione del rotondo sfero parmenideo – si disseccano definitivamente per abuso e per estenuazione. L'architettura metafisica cede sfibrata dalla *distinctio* e le immani e complicatissime architetture costruite a partire dagli *universali primari* crollano inesorabilmente. Crolla anzi la prospettiva stessa di una architettura della metafisica, la possibilità di una *metafisica come architettura*. La linea dell'orizzonte, la superficie della sfera sapienziale centrata sull'*einai* un tempo presidiata dagli *universali primari*, collassa inesorabilmente e definitivamente e con la superficie collassa l'architettura che occupava lo spazio interno della sfera sapienziale. L'irrequietezza, la precarietà, l'inafferrabilità delle cose – del divenire – travolgono venti secoli di percorso sapienziale ⁽⁹⁵⁾. È l'alba – e la ragione, a dire il vero – della Modernità. Tramontata la sfera sapienziale a centratura ontologica per il disegno della Totalità, non tramonta la necessità sapienziale di ridisegnare la Totalità. Si vedrà come sono andate le cose. Basterà qui accennare che il crollo della metafisica come architettura capace di sostenere la *statica* della Totalità in quanto ragione della *dinamica*

della Totalità, riproporrà di nuovo le cose, singolarità individue, nella loro infinita variabilità e instabilità, non più sapienzialmente governabili disegnando attraverso gli universali primari la loro mobilità-mutevolezza – il loro divenire – in termini di immobilità-immutabilità. Il loro incessante muoversi e mutare le configura prima di tutto come radicale e inconciliabile confutazione di immobilità e immutabilità in quanto ragione ultima. La Grande Opera – a partire da Cartesio e Galileo – sarà una forma sapienziale capace di *sostenere la dinamica della Totalità con una dinamica della Totalità* dopo che la sfera sapienziale dell'*einai* parmenideo, immobile e stabile riferimento attorno a cui il divenire ruotava sotto la sferza di Ananke, è collassata e irrecuperabile.

In via preliminare, Galileo e Cartesio si sbarazzeranno subito del *mutamento* e vedranno solo il *movimento*. Questa fu la conseguenza epocale della scelta del numero e della figura come nuova chiave sapienziale, scelta motivata dall'impossibilità che numero e figura possano essere sfibrati ed estenuati dalla *distinctio* che aveva già consumato l'universale. Così la Grande Opera della Modernità sarà la *Totalità Semovente dei mobili* di contro all'arcaica, originaria *Totalità Immobile dei mobili*. La chiave, si vedrà, sarà la *meccanica*. Che in verità non fu affatto un *novum*, ma fu il disvelamento di ciò che la sapienzialità dei mortali era stata fin dal suo sorgere. La Totalità ha dovuto *riconoscersi come meccanismo* per conservare la presa sapienziale sulla radicale instabilità delle cose. Sostanza e accidenti, come anche atto e potenza, materia e forma, essenza ed esistenza, hanno dovuto così cedere il campo a tempo e spazio, come anche a massa e moto, a gra-

vità e accelerazione, corpuscoli e onde. Il che ha consentito *la riconfigurazione del mutamento come combinazione di movimenti*, del *divenire come combinazione di moti locali*, della *qualità come combinazione di quantità e di relazioni*. Così il *systeme* ha preso definitivamente il posto delle *summae*, diventando il manuale d'uso e manutenzione sapienziali della Totalità. Così Aristotele ha segnato la fine dell'inizio della metafisica e Galileo ha segnato l'inizio della fine della metafisica.

IPOLOGIA DI SOCRATE

Avete conosciuto certo Cherefonte.

(...) Or ecco che un giorno andò a Delfi; e osò fare all'oracolo questa domanda: (...) domandò se c'era nessuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno.

(...) Udita la risposta dell'oracolo, riflettei in questo modo: "Che cosa vuole mai dire il dio? Che cosa nasconde sotto l'enigma? Perché io, per me, non ho proprio coscienza di essere sapiente, né poco né molto. Che cosa vuol dunque dire il dio quando dice ch'io sono il più sapiente degli uomini?

Certo non mente egli, ché non può mentire".

Platone, *Apologia di Socrate*, 21 a-b

43. Socrate nasce sofista e muore sofista a dispetto di tutte le risibili agiografie che prima del tempo l'hanno elevato agli onori dell'altare. Decisivo è stato lo zelo glorificatorio di Platone, non sempre insospettabile e tanto interessato quanto quello farsesco di Aristofane. Prima di Socrate e fino a Socrate, la forma letteraria della sapienzialità era poemica ⁽⁹⁶⁾. Non si contaminava con l'oratoria, prosastica e sempre troppo centrata sulla politica, e tantomeno con il confronto dialogico, riservato a formatori di piazza e affabulatori per folle al soldo di cause sempre provvisorie. Ma è proprio da qui che muovono i *sophistes*. L'oratoria, se efficace, converte. Il dialogo se condotto in una certa forma, è sempre efficace. La denominazione di *sophistes* è senz'altro dovuta alla malevolente e risentita incapacità dei *sophoi* a tener testa a questi uomini nuovi che avevano come luogo naturale l'*agorà* e ha attraversato la storia e la tradizione fino a noi come il marchio d'infamia di colui che della sapienzialità fa mercimonio. L'interessata condanna della sofistica distoglie lo sguardo dal vero scarto che separa i due prati-

cantati sapienziali ⁽⁹⁷⁾, scarto che di sicuro non è la gratuità della prestazione. Mentre il *sophos* è sempre stato inesorabilmente attratto dalla fascinazione della Totalità, il *sophistes* ne è sempre stato solarmente immune. La Totalità, declinandosi come unico disegno che mette in relazione tutti i possibili non contraddittori, non può ovviamente darsi in forma dialogica e se la dialogia è l'anima della sofistica, la Totalità non può sorgere dall'agone quotidianamente combattuto nell'agorà. Tanto che del maestro indiscusso della dialogia sofistica, Platone, si sa di *agrapha dogmata* che dovevano essere il suo *lato sofico* – così come di Aristotele si sa di dialogie celate dalla tradizione per celarne forse il *lato sofistico*.

44. A proposito di Socrate, la domanda non è *in che misura sia stato sofista*. Ma *in che misura possa non esserlo stato*. Degli altri sofisti non è noto quanto ci è noto di Socrate e quindi la questione che forse si può porre a proposito di Socrate, non può essere posta a proposito di Protagora, Gorgia o Ippia. Forse Socrate fu un'eccezione o forse fu normalità con una imprevedibile e dilagante fortuna successiva.

La vicenda dell'azzardo di Cherefonte è nota anche se non è chiaro a che punto della storia sofistica di Socrate sia accaduta. Certo è che, a guardarlo con occhi meno impediti di quelli abituati alla prospettiva platonica, si tratta di un capolavoro di stoltezza – imbecillità, in lingua corrente. Prima di tutto, Cherefonte va a importunare un dio da cui sarebbe meglio *in ogni caso* stare alla larga – Apollo, *loxias*, dio dell'oracolo ambiguo, e *athastalos*, dio sfrenato e terribile. Secondo, solo un imbecille poteva provocarlo su una materia

così scivolosa come la sapienza senza nemmeno sospettare – Cherefonte è proprio un imbecille – che la sapienza, per un tempo non misurabile, è stata appannaggio esclusivo del dio che lui va a disturbare. Terzo, Cherefonte è talmente idiota da non sospettare nemmeno di aver compromesso Socrate davanti al dio, convinto com'è di avergli offerto il più autorevole dei riconoscimenti. Comunque lo si guardi, l'oracolo di Cherefonte spezza in due la *storia sofistica* di Socrate e ne comincia al tempo stesso *quella sofica*, che da quel momento affiancherà la sua storia sofistica fino al giorno della cicuta. Come tutti i sofisti, Socrate non aveva ceduto all'incantamento della forma sapienziale sorta a Mileto perché più attratto dall'agone dialogico che dalla inquietante pretesa totale delle *archai* o dalla quieta immobilità dello sfero parmenideo. Ma forse anche perché non aveva dimenticato che la sapienzialità in quanto tale è sempre stata appannaggio divino. Agli uomini sono concesse le dialogie nell'agorà, che agli occhi del dio sono la risibile forma adulta di un giocare infantile. È così che, paradossalmente, la sapienza sofistica diventa implicito atto di sottomissione al dio, dal momento che il dio disprezza l'agorà e non è minimamente interessato al confronto. Insidiosa combinazione fra devozione e guerra, fra sottomissione e spietatezza, la sofistica è ovviamente tutt'altro che rassegnato esercizio di devozione sapienziale anche se nasce da una rinuncia fondante, la rinuncia a una sapienzialità dell'*olon*, la rinuncia alla *hybris*, cioè di un disegno sapienziale della Totalità. L'orizzonte sapienziale del sofista è ormai diventato, in piena classicità, la *polis* ⁽⁹⁸⁾. La sapienzialità sofistica è strutturalmente *sapienzialità politica* e non è

casuale che Platone dia il meglio di sé proprio nella combinazione di dialogia e politica, a ulteriore illustrazione e dimostrazione di quanto lui alla fine dipenda da quella pretesa forma sapienziale contro cui combatte senza quartiere.

45. Ma se la sapienzialità sofistica non è una forma sapienziale che guarda alla Totalità, non può essere forma sapienziale. E Socrate, allora?

Socrate, nella versione che ne dà Platone, non è centrato sulla *polis*. Nella *Repubblica*, Socrate è scandalosamente ridotto a portatore delle teorie platoniche. Nel *Politico* è marginalissimo e nelle *Leggi* è totalmente assente. È come se Platone volesse tenerlo lontano da ciò in cui si sente davvero coinvolto. E così fa in modo che si occupi d'altro. Possibilmente fuori dalla cerchia della *polis*. E forse è davvero andata così e davvero Socrate a un certo punto ha dovuto guardare oltre le mura della *polis*. Incommensurabilmente oltre. Non cessa di essere sofista e anzi porta di peso tutto l'armamentario dialettico della sofistica all'interno dell'alveo sapienziale – lui direttamente o per interposto Platone, è alla fine irrilevante. Socrate è l'unico tra i sofisti che è stato costretto ad affrontare un dio, il più terribile degli dèi, quello che siede nell'oracolo delfico. L'improvvisa e inattesa chiamata in causa – l'amicizia dello stolto può portare alla rovina – lo ha costretto a danzare in onore del dio sul filo di una lama. E lui, drammaticamente consapevole della propria inadeguatezza, si è mosso da *sophistes* sulla via che doveva condurlo ad essere *sophos*. Forse da *sophos* vedeva l'*olon* come indefinita dilatazione della *polis*,

ma dell'*olon* fu costretto a occuparsi – diventando *sophos* – per non smentire l'oracolo del dio.

Non si contano i *sophoi* che, specie nella Modernità, hanno di propria iniziativa hanno sfidato il dio – per orgoglio, per stoltezza, per disperazione. Ma solo uno *fu chiamato a sfida da un dio*: Socrate, appunto, un sofista con passato da oplita e un futuro da reinventare a causa di quell'incontro con il dio. Se non è chiaro a quale punto del percorso sapienziale di Socrate sia giunta la provocazione del dio, è tuttavia inevitabile immaginare che il Socrate platonico abbia avuto cominciamento dall'oracolo del dio. Perché immaginare che nulla sia cambiato per Socrate dopo l'oracolo, sarebbe stoltezza ancora maggiore della incommensurabile stoltezza di Cherefonte. Per lunghi anni Socrate, da sofista a pieno titolo, sfugge al *loxias* rimanendo fuori dall'orizzonte di Apollo – la sofistica non si è mai messa in competizione con il dio e il dio non ha mai considerato una sfida l'agone della sofistica. È l'idiozia di Cherefonte che attira su Socrate lo sguardo obliquo e infido dell'*atasthalos*. Ed è dal momento in cui il dio gli ha messo addosso gli occhi, che Socrate chiude definitivamente con il suo passato di *sophistes* e rinasce *sophos*.

Ovviamente affronta il nuovo percorso nell'unica forma che gli è nota, quella dell'agone dialogico. Quando Socrate afferma di non sapere, non sta indossando alcuna maschera: lui non sa, senza ombre. E non è confessione di impotenza o di sottomessa rinuncia: in verità per il sofista è irrilevante *sapere*. Per il sofista sapere è *saper dimostrare* e soprattutto *saper confutare*. Questo forse lui vuole rendere manifesto al dio con inequivocabile chiarezza: che non cerca di fa-

re il verso al dio – *simia dei* – né tantomeno con il dio si sente in competizione – paradossale che questa confessione di fede finisca per accendere l'accusa di empietà che lo porterà alla condanna finale. Ma del resto, il *loxias* non ama essere messo di mezzo da un Cherefonte qualsiasi. E, date le premesse, Cherefonte era troppo stupido per pagare il conto. E Socrate, per un tempo imprecisato riuscirà a schivare il pagamento del debito contratto a nome suo da Cherefonte, alla fine, con somma sottigliezza, il dio si prende la sua vendetta attraverso quella *polis* a cui il *sophistes* aveva rinunciato per via della chiamata in causa.

46. Nel tacito limite che i *sophistai* hanno imposto alla propria forma sapienziale optando per le ristrettezze dell'orizzonte politico della *polis*, il risvolto teologico vero è la rinuncia a mettersi in competizione con il dio sfidandolo sul campo sapienziale, che per definizione è quello della Totalità – totalità delle cose individue per il dio, totalità attraverso forme vicarie e semplificate per i mortali.

Evitare ogni possibile sfida al dio è elementare norma di prudenza per ogni greco, allevato a prestare infinite attenzioni contro ogni forma, anche inconsapevole, di *hybris*. Elementare norma di prudenza, tuttavia, che parrebbe essere stata sistematicamente ignorata dai *sophoi* di ogni epoca, i quali ritennero di rendere maggior gloria al dio (o a Dio) col sedersi senza chiedere sul suo trono e scrutare dall'alto i cieli che narrano la sua gloria e l'opera delle sue mani. Per tutto ciò, quel che non avrebbe mai rappresentato un problema per nessuno dei *sophoi*, sedere sul trono del dio (o di Dio), fu per Socrate lo *skandalon* – l'inciampo, la te-

gola cascatagli sulla testa – che mutò radicalmente il corso già tracciato dei suoi giorni di sofista.

Coloro che considerano dialogo marginale l'*Apologia* platonica e facile propedeutica alla socraticità geneticamente figliata dal platonismo, difficilmente noteranno l'irritualità della reazione socratica e difficilmente si chiederanno perché mai Socrate avrebbe dovuto cercare prove all'oracolo della Pizia. Quando mai in Grecia si era sentito che un questuante era tornato da Delfi per mettere alla prova il pronunciamento del dio?

In verità, di irrituale non ci fu solo la reazione di Socrate, ma irrituale era stato già il pronunciamento del dio. Nell'occasione, anche sorprendentemente chiaro e inequivocabile. Il problema del questuante era sempre stato quello di *decifrare* l'oracolo, non di *metterlo alla prova*. Del resto, che senso ha rivolgersi a un dio e poi dubitare di ciò che il dio comunica? Socrate è il solo che coglie la stranezza. E quando il divino si manifesta in forme inconsuete, non è mai di buon auspicio. Specie se la manifestazione ha un indirizzo di destinazione chiaro e inequivocabile – Socrate medesimo nella fattispecie.

Sollecitato – e verosimilmente irritato – da Cherefonte il dio sembra sentenziare a favore di Socrate. Si farebbe imperdonabile torto anche a sensibilità di molto inferiori a quella di Socrate, immaginare che un oracolo così potesse essere accolto senza un minimo di esitazione. Figuriamoci per Socrate che, sofisticamente, è uso a porre interrogativi anche su questioni che sembrerebbero non doverne porre affatto.

47. La chiarezza inoppugnabile dell'oracolo parrebbe non lasciare spazio a interrogativi supplementari. E in verità non è su questo che si fissa l'esitazione di Socrate – chiara e coglibile altrettanto inoppugnabilmente nel racconto ridigerito di Platone. Proprio dalla cristallina trasparenza della sentenza apollinea muove l'interrogativo: ma dalla *decifrazione* viene a fissarsi sulla *implicazione*. Perché il *loxias*, l'obliquo, ha una sentenza così *stranamente* inequivocabile?

La chiarezza dell'oracolo non comporta necessariamente analoga limpidezza anche nella finalità che lo muove. È questo che inquieta Socrate. Il dio non va mai preso alla leggera. Chi è obliquo è obliquo e non diventa lineare e un dio a maggior ragione. Un dio non rinuncia mai a ciò che è, men che meno per un mortale. Così Socrate comincia a farsi domande. Cosa sta ruminando il dio per aver detto quello che ha detto? Le sentenze di Talete sono state scolpite sul frontone del tempio di Delfi ma ciò non ha impedito che il primo dei *philosophoi* si macchiasse dell'empietà più riprovevole: insidiare al dio l'unicità del possesso sapienziale rivendicando un possesso almeno *omologo*, cioè conquistato per altra via che quella del dio, stante che la via del dio è preclusa ai mortali.

Talete, l'unico dei Sette che sia ricordato da Aristotele nella sua storia della filosofia, è il devotissimo rinnegatore del dio, il piissimo ribelle che ha messo irreversibilmente fine alla forma sapienziale dell'oracolo per rivendicare il diritto dei mortali a una forma sapienziale propria. Apollo tuttavia, stranamente, non sembrò e non sembrerebbe essersela presa. Perché se solo gli dèi sono possessori della sapienza, una ragione ci sarà. E quale più gradita vendetta per gli dèi che

quella di assistere al rogo cui destina se stesso per inesorabile necessità, il mortale stolto e imprudente che maneggia il fuoco a loro sottratto? E forse per questa ragione Apollo non si è vendicato – o sembra non essersi vendicato – su coloro che hanno seguito Talete sulla via della ribellione alla sapienzialità arcaica? O forse, semplicemente, ha aspettato che il fuoco empicamente sottratto facesse ciò che doveva – punire chi lo aveva sottratto?

Se così fosse, nell'attesa, il dio avrebbe comunque guardato con risentimento ai *sophoi* – a tutti i *sophoi*, greci o barbari che fossero, milesii o sofisti che fossero. Figuriamoci quanto poteva essere mortalmente pericoloso chiamarlo in causa. Perché fu proprio questo che Cherefonte, nella sua monumentale stoltezza, fece ritenendo di rendere onore all'ignaro Socrate.

48. Ma come è possibile anche solo immaginare che Apollo possa incoronare di alloro qualcuno che, a torto o a ragione, si attribuisce il primato su ciò che al dio sembrerebbe essere stato in qualche misura sottratto?

Non è possibile in effetti ma per il dio l'occasione è imperdibile: pagare l'empietà di Talete secondo giustizia – cioè secondo una simmetria fra azione e reazione – con la stessa moneta usata dal milesio per acquisire una sapienzialità autonoma, indipendente dal dio. Così, come Talete, nel consacrare la sua sapienza al dio sul frontone del suo tempio a Delfi, inganna il dio rivendicando per i mortali la dignità di uno spazio sapienziale proprio, Apollo nell'incoronare Socrate come *sophos*, lo intrappola consegnandolo a un irrimediabile e irrequieto vuoto sapienziale che non potrà

mai essere colmato. Socrate, che non è Cherefonte, avverte da lontano l'insidia del dio. E la avverte perché l'oracolo dà l'unica risposta che, conoscendo anche minimamente il dio, avrebbe potuto e dovuto dare. Così, il dio costringe Socrate a camminare sulla strettissima cresta che separa due abissi opposti: se accetterà il giudizio dell'oracolo riconoscendosi il maggiore dei *sophoi* della Grecia, si macchierà di empietà come a suo tempo Talete per aver disputato al dio il possesso del dominio sapienziale. Ma se non si riconoscerà il maggiore dei *sophoi* della Grecia, disconoscerà empianamente l'oracolo esponendo il dio all'intollerabile accusa di essere menzognero.

Quale dei due peccati abbia conseguenze meno terribili, sarebbe stato davvero arduo decidere anche per uno come Socrate. Così, con sottigliezza autenticamente sofistica, dopo aver appurato che nessuno dei due corni della contraddizione gli sarà benevolo, Socrate decide per l'unica, labile possibilità: cioè *non decidere*. Non che sia facile – si tratta pur sempre di danzare sul filo di una lama sempre più affilata. Ma Socrate ci riesce. Non sappiamo esattamente per quanto, perché non si sa quando Cherefonte andò a Delfi per interrogare il dio. Ma ci riesce con l'*offrire in olocausto al dio la confutazione di ogni sapienza*, che lo qualificherà inevitabilmente come il più sapiente. Ma Socrate si qualificherà come il più sapiente, come il vincitore indiscutibile dell'agone dialogico, solo *nel puro orizzonte della sapienzialità sofistica e dunque senza tentare la Totalità*. La Totalità, per Socrate, rimane appannaggio esclusivo del dio e il vuoto della sua forma sapienziale sarà colmato da Platone, che vi riverserà tutta l'ispirata genialità e sontuosità

dei propri sogni, delle proprie illusioni, dei propri espedienti dialettici. Per offrire olocausti e scampare quindi all'ira di Apollo e non nel tentativo stolto di rivaleggiare in sapienza col dio o empio di considerarlo menzognero, Socrate combatterà la sua buona battaglia fino alla condanna a morte. E la combatterà come ogni atleta di valore – come oplita di valore – gareggiando con interlocutori di sempre maggior forza.

In fondo, Socrate è stato la voce della vendetta del dio, affinché a chiunque fosse chiaro che la *sapienza* non dimora e non può dimorare fra i mortali – tutt'al più una *sapienzialità*, cioè un atteggiamento che mima il saldo possesso che il dio ha delle cose nel solo guardarle. La testimonianza di colui che fra i mortali il dio ha eletto ad acme sapienziale è decisiva. Così accadrà che, paolinamente, la sapienza agli occhi degli uomini diventa stoltezza agli occhi del dio, dopo che la stoltezza degli uomini ha voluto mettere le mani sulla sapienza del dio.

49. Anche se – con furfanteria ineguagliata – metterà le briglie all'irresistibilità di Socrate e gli farà sostenere opinioni che *il maestro di color che non sanno* non avrebbe mai accettato di sostenere, Platone non perde mai di vista il punto che davvero gli interessa – e mai chiaramente esplicitato nella sua prosa – quando è Socrate a guidare le danze nel dialogo: se un'opinione ha retto alla prova socratica – cioè alla prova del prescelto dal dio – non può che essere parola del dio, cioè *verità*, qualunque fosse il sentire del dio – e di Socrate – al riguardo.

Non è possibile sapere se Socrate avesse davvero opinioni su qualcosa – e, nel caso, quali potessero mai

essere. È invece di solare chiarezza che lui è stato guidato non semplicemente dal suo *non sapere*, ma dal suo *non voler sapere* – era questo il suo *daimon*? – perché solo il suo atto di rinuncia opposto all'atto di orgoglio di Talete, poteva forse placare il dio irritato, solo il riconsegnare al dio senza riserve le chiavi di ogni sapienzialità poteva pareggiare i conti secondo giustizia, ma naturalmente sempre badando (e questo era il difficile) a non smentire il dio che sembrava averglielo cedute. Dunque, Socrate avanza su un filo teso sopra l'abisso e non può fermare il suo passo perché il dio lo colpirebbe con l'accusa di empietà volgendo la sua arpa di musagete nell'arco implacabile dell'*atasthalos* che aveva falciato ben altri peccatori. La storia successiva della sapienzialità dei mortali ha colto in Socrate il giro di boa e lo ha beatificato come maieuta del nuovo corso inaugurato in verità da Platone, ponendolo a sigillo dell'età sofica che lo aveva preceduto. In verità Socrate è uno che *si è sottratto*. La metafora platonica che lo racconta come satiro da mercato il cui valore è celato nei precordi, è illuminante: Socrate non si è mai nascosto e ha scelto senza riserve né pentimenti l'agone incessante dell'agorà, la dialogia più esasperata ed esasperante, per *sottrarsi* alla sfida cui il dio l'aveva provocato. Ci si può nascondere ai mortali, non certo a un dio. Ma senza mai nascondersi, Socrate è riuscito a sottrarsi. A sottrarsi dalla trappola della bifronte empietà che sembrava non concedergli scampo.

50. Forse Socrate è sopravvissuto ad Apollo solo perché era sofista e il dio non lo era ⁽⁹⁹⁾. La lezione socratica è stato l'ultimo avvertimento sussurrato agli

uomini dal dio: la sapienzialità dei mortali, solidificatasi nel volgere le spalle a quella arcaica, a quella del dio, stava diventando *agone da agorà* ⁽¹⁰⁰⁾, agone nel quale tutto è possibile, nel quale ogni posizione è argomentabile. Il dono di Apollo alla sapienzialità successiva a Socrate è il *dissensus philosophorum*, cioè una *sapienzialità* che non sarà mai veramente *sapienza* – se ci fossero più sapienze, è come se non ce ne fosse nessuna ⁽¹⁰¹⁾ – insomma, una *doxastike episteme*, una *sapienza opinabile*, che è poi la premessa ovvia e necessaria della sofistica e perciò stesso tanto vituperata dalla cattiva coscienza dei filosofi.

È la condanna di Apollo all'empietà di Talete?

Difficile non sospettarlo anche se è una lettura che può essere data solo in controluce. Se sentenza fu, è stata una sentenza che Apollo si è limitato a sussurrare. A eseguirla sarà lo stesso dipanarsi della via intrapresa dagli uomini. Gli Olimpi non marciano come Jahweh – e gli altri dèi del vicino oriente – alla testa dei loro devoti verso magnifiche sorti e progressive e non li consegnano alla geenna se prendono altre vie. Gli dèi dell'Ellade in fondo non amano immischiarsi nelle faccende dei mortali – sono tutt'al più consulenti, mai guide. Certo sono gelosi e irascibili, ma solo perché amano ancora meno che i mortali si immischino nelle loro faccende. Regolare i conti secondo giustizia, l'*ordinaria amministrazione delle cose*, non spetta a loro. È il moto spontaneo e implacabile di Ananke a occuparsene con terribile efficacia. E Ananke è immensamente di più degli Olimpi. Se il generale è stretto nelle catene della necessità, l'oracolo illumina – e solo se interpellato – il caso singolo. E di questo racconta il mito.

La condanna di Socrate, se fosse caduto nella trappola del dio, sarebbe stata quella di appartenere inesorabilmente all'immenso carnevale ⁽¹⁰²⁾ della *sapienza che non sa* – *doxastike episteme*, appunto – rinnegando il lascito cruciale e misconosciuto della sofistica.

Ma Socrate doveva anche provare al dio di essere degno di quella irrituale elezione. E chissà che, in fondo, non sia stata la mano efebica di Apollo a spingere Cherefonte.

51. L'avvertimento di Apollo a Socrate è, in definitiva, che la sapienza vera, l'unica sapienza possibile, è quella del dio. Ogni altra forma è gioco infantile. Il *sottrarsi* di Socrate, che ha colto il messaggio del dio, è in verità la risposta all'invito a *starsene fuori*. O meglio, al silenzioso ma fermo invito a perseverare nella scelta di *starsene fuori*. Perché in fondo, la sofistica aveva colto in tempi non sospetti il drammatico risvolto della *sapienzialità* che i mortali avevano rivendicato, cioè l'impossibilità strutturale della *sapienza* a causa della strutturale impossibilità di una sapienza *unica*. E l'impossibilità di una sapienza *una* – lo si vedrà – si radica nella impossibilità di una sapienza che sia davvero *totale*. I mortali si dovranno accontentare di una *sapienzialità senza sapienza*, insomma. Se non ci fossero iati nel discorso sapienziale, e dunque se la Totalità fosse davvero *tutta coperta*, non ci sarebbe spazio per alternative. Ma è condizione irrinunciabile della *copertura integrale della Totalità* che il discorso non solo sia sufficientemente esteso, ma in più che si auto-regga, che sia stabile e non provvisorio, dunque almeno coerente ⁽¹⁰³⁾. Per questo la sapienza unica sarà sempre un cantiere perenne,

perché mai nessun mortale ha mai coperto integralmente la Totalità. Ma anche se ci fosse riuscito, è dubbio che la copertura sarebbe stata davvero stabile. Ma se è così, allora, più semplicemente e più drammaticamente, ci si deve chiedere se è davvero possibile la Totalità.

È significativo che dopo l'oracolo destinato a Socrate, nessun Cherefonte abbia mai più rivolto analoga richiesta al dio. E ciò rende ancora più inquietante che qualcuno l'abbia fatto quella volta. In fondo la stoltezza nella stoltezza di Cherefonte non è stata importante il dio sull'ultima delle questioni che gli si sarebbe dovuto porre, ma mettere alla prova Socrate cercando l'avallo di Apollo. Socrate, da sofista, avrebbe continuato ad essere sofista come ha continuato ad esserlo dopo, smontando ogni pretesa sapienziale da dovunque venisse, perché l'accanimento dialogico di Socrate trova la sua ragione ultima nella strutturale impossibilità dell'unica sapienza ⁽¹⁰⁴⁾.

Che la verità ultima celata nella dialogia socratica sia allora il sussurro del dio di Delfi, dato che la Totalità parrebbe interdetta ai mortali e solo il dio possiede lo *sguardo totale*? O, peggio ancora, che invece non vi sia affatto Totalità e che dunque l'affannarsi sapienziale degli uomini sia cosa inane e stolta?

INFINITA VANITÀ DEL TUTTO

La meccanica ci insegna a servirci per i nostri usi delle forze che osserviamo nei corpi. È fondata sulle leggi del movimento e, imitando la natura, produce a sua somiglianza dei fenomeni.

I sistemi, pertanto, seguono le stesse regole della fisica. In una macchina complessa, per esempio un orologio, c'è una serie di cause e di effetti che ha il suo principio in una causa prima, oppure una serie di fenomeni che si spiegano con un primo fenomeno. Quindi l'universo è solo una grande macchina.

Pertanto, se si concepisce come si costruisce un sistema in fisica, si concepisce come lo si ricostruisce in meccanica e viceversa.

Condillac, *Trattato dei sistemi*, XVII

52. La rovina definitiva della Totalità – proprio in quanto *logischer Aufbau der Welt* – si consuma con una questioncina posta da Bertrand Russell a Gottlob Frege. Russell chiede a Frege, proprio nel momento in cui la sua immane e germanicissima (e per ciò stesso romanticissima) opera di meccanizzazione dei fondamenti dell'aritmetica sembra compiuta, se la classe che include tutte le classi includa se stessa. È una variante particolarmente tossica del venerabile paradosso del mentitore, calata in un contesto – la logica degli insiemi – che non perdona.

La logica degli insiemi è centrata su inclusione ed esclusione, su appartenere e non appartenere, sul dentro e sul fuori. Insomma, sulla *perimetrazione* degli insiemi. Se la classe di tutte le classi includesse se stessa, allora non sarebbe la classe di tutte le classi, perché a sua volta *inclusa* in una classe – cioè se stessa. Se la classe di tutte le classi non includesse se stessa, allora non sarebbe la classe di tutte le classi, perché *esclude* una classe – cioè, ancora, se stessa.

È una formulazione particolarmente suggestiva e devastante del *paradosso della Totalità* – anzi, della *Totalità come paradosso* o della *paradossalità della Totalità*.

Qualche assaggio.

La Totalità dovrebbe essere *il perimetro* oltre il quale non si dà nulla. Ma se non si dà nulla oltre quel perimetro, non vi è alcuna necessità di perimetrare e dunque un *perimetro totale* non solo è ridondante ma è anche insostenibile perché delimiterebbe solo un *interno* e non un *esterno*. Bisognerebbe supporre un perimetro che abbia *un solo versante* – quello interno, dato che non si dà esterno rispetto alla Totalità. Ciò imporrebbe che davvero dirimente fosse il *versante interno* del perimetro, non quello *esterno*. Il *versante esterno* sarebbe allora complemento accessorio, salvo che, oltre a configurare ciò che sta dentro, lo si possa anche *separare*, ponendo un *dentro* e un *fuori*. Proprio l'opposto della geometria, in cui è lo stesso *separare* ciò che definisce anche il versante interno del perimetro. Quanto sia percorribile l'ipotesi di un *perimetro senza versante esterno*, si manifesta già da sé, senza necessità ulteriore indagine ⁽¹⁰⁵⁾.

La domanda vera e implicita è *se si possa definire senza separare*. La risposta non può essere che il separare è in fondo un definire solo per far rientrare l'unico caso in cui ciò accade, mentre non accade per gli altri infiniti possibili casi, dove definire è sempre anche un separare. Alla fine, bisogna concludere che la Totalità, non potendo separare un *dentro* e un *fuori*, non potendo separarsi da alcunché, non è nemmeno perimetrabile. Ma se non è perimetrabile, non è nemmeno definibile. E se non è definibile, non è nemme-

no dicibile. Ma se non si dà sapienzialità senza Totalità, allora è la fine di ogni possibile sapienzialità dei mortali.

53. A ben vedere *ogni* definire – che è anche sempre un separare e dunque un perimetrare – isola *una* totalità e si danno innumerevoli perimetrazioni possibili per *innumerevoli totalità possibili* che si potrebbe definire *totalità minori*: sono le *totalità dei tutti e soli*, totalità compiute *in relazione alla definizione che se ne dà*. Ma perimetrare, a qualunque livello, ha sempre una *ratio* che la definisce, cioè una condizione da adempiere che seleziona – e quindi perimetra – *tutto e solo ciò che la adempie*. Perimetrare significa quindi stabilire una relazione per cui appartiene a quella totalità tutto (e solo) ciò che vi può fungere da relato. Ma se perimetrare significa introdurre una *ratio* definita e identica che fissa una relazione stabile e non modificabile per cui sia possibile distinguere univocamente i relati dai non relati, allora quella *ratio* si manifesta come un computo, un calcolo, un calcolo consistente nel processare un *n* qualsiasi con la relazione per stabilire se *n* è relato di quella relazione oppure no: detto altrimenti, la *ratio* indica una *funzione* in grado di perimetrare un dominio di *variabili* che la soddisfano. La *ratio* dunque che definisce un perimetro è quindi sempre un *algoritmo* ⁽¹⁰⁶⁾ e quindi sarà sempre un algoritmo a definire una *totalità minore*.

Così, un cerchio è un *algoritmo* che definisce con una relazione (l'equidistanza da un centro) *tutti e soli* i punti che lo formano. Tutti e *soli*, cioè non altri. Per Aristotele l'universale che si costruisce per *aphairesis* è una vero e proprio algoritmo (genere prossimo e dif-

ferenza specifica) che definisce con una relazione – cioè lo stare in luogo di molti, cioè l’accomunare molti sotto un certo aspetto – un medesimo predicabile per *tutte* e sole le singolarità di un certo insieme. In entrambi i casi, si tratta di un algoritmo che solo in presenza di certi valori *reagisce includendoli*. Così, non tutti i punti sono punti di un dato cerchio e non tutte i singoli sono singoli di un dato universale. L’algoritmo dunque, include ed esclude senza appello, decide definitivamente l’appartenere o il non appartenere. L’essere-incluso, il *ricadere-in*, l’appartenere fissano *un che di compiuto* che non necessita di altro che dell’algoritmo con cui si definisce (funzione e variabili che, per così dire, la *attivano*, cioè per le quali la struttura relazionale definita dalla funzione ha efficacia). È quindi l’algoritmo a indicare, definendole, le variabili che lo *attivano* perimetrando con ciò stesso una totalità che sopra si è definita minore.

Tutto ciò premesso, ecco la questione sapienziale di fondo, celata (o mascherata) dalla questione posta da Russell a Frege: la Totalità è la *totalità minore estrema*, cioè tale che include tutte le possibili totalità minori, oppure è un che di incommensurabile con ogni possibile totalità minore? Detto altrimenti, la Totalità è definibile attraverso un *Algoritmo Totale* – o, come si ama dire adesso, una *Teoria del Tutto*?

Se sì, allora è vero che la Totalità è la totalità minore di cui non è possibile una maggiore. E se no, si potrà ancora parlare di Totalità? Se sì, allora è possibile l’Algoritmo Totale. E se no, sarà necessario *scegliere fra Algoritmo e Totalità*, cioè o rinunciare alla definitività univoca dell’Algoritmo se si vuole adire la Totalità (che allora non sarà più algoritmica) oppure ri-

nunciare alla Totalità – per la quale ci siamo giocati il rapporto con gli dèi – se invece si opta per la rassicurante incontrovertibilità dell'Algoritmo (che allora però non potrà più essere Algoritmo Totale). Quello che è successo a Frege mostra già con chiarezza inesorabile come l'Algoritmo Totale sia impossibile: è impossibile semplicemente perché dovrebbe includere se stesso ⁽¹⁰⁷⁾.

Così la logica. Ma la storia, con l'incontrovertibilità dell'accadere effettivo, mostra che la sapienzialità dei mortali ha sempre scelto *e la Totalità e l'Algoritmo*. Cioè, alla fine, la *Totalità in quanto definita da un algoritmo*, per complesso che sia. I mortali non hanno rinunciato né a quella né a questo. Non potevano perché sarebbe stato il fallimento della scelta sapienziale che ci ha fatto rinunciare alla sapienza del dio. È per evitare questo fallimento che ci siamo condannati a tentare l'impossibile combinazione fra l'una e l'altro. Ed è questa impossibile combinazione che conserva in tutto il suo drammatico dinamismo il nostro moto sapienziale nel tempo.

54. Nulla più dell'erede della metafisica – la fisica – è segnata da quello che potrebbe essere definito come *dramma dell'incompletezza*: anche le teorie più gloriose sono puntellate (o raccordate) da esclusioni, da un continuo *prescindere da*, con un fiorire di inesistenti *masse puntiformi*, cioè uguali a zero, di improponibili corpi totalmente neri cioè senza nessuna emissione, di impossibili contesti in assenza di gravità. Non solo. Il *prescindere da* si amplia esponenzialmente man mano che le teorie diventano generali. Fino a culminare nelle Teorie del Tutto, che scelgono

minuziosamente quel Tutto in cui le condizioni poste dalla Teoria hanno valore. Ancora una volta, perimetrare implica sempre, e dunque necessariamente, *escludere* qualcosa – talvolta anche molto – per garantire stabilità all’architettura della teoria.

Se la colpa irremissibile della metafisica – proprio a partire da Parmenide ⁽¹⁰⁸⁾ – è il costante sacrificio dell’Algoritmo sull’altare della Totalità, la colpa irremissibile della fisica – a partire almeno dai *Principia Mathematica* newtoniani – è il sacrificio della Totalità sull’altare dell’Algoritmo: da una parte, la Totalità a prezzo del sacrificio continuo di innumerevoli Algoritmi, dall’altra la l’Algoritmo a prezzo del sacrificio dell’unica Totalità. Da un lato la Totalità che impone all’Algoritmo di riconfigurarsi incessantemente – unica la Totalità, innumerevoli gli Algoritmi possibili. Dall’altro lato, l’Algoritmo che impone alla Totalità di riconfigurarsi incessantemente – unico l’Algoritmo, innumerevoli le Totalità possibili. Da entrambi i lati, appare un costante, estenuante, illudente compromesso per non ammettere la radicale incompatibilità fra Algoritmo e Totalità. Per chiudere ermeticamente le porte al sospetto che alla fine, come era all’inizio, l’unica sapienzialità possibile è solo per enumerazione e che, se così è, solo un dio – quindi nessun mortale – può sperare di possederla.

Socrate – il suo *daimon* – aveva forse intravisto, dietro l’oracolo, il sorriso malevolo del dio di Delfi (a nome di tutti gli Olimpici, ovviamente). E forse mai come in quell’attimo abbacinante, fu consapevole di quanto la sapienzialità che i mortali si potevano permettere fosse irrimediabilmente lontana dalle cose che il loro sguardo sapienziale avrebbe desiderato abbrac-

ciare ⁽¹⁰⁹⁾. È questa la vendetta, sottile e terribile, del dio. O meglio, la premessa di quella vendetta. Perché il compimento sarà ancora più atroce.

55. La sapienzialità dei *sophoi* – e ora quella dei nuovi *physiologi* delle Teorie del Tutto – è un’arca che galleggia sulle vastità del mare delle singolarità enumerabili – il mare delle cose che solo il dio può raccogliere nel suo smisurato catalogo. Arca grande e articolata quanto si può immaginare, ma pur sempre arca di dimensioni finite alla deriva in una immensità che non potrà mai domare.

Le ragioni dell’impossibilità dell’Algoritmo Totale – la conciliazione fra Totalità e Algoritmo – meriterebbero articolazione ben più esaustiva di quello che è qui possibile. Qui ci si limiterà a prendere atto che, nonostante quella impossibilità, noi, i mortali, non abbiamo mai smesso di cercare l’*Algoritmo Totale*, l’*Algoritmo di Dio*, per dirla faustianamente. E che continuiamo a sognarlo e a inseguirlo confidando nella sua capacità di mettere fine alla deriva della nostra arca, nell’illusione che tutto l’enumerabile, tutte le singolarità possibili possano essere algoritmicamente imbarcate e che quindi non ci sia più un dove nel quale andare alla deriva. È la spinta faustiana e irresistibile a sedere sul trono di Dio da cui possiamo finalmente avere a disposizione il Tutto. Ma ancora più radicalmente faustiana è la forma – all’inizio quasi spontanea e aproblematica – con cui l’Algoritmo Totale ci ha permesso e ci permette di occupare il trono di Dio: cioè con l’*uscire dalla Totalità*, con il *porsi fuori dalla Totalità* per poterla abbracciare totalmente in un unico sguardo, come Dio. La scelta più drammatica

che si potesse immaginare eppure la più inevitabile: soprattutto perché, dal punto di vista di Dio, non c'è un *fuori dalla Totalità* nel quale *uscire*. È così che siamo diventati Noè usciti dall'arca per fermarci in un *non-luogo*, in un *non-fuori* del quale sappiamo solamente che è un *non-dentro*.

Gli dei, dagli Olimpi fino ai cinquantacinque Motori Immobili della cosmo-ontologia aristotelica, sono sempre stati *dentro* a ciò che noi avremmo considerato, dopo Talete, come la Totalità. Potevano – gli Olimpi o i Motori Immobili – abbracciare con uno sguardo tutta la Totalità *standone dentro*?

Quando il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe divenne Dio – *esse per se subsistens*, atto puro, infinito ed eterno – sembrò di aver guadagnato il punto di vista della Totalità. Il punto di vista di Dio, assumendo il quale si sarebbe potuto abbracciare la Totalità con un unico sguardo. Come lo *tzim-tzum* della *qabbalah* ciò che non è Dio dimora da qualche parte dove Dio si è come *ritratto* per far posto a ciò che Lui non è.

Fino a un certo punto, cioè fino a quando alla parola *diretta* di Dio si assegnò la funzione di dire la Totalità secondo come Lui la vedeva, si poté immaginare la Totalità come *tutto ciò che non è Dio*: quindi la possibilità di un *sermo metaphysicus* per la Totalità accanto a un *sermo theologicus* per Dio. Quando però, più o meno con l'arrivo dei nuovi trattati aristotelici in Occidente, fu possibile ipotizzare un *sermo metaphysicus* anche per Dio, non sarebbe più stato possibile escludere Dio dalla Totalità. Di qui, nella fase acuta della Scolastica, il problema drammatico di come distinguere (senza più possibilità di separare) il finito dall'infinito all'interno di un inevitabilmente medesi-

mo discorso sull'essere. Ma questo passo faticoso, nel momento in cui la Modernità sorgeva dal disfacimento dell'Età di Mezzo, ci obbligò a porre la domanda sapienziale vera e radicale, la più drammatica e angosciante delle domande: se la Totalità è *tutto* ciò che è, comprendendo anche Dio, da quale *fuori* sarà mai possibile guardare la Totalità e abbracciarla con un unico sguardo?

56. Alessandro Manzoni non ha, come Omero quando canta le gesta di Achille e di Odisseo, la grazia di poter chiedere alle Muse – compagne ma anche ancelle ma anche signore del dio che musica la loro danza incessante – di rinarrargli la storia di Renzo e Lucia. Deve fare da sé. E parrebbe lo faccia con la formula più macchinosa e ridondante. Una formula la cui possibilità non sfiora nemmeno lontanamente i grandi aedi del romanzo secondottocentesco e primonovecentesco – Hugo, Dostoevskij, Mann. Come è noto, Manzoni immagina di *trascrivere una storia scritta da altri*, la cui redazione è coeva alle vicende che la storia medesima narra. Lui non c'era e non poteva esserci, e perciò non avrebbe titolo a narrare quella storia. Perché Manzoni non comincia *sempliciter*, come i *Fratelli Karamazov* o *La montagna incantata* o *Notre Dame de Paris*?

Semplicemente, perché, rispetto a Dostoevskij o a Mann o a Hugo, si pone il problema della *legittimazione a narrare*. E se lo pone, verosimilmente, perché narrare senza invocare la sapienzialità del dio – e quindi l'assistenza della Musa competente – è pericolosamente a rischio di empietà. E fra le righe Manzoni si chiede – ma quanti, anche grandissimi, l'hanno fat-

to? – *a che titolo* il narratore ha il diritto di narrare e di essere riconosciuto come narratore. La questione riguarda solo apparentemente la critica letteraria ma muove indubbiamente dalla letteratura.

Per Omero ed Esiodo il problema non si pone. A fare da mallevadore sono le Muse. I poeti non sono testimoni di ciò che narrano né di cui riferiscono testimonianza: ascoltano il canto delle dee e trascrivono. Dunque, la loro legittimazione a narrare è *divinitus instituta*. Ma anche il raccontare *in prima persona* è dispensato dalla necessità di accreditarsi: è testimonianza diretta di ciò a cui si è assistito o preso parte e dunque è assunzione diretta di responsabilità. Che ciò di cui si racconta sia davvero accaduto o no, è irrilevante – anche questo rientra nella responsabilità dell'io narrante – e l'*auto-accreditamento* vale quello che vale l'*auto-accreditato* come *auto-accreditante*. Può essere esercizio più o meno evidente e più o meno stucchevole di narcisismo, ma non è di per sé empio.

Il raccontare *in terza persona* è ben altra cosa. Significa *ex nihilo* costruire una storia, condurla a un compimento pianificato in precedenza, manipolare gli attori perché le loro azioni portino al compimento della storia: perché una storia non è mera sequenza di accadimenti (scelta tollerabile solo per ciò che è scritto in *prima persona*) ma è un *dinamismo* – si vedrà s suo tempo che ogni dinamismo è in fondo anche sempre *meccanismo* – assemblato secondo un preciso disegno. Raccontare in terza persona, significa che *il narrante non appartiene alla storia* e proprio per questo la sua responsabilità è totale. Tanto più totale perché *illegittimata*: la narrazione comincia *simpliciter*, senza premesse, per pura gratuità e senza alcun titolo se non

si invoca la Musa o si confessa di trascrivere qualcosa di cui si è diretti testimoni.

È così che, in terza persona, il narrante diventa *il dio di quel mondo* che la storia immaginata evoca – *mondo* perché c'è un *dio* che lo fa essere e *dio* perché fa essere un *mondo*. La parola del narrante è *parola di dio* in quel mondo e la parola di quel dio è parola che *fa essere* le cose di quel mondo. Dostoevskij non *riferisce* la storia di Aliosha Karamazov, né Mann *riferisce* quella di Hans Castorp al Berghof, come Hugo non *riferisce* quella di Quasimodo fra le architetture di Notre Dame. Loro *fanno essere* Dimitri e Aliosha Karamazov, Castorp e Madame Chauchat, Frollo e Quasimodo. E *fanno essere* la storia nella cui corrente gli evocati sono immersi. E il mondo in cui quella storia scorre. Non siamo lontani da ciò che suggerisce (ancora!) la *qabbalah*, cioè che il mondo è l'infinito squadernarsi di ogni possibile combinazione delle ventidue lettere dell'alfabeto. Nella loro qualità di *dio* dei rispettivi mondi, Dostoevskij, Mann e Hugo esistono su un piano totalmente altro e inaccessibile e – sia detto solo per inciso – ciò motiva esaustivamente quanto sia risibile anche solo immaginare Castorp alle prese con la dimostrazione dell'esistenza di Thomas Mann o Claude Frollo impegnato a dimostrare l'esistenza di Victor Hugo. Risibile ma forse anche surrealisticamente borgesiano, nel senso che anche noi potremmo aver fatto sforzi laceranti per stabilire se esista il Thomas Mann o il Fedor Dostoevskij o il Victor Hugo *che ci ha scritti* – il che, molto borgesianamente del resto ci porterebbe dritti a chiederci se non si possa immaginare un Dostoevskij, un Mann o un Hugo *che abbia scritto loro*, e poi un Dostoevskij,

un Mann o un Hugo che abbia scritto quel Dostoewskij, Mann o Hugo che ha scritto quel Dostoewskij, Mann o Hugo che ha scritto noi e così via *in infinitum* in direzione regressiva ma anche – perché no? – in direzione progressiva. La riferita tradizione della *qabballah* avrebbe più di una ragione per assecondare questo delirio.

57. Se il *Mondo* è la *Totalità* esplicitamente declinata, ciascuno dei Mondi evocati dalle storie dei Karamazov, di Frollo, di Castorp – e di tutti gli altri, da *Erec et Enide* fino a *Il nome della rosa* – è una *Totalità*. Perché ciascuna di quelle storie è indefinitamente espandibile, come accade nella pratica sempre più abituale dei *sequel*, dei *prequel* e, in teoria, potrebbe accadere anche per dei *while-quel*. E per di più, senza che mai Hans Castorp possa incontrare Aliosha Karamazov perché l'unicità del Mondo e del suo dio non conosce deroga. L'empietà celata al fondo di ogni narrazione è tutta qui: *raccontare una storia* è sempre un *rendersi dio*, perché *alla storia narrata non si può appartenere*, come Thomas Mann non può essere attore nella vicenda dello *Zauberberg*, come Dostoewskij non può entrare nella storia di Aliosha Karamazov e come Hugo non può seguire Quasimodo sotto le arcate di pietra di Notre Dame. Il narratore è sempre – e solo – dio per il mondo che ha fatto essere. E in quanto dio non ha necessità di trovare posto in quel mondo che lui ha fatto essere.

In narratologia si parla di *focalizzazione zero*, quando il narratore è *eterodiegetico* – cioè esterno alla storia – e *onnisciente* – cioè quando si pone inequivocabilmente come *dio del suo mondo*. Ora, *dove si pone* Pla-

tone quando racconta del Demiurgo e definisce come ha definito l'eternità? *Dove si trova* Aristotele quando argomenta la necessità di cinquantacinque motori immobili? E Tommaso d'Aquino quando conia il problematicissimo azzardo della distinzione di ragione fra Dio e il mondo? E Spinoza quando delinea a colpi di scure l'Unica Sostanza? E Newton quando immagina lo spazio e il tempo come *sensoria Dei*? E Hegel quando rivela i fenomenologici arcani dello Spirito? Non è anche ciascuno di loro a *focalizzazione zero*, cioè *eterodiegetico* e *onnisciente* rispetto a ciò che racconta? E per conseguenza, non è forse Platone il vero dio del *kosmos* in cui il Demiurgo assembla incessantemente forme e il tempo fa mobilmente il verso all'eternità e lui, Platone, abbraccia con il suo sguardo – uno sguardo unico, contemporaneo, totalizzante – forme iperuraniche, iperattivismo demiurgico e recettività della *chora*? E non è Tommaso – forse questa è stata la terribile illuminazione che lo ha annientato nella messa di quel dolorosissimo ventinove settembre milleduecentosettantatre – il vero dio, nonostante infinite precauzioni, delle sue *summae*, il vero dio che con il suo sguardo abbraccia l'immensità dell'*exitus creaturarum a Deo* e più ancora del *reditus creaturarum ad Deum*? E Spinoza non è forse *dio del suo dio*, vedendolo abbracciare con il suo sguardo l'attualità infinita del suo essere, dettagliandone *more geometrico* le dinamiche più minute ed estreme? E che dire di Newton, che assiste al relazionarsi di Dio con l'orologio del mondo attraverso i *sensoria* di spazio e tempo?

L'elenco potrebbe continuare a lungo.

58. Il dramma della sapienzialità dei mortali è porre il suo valore proprio nella sua *non-narratività*: non è né epos, né mito, né genealogia, né storia. È *sincronia olistica* (ma anche *olismo sincronico*) – unico, eterno sguardo sulla Totalità – a fronte delle infinite possibili *diacronie* – sguardi multiformi e precari sulla singolarità – che epos, mito, genealogia e storia possono declinare. *Colui che guarda non può mai appartenere a ciò che guarda* – il sofo come il romanziere: Newton non è né orologiaio né orologio, ma abbraccia sapienzialmente l'uno e l'altro. Il romanziere esiste su una *dimensione altra* rispetto al suo romanzo, ma il *sophos* – che pure non è né orologio né orologiaio – non ha *dimensione altra* su cui esistere quando dice della Totalità.

Così, il *sophos* non può che essere – dolorosamente e talvolta anche angosciosamente – *a-topico*, senza un luogo che possa definire proprio, senza una dimora che possa dire sua. Il *sophos non ha luogo* in cui esistere. È qui che il dramma della sapienzialità dei mortali si fa incontenibile: si può davvero esistere senza avere un *luogo* – *ontologico*, si dovrà dire a questo punto – in cui esistere?

Aristotele, riprendendo un argomento già accennato nel *Parmenide*, confuta la teoria platonica ipotizzando che il medio fra singolare e universale necessiti di ulteriori infiniti medi – l'insidioso *argomento del terzo uomo*. Ma così, Aristotele, vanificando l'efficacia del medio, dissolve anche l'esistenza degli estremi. Non è che una *variante a-spaziale e a-temporale* degli argomenti di Zenone ⁽¹¹⁰⁾ – che pure lo Stagirita altrove rifiuta vigorosamente. La Totalità sapienziale innesca analogo argomento nel quale l'anello instabile non è

la definizione di *medietà*, ma quella di *inclusività*. In altri termini, il sapiente per *dire* della Totalità non può anche appartenervi. Ma per *dire* della *Totalità*, non può omettere di *dire* anche sé medesimo. Ma dicendo di sé medesimo che dice la Totalità, definisce una Totalità di ordine superiore. Ma anche questa Totalità richiede un dicente per essere detta, rimandando a un ordine ancora superiore. E così *in infinitum*. Dunque, la Totalità non potrà mai *essere detta* da un dicente perché non sarà mai Totalità. E per *essere*, la Totalità non potrà mai essere detta da un dicente.

Spinoza non vedrebbe alcuno scandalo in questo incessante *spostamento del dicente* che appartiene alla Totalità finché non la dice e che, quando comincia a dirla, la Totalità non è più Totalità. Spinoza sdogana il rimando infinito e quindi non giungendo mai a definitività, l'infinito generarsi di livelli ulteriori non toglie valore al singolo livello. Così, se chi è incamminato sulla via della sapienzialità dei mortali ha la forza di sostenere il *regressum* (o *progressum*) *in infinitum*, la sua dimora sarà sempre quel provvisorio arrestarsi per poter dire qualcosa della Totalità, nella consapevolezza che il paradosso di Russell lo spingerà sempre oltre. Il limite della costruzione sapienziale spinoziana è proprio la necessità di convivere con la sua incessante e strutturale provvisorietà. La forza della costruzione sapienziale spinoziana è d'altra parte la capacità di convivere con la sua provvisorietà. Nella quale riverbera inesorabilmente la radicale fatuità del Tutto, cioè dei *modi* dell'Unica Sostanza che di quei modi non ha – al contrario di noi – alcuna necessità.

59. La narrazione spinoziana attesta irrevocabilmente come il non aver *fissa dimora* equivalga al *non aver affatto* dimora. La differenza radicale fra Spinoza ⁽¹¹¹⁾ e tutti gli altri è che Spinoza non ci vede alcun problema. E lui non ci vede problema perché nella sua narrazione sapienziale *more geometrico* l'uscire dalla Totalità per abbracciarla con unico sguardo configura una Totalità *successiva* che comprenderà quell'uscire, la quale a sua volta ne configurerà un'altra che comprenda la nuova Totalità e l'uscirne, così in infinitum. Al limite, la Totalità spinoziana è un incessante uscire da se stessa per ricostituirsi e poi ancora uscire da se stessa. Il messaggio sottinteso da Spinoza sta forse nell'indimenticabile *Sebastian van Storck* di Walter Pater: dal momento ogni cosa è infinitesimo e instabile corrugamento superficiale dell'Unica Sostanza, ciò che esiste è unicamente Dio – il quale quindi non ha nessun bisogno di abbracciare una Totalità con un unico sguardo. Noi siamo – ogni cosa è e anche l'*Ethica* lo è – una delle infinite *modalità* di Dio. La Totalità è Dio e noi – noi che volgiamo lo sguardo ad abbracciare la Totalità – noi siamo provvisori sommovimenti, senza altra consistenza propria, della compattissima sostanza di Dio.

Così, da quando il *limite* ellenico, cui erano sottomesi anche i cinquantacinque motori immobili che muovono il Tutto aristotelico, è travolto dall'inondazione dell'*Illimito* con cui la Patristica crede di rendere a Dio onore più adeguato, la coesistenza di Dio e delle cose diventa il dramma centrale e irrisolvibile della sapienzialità dei mortali proprio perché questa è centrata fin dall'inizio sulla Totalità. E chissà se anche la vera ragione di quella coscienza infelice che Hegel

cerca di acquietare nella sua *Fenomenologia*, non origini dall'incubo mai dissolto che le cose siano un evanescente sogno di un Dio eternamente dormiente o che forse Dio sia solo il labilissimo sogno delle cose nella loro infinita deriva. Nemmeno la soluzione, forse inevitabile, tentata da Tommaso riuscì a restituire consistenza alle cose e sostenibilità a Dio. L'illusione del *Doctor Angelicus* fu di cavarsela con l'asimmetria della *distinctio* bidirezionale che lega e separa i due estremi – *realis* in un senso e *rationis* nell'altro senso. Il sentore di *irrealitas* che riverbera dalla relazione veramente nodale, cioè quella che muove da Dio e va verso le cose, non può che disvelare quanto la *realitas* dell'altro senso della distinzione sia labile. La *subtilitas*, una volta di più, non aiuta a preservare la consistenza propria delle cose.

Alla fine, se non c'è luogo da cui si può stabilmente abbracciare la Totalità, al *sophos* non rimane che occupare il precarissimo trono (sapienziale) di Dio – così da abbracciare tutto ciò che non è Dio con un unico sguardo – ma nella drammatica (anzi, tragica) consapevolezza che la Totalità gli è irrimediabilmente preclusa, gli sfuggirà sempre *nella sua totalità*. E che quindi la sua parola non riuscirà mai a dire davvero la Totalità. Il che autorizzerà la forma sapienziale della Modernità a fare di necessità virtù: se la Totalità è inaccessibile non rimane che l'Algoritmo e il problema dell'impossibilità dell'Algoritmo Totale – cioè dell'impossibilità di un Algoritmo Totale *a partire dalla Totalità*, allora *sarà l'Algoritmo a ridefinire la Totalità a propria immagine e somiglianza*.

60. La sapienzialità dei mortali ha consumato i suoi giorni su questo dramma senza uscita. Hegel ha assemblato il tentativo più pirotecnico – insostenibile come tutti gli altri, ma di gran lunga più suggestivo di tutti gli altri – per compiere la quadratura del cerchio, giungendo alla conclusione che la logica è il declinarsi di Dio per dare luogo alla Totalità. Per quanto poche simpatie si possano avere per il profeta dello spirito, la premessa programmatica della *Scienza della logica* è l'esito necessario e inevitabile del nodo cruciale delle origini, che finalmente ed esaustivamente esplicitato, si pone in tutta la sua drammatica irrisolvibilità.

Se l'immane fatica hegeliana fu l'estremo tentativo (fallito) per *rendersi accessibile la Totalità attraverso un Algoritmo a propria immagine e somiglianza*, l'algoritmo dialettico – anticipato da *La missione del dotto*, culminate con la *Fenomenologia dello spirito* e spentosi senza rimpianto con la *Miseria della filosofia* – la corrente primaria della Modernità stava invece percorrendo *la via dell'Algoritmo che ridefinisce la Totalità a propria immagine e somiglianza*. All'inizio, inconsapevole di questo destino, la *philosophia naturalis* sorse dalla premessa programmatica del non *tentar l'essenza* enunciata con cupa determinazione da Galileo nella sua *Terza Lettera dell'Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*. È l'atto di nascita della Modernità il quale si risolve in una rinuncia radicale, una rinuncia impregnata di tutta la delusione pazientemente distillata lungo venti secoli di sapienzialità dei mortali, da Talete a Giordano Bruno, fallimento dopo fallimento. Il non *tentar l'essenza* è rinuncia allo *sguardo totale* ⁽¹¹²⁾, è rinuncia alla pro-

spettiva della Totalità, alla pretesa che la Totalità sia spontaneamente accessibile. L'alternativa – impossibile ovviamente ritornare alla sapienzialità del dio – sarebbe stata possibile solo ottemperando al principio che Giambattista Vico avrebbe formalizzato un secolo dopo nel *De antiquissima Italorum sapientia*: “la scienza è la conoscenza del genere o modo in cui la cosa si fa” (I, 1). Ecco: non più *verum et esse convertuntur* – così i maestri medioevali avevano riformulato il postulato di Parmenide – ma *verum et factum convertuntur*, si possiede davvero solo ciò che si costruisce. L'alternativa a una Totalità inaccessibile diventa la Totalità Costruita, la Totalità assemblata a immagine e somiglianza dell'Algoritmo. Questa, una volta per tutte, è l'anima della Modernità.

61. L'incoltabile vantaggio dell'algoritmo matematico – algebrico e geometrico – non è tanto l'infinita possibilità di combinazioni, quanto, da un lato, la sua *componentistica limitata e rigida* e, dall'altro, la sua capacità di *trasmettere univocità* rigorosa di passaggio in passaggio. Il netto opposto di venti secoli di tradizione sapienziale che avevano invece mostrato, da un lato, infinite possibilità combinatorie di componentistica aleatoria e instabile soprattutto a causa della pratica esasperata della *distinctio*, e dall'altro, una insanabile equivocità di passaggio in passaggio nella prospettiva ingestibile dell'*analogia*.

All'inizio numeri e figure si offrono come zattera dopo il naufragio. Ma quanto si poteva resistere alla tentazione di considerare dapprima *interessante*, poi *rilevante*, poi ancora *determinante* e infine *esaustiva*, la misurabilità, cioè la *riconfigurazione geometrico-*

numerica degli antichi, frusti ed esausti universali della tradizione? Così, l'esito della rinuncia iniziale fu una zattera di proporzioni crescenti, commessa stabilmente dalla invariabilità e incontrovertibilità dell'Algoritmo. Quella fu chiamata Totalità, la *Totalità Costruita* – e poiché *costruita algebricamente* anche *Totalità Meccanica*. E in quanto Totalità a immagine e somiglianza dell'Algoritmo che la definisce, *non c'è nessuna necessità di uno sguardo da fuori per poterla abbracciare con un colpo d'occhio*. È sufficiente il possesso dell'Algoritmo. Il passaggio è epocale. E forse anche irreversibile.

Così, se la Totalità per Aristotele era l'offrirsi spontaneo di una pirotecnia di atti e potenze, di sostanze e accidenti, di moventi e mossi, quella della Modernità è una Macchina assemblata con componentistica come velocità e accelerazioni, masse e gravità, azioni e reazioni. Così abbiamo dimenticato in tutta fretta che il cadere di una mela, per quanto sia direttamente proporzionale alle masse e inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza, non ci darà mai notizie né sulla mela né sull'albero. L'Algoritmo che fino all'autunno del medioevo era stato immaginato come autorivelazione della Totalità ritenuta originaria, matematizzatosi, rivela se stesso come *Totalità Assemblata*, Totalità a pieno titolo, e condanna come ridondante ai fini sapienziali ciò di cui si era sperato fino all'ultimo che fosse lo specchio.

Per Laplace, Maxwell, Mach, Einstein, Bohr, Schrödinger, Hawking, l'articolato (dopo quattro secoli, *smisuratamente* articolato) sistema di equazioni della fisica non è l'Algoritmo della Totalità, ma è la Totalità come Algoritmo, cioè Algoritmo *simpliciter*.

È la Totalità in cui la Modernità si è trovata ad abitare – o dove, heideggerianamente, si è scoperta *gettata*. È una Totalità minimale e funzionale, efficiente ed efficace, artificiale e indefinitamente riparabile: in una parola, la *Macchina Assoluta*.

62. Il *meccanicismo* è stata la risposta messa a punto della Modernità per offrire una ragion d'essere delle cose che preservasse dalla deriva della *distinctio*, risposta formulabile in termini rigorosi (chiari e distinti come si disse all'alba della Modernità, coerenti e completi, come aggiunge la Contemporaneità).

Al nostro sguardo di successori, il *meccanicismo* – e la prospettiva della Totalità come *Macchina Assoluta* – sembrerebbe offrirsi come il tentativo di *dare un nome* al *daimon* cui si deve il sorgere della Modernità. Dargli un nome, cioè dargli una figura, per poterlo contenere e gestire – *daimon* come presenza che marca e che marchia, ma anche *demone* perché al suo definire e caratterizzare corrisponde sempre una sua compiuta autonomia che non scende a compromessi. Così, come sempre succede agli apprendisti stregoni – sempre tali perché mai davvero consapevoli delle estreme implicazioni di ciò che evocano – all'inizio la presenza del demone quasi non si nota nemmeno di fronte alla smisuratezza di ciò che ha avuto la capacità di far essere. Quando ci si accorge della sua presenza, il demone non era è più né contenibile né gestibile – anzi, è proprio perché non è più né contenibile né gestibile, che ci si accorge, finalmente, della sua presenza. La galleria infinita di chi ha immaginato di poter confutare la *Macchina Assoluta* è la più inoppugnabile delle testimonianze dell'incontrollabilità del *daimon*

della Modernità, se non fosse sufficiente l'inevitabile presa d'atto che oggi tutti e tutto, nel nostro orizzonte occidentale, sono *incomparabilmente più meccanicizzati* che nel Seicento, nonostante il fuoco di sbarramento sapienziale della *Romantik* e di Schopenhauer, di Kierkegaard e Nietzsche, di Bergson e di Heidegger. È innegabile che il sogno di Pierre-Simon de Laplace – la contemporanea collazione di tutte le possibili condizioni iniziali da cui derivare tutte le possibili condizioni finali della Totalità ⁽¹¹³⁾ – sia stato ridimensionato da quando la fisica dei quanti ha mostrato la radicale insostenibilità della premessa – cioè la radicale impossibilità di una gestione in contemporanea di tutte le condizioni che definiscono uno stato di cose, come certificò definitivamente (cioè, ancora e sempre meccanicamente) l'indeterminismo a cui è approdata ⁽¹¹⁴⁾ e forse lo stesso vale anche per Ilya Prigogine che ambisce a gestire algebricamente la caoticità attraverso la statistica. Il percorso quindi che ha generato l'irresistibile spinta, intrigante quanto paradossale, a costruire sulle tracce di Laplace l'*Intelletto*, anzi l'*Intelligenza Totale* non è mai stato davvero compromesso. Anzi, nella forma ipercomplessa di ciò che oggi è chiamata *intelligenza artificiale*, l'ipotesi teorica di Laplace è diventata la chiave di volta di ogni immaginabile futuro dell'Occidente.

Solo di sfuggita si noterà che l'inconsistenza del sogno laplaciano non si deve solo all'impossibilità di una premessa *esaustiva* – cioè la indisponibilità di tutte le informazioni possibili in un istante dato come da Heisenberg definitivamente appurato – ma prima ancora all'impossibilità di quella premessa come tale: cioè, non si dà *uno stato di cose iniziale* e *uno stato di*

cose finale, a meno di *porlo*, cioè delimitare (cioè definire) l'uno e l'altro in forma esplicita elencando le condizioni che definiscono uno stato. Lo stato di cose iniziale così come lo stato di cose finale *non si dà spontaneamente* – deve essere *definito* ⁽¹¹⁵⁾. Ma se non si dà spontaneamente non può essere uno *stato delle cose*. Perché si dia uno *stato di cose* che sia anche uno *stato delle cose effettivo*, le condizioni che lo definiscono dovranno non solo essere in numero *finito* ma anche tali da poter essere manipolate algebricamente. È illusorio supporre che tali indicazioni possano arrivare direttamente ed esplicitamente dalle cose. Come illusorio è supporre che qualunque lista di condizioni (iniziali o finali) possa essere la lista di *tutte e sole* le condizioni. E se si ammettesse che alla totalità delle condizioni iniziali appartengano anche le *condizioni delle condizioni*, non solo si sposterebbe indefinitamente la *chiusura* della lista delle condizioni iniziali, ma si finisce direttamente nel buco nero del paradosso di Russell. Lo stesso vale, simmetricamente per le condizioni finali.

Quello che in verità Laplace riecheggia senza esserne minimamente consapevole è l'antica sapienzialità del dio: se un Intelletto possedesse *tutte* le condizioni iniziali, che necessità avrebbe di calcolare le condizioni finali? Non le avrebbe già davanti a sé, insieme a *tutte* le condizioni iniziali? Quel *tutte* è il marchio del dio. Ed è il marchio del dio non perché allude alla Totalità, ma perché significa *ogni singola cosa*. L'Intelletto come immaginato da Laplace è impossibile perché non sarebbe necessaria la sua capacità computante. Ma chi non necessità di calcolo per possedere il tutto è solo il dio.

63. La *Gran Macchina del Tutto*, a cominciare da Cartesio, è la *Macchina di Dio*, non degli uomini. Il *monde-machine*, così come l'*homme-machine*, sono un *esito*, non una premessa. Anzi, uno dei possibili esiti di una premessa ben più radicale e di vastità ancora non accertata (forse anche inaccertabile). La premessa è la *costruibilità* di una Totalità in *versione computazionale*. La premessa della premessa è una Totalità *raccontabile per automatismi* ⁽¹¹⁶⁾, come *trama di automatismi*. E la premessa della premessa della premessa è che gli automatismi siano sempre assemblabili in automatismi di ordine superiore fino all'*automatismo totale*, non più assemblabile con altro automatismo avendoli assemblati già tutti in sé – la Totalità, appunto, come *Totalità Automatica*. Questa è la vera cifra per decrittare la Modernità e il suo dramma non sempre consaputo da chi ne ha segnato i punti di svolta.

Vale la pena accennare a ciò che si potrebbe definire come *ontologia dell'automatismo*, come già si è accennato a un'*ontologia del meccanismo*.

Les passions de l'âme sono un trattato di meccanica perché raccontano, con gelida brutalità, gli automatismi nascosti dell'interiorità. L'automatismo è il *muoversi senza essere mosso*, cioè autonomamente, seguendo una sequenza di passi predefinita e sempre identica a se stessa, e ogni volta che si danno contemporaneamente le sempre medesimo condizioni date. Senza contravvenire troppo radicalmente al venerabile principio per cui *omne quod movetur ab alio movetur*, l'automatismo non si mette in moto perché qualcosa gli conferisce il moto, ma reagisce da se medesimo in

presenza di condizioni definite e invariabili. Cartesio consegna il dinamismo della psiche proprio come un immancabile mettersi in moto in presenza di condizioni date. Non disegna una vera e propria *ontologia meccanica dell'anima* – un'ontologia dell'*ens artificiale* non è ancora stata tentata dopo quattro secoli – ma la presuppone senza soffermarvisi e si interessa invece al suo *funzionamento* indicandone gli automatismi. Si è già detto della sinonimia fra meccanicità e computabilità – la meccanica è traduzione della computazione in componentistica assemblabile e la computazione è meccanica della parola, anzi, *parola meccanica* – la parola computante, il *logos* della Modernità.

E quando la prospettiva meccanica diventa consapevolmente percorso sapienziale, e dunque la forma per dire la Totalità, la tendenza sarà quella di mettere in luce la Totalità sempre più come *Automatismo Totale*, perché l'automatismo è la forma meccanica di affermare l'auto-reggenza della Totalità. La *Gran Macchina del Tutto* è allora è la *Struttura Computabile degli Automatismi del Tutto*. L'orologio di Cartesio e di Newton ne era semplicemente il modello più avvicinabile all'epoca. Che oltre alla Totalità computabile secondo automatismi vi sia dell'altro – la mela cadente di Newton non è solo una massa dotata di dimensioni e velocità – non è una confutazione né degli automatismi né della loro *computazionalità*: semplicemente non rientra nel discorso sapienziale, nel discorso sulla Totalità, che non si potrà mai fare parlando del sapore, della forma, dei colori, della consistenza della mela. Non che l'orologio meccanico fosse un modello adeguato della Totalità meccanica, però ciò

che lo aveva reso modello – cioè il suo essere automatismo meccanico – fu avvertito come passibile di infinita complessificazione, raffinazione ed estensione così da portare fino a livelli inauditi le possibilità dell'automatismo meccanico.

La Contemporaneità, costellata di confutazioni più o meno pertinenti della prospettiva meccanica, invece di dare il via a una progressiva *de-meccanicizzazione* della Gran Macchina del Tutto ha portato, paradossalmente, una incessante riduzione delle aree non computabili e non computate ⁽¹¹⁷⁾, non solo nel discorso sapienziale, ma anche in tutti gli altri discorsi di portata minore. Il sogno di Laplace, per quanto insostenibile, non è mai tramontato. E non è mai tramontato perché la collazione di condizioni iniziali e la messa a punto del calcolo per processarle così da ottenere le condizioni finali, è processo giudicato dallo stesso Laplace interminabile (perché impossibile) e come tale perennemente capace di fornire la tensione necessaria al proprio conseguimento. Da questo punto di vista, la Modernità è il sogno di Laplace. La questione vera è altrove: la computazionalità degli automatismi evita – o risolve – la contraddittoria radice della Totalità come tale?

64. Si diceva sopra della *necessità e impossibilità* della *perimetrazione*, contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto, della Totalità. Come sempre accade di fronte a contraddizioni irrisolvibili, l'unica possibilità è ridisegnare i termini della questione ⁽¹¹⁸⁾. La Modernità ha risolto non definendo un nuovo impossibile perimetro alla Totalità, ma *riconfigurando la defini-*

zione di Totalità – la Totalità come Totalità del Computabile.

L'aspirazione *totalizzante* condiziona la fisica solo da un tempo relativamente recente. La rinuncia galileiana al *tentar l'essenza* era sorta in verità come rinuncia a quella pretesa totalizzante che era stata la cifra della sapienzialità per i venti secoli antecedenti. Il problema di Galileo era, più limitatamente, di *leggere* il gran libro della natura scritto in caratteri matematici. Cioè di trovare *solo il misurabile delle cose*, che la tradizione sapienziale premoderna aveva sempre ritenuto irrilevante – affare da vile meccanico o buono per finalità ludiche – perché da sempre interessata alla Totalità – non al solo misurabile. Che alla Totalità si potesse arrivare per la via del misurabile non sembra essere un problema che Galileo si sia posto esplicitamente – il suo problema sembra piuttosto essere stato la riforma della *philosophia naturalis*, il comparto più radicalmente devastato dalla deriva inarrestabile e irreversibile dell'aristotelismo post medioevale.

Uno dei risvolti della riforma galileiana (non si sa quanto preventivato) fu che l'incontrovertibilità degli algoritmi numerici – cioè della computabilità degli automatismi – consentì fin dall'inizio di *procedere per accumulo* e non più *per incessante ripartenza delle premesse*, come era ogni volta successo per venti secoli. Indubbiamente il ripartire ogni volta da premesse diverse aveva favorito l'ampliamento degli orizzonti e la scoperta di percorsi alternativi, ma aveva condannato inesorabilmente a non giungere mai fino alle ultime conseguenze – e di solito ciò accadeva perché già in itinere si inciampava in qualcosa che era la negazione

delle premesse da cui si era partiti ⁽¹¹⁹⁾ dissuadendo così dal proseguire oltre.

Per contro, potendo constatare che, con i dovuti accorgimenti e le necessarie cautele, *ogni cosa* si presta a misurabilità, cioè, possiede un *lato misurabile* e quindi trattabile con algoritmi matematici, partendo dall'efficacia dell'approccio *geometrico*, si entra quasi spontaneamente nella prospettiva della *Totalità del Misurabile* ⁽¹²⁰⁾, ponendo la premessa per la promozione del misurabile a vera e propria prospettiva sapienziale. L'efficacia dell'algoritmo nella manipolazione del misurabile delle cose rese quasi immediato la riduzione delle cose al loro misurabile: così il paradigma bimillenario di ispirazione parmenidea che aveva posto *gli universali in luogo delle cose*, fu rimpiazzato dal nuovo paradigma di ispirazione pitagorica in cui per tramite dell'algoritmo che lo manipola *il numero sta in luogo della cosa*.

Con i *Principia Mathematica*, segnatamente con la legge dell'inverso del quadrato, Newton spiana la strada alla *Totalità del Misurabile*, indicandola come algoritmo o, che è lo stesso, come trama di algoritmi indefinitamente estendibile. Da quel momento, la computazione del misurabile cessa di essere mera strumentazione per la lettura del gran libro in cui sono scritte le cose e diventa, secondo la definizione di Imre Lakatos, *programma di ricerca* del misurabile delle cose anche là dove non sia stato (ancora) individuato. Con questo programma, come detto, la perimetrazione (in linea di principio impossibile) della Totalità viene dunque resa possibile nel momento in cui la *Totalità*, ridefinita come *Totalità del Misurabile*, è una Totalità esaustivamente definita dai *tutti e soli* che

l'Algoritmo, direttamente o indirettamente identifica. Un *dentro* e un *fuori* non sono più necessari perché non è più *lo sguardo unico* – lo sguardo di Dio – ad abbracciare la Totalità, ma *il calcolo che la costruisce*. È l'algoritmo numerico che infine definisce l'appartenenza e non la non appartenenza ⁽¹²¹⁾ di qualcosa al discorso sapienziale centrato sul misurabile e sul trattamento algoritmico del misurabile. Ciò che non vi appartiene diventa per ciò stesso sapienzialmente irrilevante e quindi inesistente. Non c'è un *fuori-dalla-Totalità sapienziale*.

È dunque la possibilità e la capacità computazionale a definire la nuova Totalità. La legge dell'inverso del quadrato è stata per più di due secoli una sorta di *Algoritmo di Dio*, l'algoritmo che disegna la Totalità del misurabile e l'ossessione della Modernità è proprio impadronirsi dell'algoritmo secondo cui Dio ha configurato il mondo, una sorta cioè di *Unico Algoritmo*, dal quale sono derivabili tutti gli altri. L'attenzione sapienziale della Modernità non è più definire ciò che è rilevante per poterlo agevolmente manipolare, ma definire come rilevante ciò che è più agevolmente manipolabile e quindi la questione si sposta sul mettere a punto forme di manipolabilità dell'unico e solo rilevante possibile, cioè *il misurabile delle cose*. La tradizione sapienziale pre-galileiana definiva *prima di tutto* il manipolabile, cioè l'universale in luogo delle cose, e *poi* ogni volta una forma congrua per la sua manipolazione, costringendosi a reinventarla ogni volta. La tradizione post-galileiana definisce *prima di tutto* la forma della manipolazione – cioè l'algoritmo geometrico-numerico – e *poi*, per tramite di questo, il

manipolabile più congruo a quella forma di manipolazione, cioè il misurabile.

65. La semplice inversione dell'ordine dei fattori non basta evidentemente a fare della sapienzialità post-galileiana un che di radicalmente diverso dalla sapienzialità pre-galileiana. Esiste tuttavia una asimmetria decisiva fra le due: se si parte dall'universale come premessa, ogni perimetrazione della Totalità è impossibile perché non esiste un dentro e un fuori della Totalità – se così fosse, per il paradosso di Russell, la Totalità nella sua pretesa di esaustività non sarebbe tale. Se però si parte dalla forma della manipolazione, il manipolabile diventa *funzione* di quella forma e perciò stesso rinuncia a pretese di esaustività. Così la *ratio* della Totalità post-galileiana non risiede nel manipolabile, ma nella forma di manipolazione: vale a dire la Totalità conserva la sua definizione di Totalità del manipolabile, ma si dà già in premessa che quel manipolabile è definito non come ciò che è capace di raccogliere le cose *secundum (ali)quid* – l'universale e ciò che dall'universale è derivabile – ma come ciò che è capace di raccogliere le cose secondo un medesimo misurabile per poi poterlo processare nella medesima funzione – la mela e Luna di Newton sono masse dotate di dimensioni che soddisfano entrambe la medesima legge dell'inverso del quadrato.

Così, in cammino verso l'*Algoritmo della Totalità*, alla lettura dei caratteri geometrico-aritmetici del Gran Libro della Natura attraverso la definizione del *misurabile delle cose* – il misurabile deve prevedere *che cosa* misurare della cosa e con che *unità di misura* – e al trattamento computazionale di quel misurabile, si

affianca l'opera di costante assemblaggio di questi *algoritmi di primo livello* in algoritmi di livello indefinitamente superiore. Algoritmi di livello superiore significa algoritmi unificanti algoritmi, cioè funzioni che processano variabile che sono a loro volta funzioni. Dunque algoritmi sempre più unificanti e integrati, da un lato, e sempre meno condizionati dalla loro origine – il misurabile delle cose – dall'altro: algoritmi derivati e definiti sempre più *motu proprio et propria virtute*, quasi *etsi res non sit*. Procedendo di livello in livello, l'esito finale non potrà essere che l'*Equazione Totale* in cui si traduce l'algoritmo della Totalità – insomma, l'*Algoritmo di Dio*, come avrebbe detto Newton ⁽¹²²⁾.

Il vero lascito sapienziale di Albert Einstein – la sua vera grandezza sapienziale – furono i suoi estenuanti tentativi di messa a punto di una *teoria unificata del campo*. Una monumentale, commovente sequenza di fallimenti. La vera, incessante, frustrante ossessione che lo tormentò fino alla fine dei suoi giorni: unificare la fisica dei quanti e la fisica della relatività. La fisica per Einstein doveva essere la *quadratura matematica* di istanze contraddittorie forzatamente conviventi nella medesima teoria – o meglio, di teorie contraddittorie nell'ambito dell'unica fisica possibile. In questa prospettiva, ogni quadratura matematica significa progressione verso l'Algoritmo della Totalità e la non tanto riposta ambizione di Einstein era davvero il disvelamento dell'Algoritmo di Dio.

La *Grande Opera* non gli è riuscita, ma il senso, il significato e il valore della sua ossessione, è riemerso dopo qualche decennio di ubriacatura quantistica nell'esplicito programma di ricerca contemporaneo

che mira alla *Teoria del Tutto*, il cui primo ineludibile traguardo è unificare fisica relativistica e fisica dei quanti.

Quale che sia il cuore dell'Algoritmo Totale, cioè dell'Algoritmo di Dio – la *stringa a undici dimensioni* o altro espediente da assemblare opportunamente – il tracciato del percorso è ineludibile, perché scritto a chiare lettere nel genoma della rivoluzione sapienziale che ha inaugurato la Modernità.

66. La sapienzialità post-galileiana, dopo la bimillennaria sequenza di fallimenti della sapienzialità pre-galileiana, ha sepolto l'antica Totalità. Ha sepolto soprattutto la sua pretesa di superare l'arcaica *sapienzialità per enumerazione del singolare* con l'affidare all'universale la totalità dei singolari e poi manipolando opportunamente gli universali in luogo dei singolari. E ha inaugurato una *sapienzialità computazionale*, muovendo non dal singolare ma dal *misurabile del singolare*. Non per una più opportuna messa a punto dell'universale, ma per riformularlo come variabile da inserire in una *funzione* le cui regole costruttive sono garanzia della sua propria stabilità e incontrovertibilità. E come era inevitabile che il primato dell'algoritmo conducesse *motu proprio* all'Algoritmo Totale, così era inevitabile che il *non-misurabile* delle cose perdesse nitore e vigore – cioè rilevanza – condannato a inesorabile deriva verso l'orizzonte della sapienzialità, fino a precipitare nel nulla (sapienziale) una volta varcato quell'estremo limite. Ciò significa che la Modernità è stata costruita, fin dall'inizio, sulla marginalizzazione progressiva del *non-misurabile* – e dunque del *non-computabile*. Così anche le *essenze*

sono precipitate oltre l'orizzonte dove già erano precipitate le cose e come con la perdita delle cose noi avevamo perso sapienzialmente colori e forme, susurri e grida, lezzi e fragranze, dolcezze e ruvidità, sapori e sentori, così con la perdita delle *essenze* ne perdemmo anche il ricordo. Tramontata la Totalità costruita sulle *essenze* che credevamo offerte spontaneamente dalle cose – cioè la bella e impossibile architettura metafisica che riempiva lo sfero sapienziale di cui l'*einai* parmenideo era il centro – la Modernità abbacinata dalla incontrovertibilità della misura e dell'algoritmo che la processa, costruisce sul misurabile e sull'algoritmo che lo manipola la sua Totalità Meccanica, la Macchina Assoluta. E nonostante l'accorato *zu den Sachen!* di Husserl, il trapasso dalla Modernità alla Contemporaneità, ha solo accentuato esponenzialmente la tendenza. A poco è servita la sua fenomenologia che doveva farcele finalmente ritrovare dopo un'epoca di oblio.

In fondo non abbiamo mosso un passo dalla dolorosa conclusione kantiana circa la strutturale inaccessibilità alle cose, relegate nella dimensione nebbiosa della *Ding an sich*, la cosa in sé, il *noumeno*. Dopo una secolare convivenza con il *fenomeno* – il misurabile delle cose – la Modernità aveva imparato a fare a meno del noumeno. Il fenomeno è perfetto per le necessità dell'algoritmo nella sua forma più incontrovertibile, quella geometrico-numerica. Così, Ernst Mach sostituirà esplicitamente la *funzione* alla *causalità* e Percy W. Bridgman, con la sua *critica operativa* della fisica, chiuderà il cerchio: “il concetto è sinonimo del corrispondente gruppo di operazioni” (*La logica della fisica moderna*, I, 2). È l'*Artificiale* che crea il proprio

Naturale, la cosa a propria immagine e somiglianza, *il fenomeno che dà luogo al proprio noumeno*. Ed è così che alla fine la sapienzialità si scopre per quello che è sempre stata fin dalle sue remote scaturigini, cioè *logischer Aufbau der Welt*. Solo così, per i Moderni, la *Totalità* si fa *Mondo*, il Mondo come *artificio*, anzi *artefatto*. *Artefatto Assoluto*, avrebbe forse detto Hegel. Artefatto sempre più totalizzante e pervasivo. E per giunta aggressivo verso ciò che ancora non è stato adeguatamente *artificializzato* (o *artefattizzato*) attraverso la sua integrazione nell'Algoritmo Totale. Così l'Algoritmo Totale è diventato sempre meno *narrazione della Totalità* e sempre più – lo si vedrà – *progettazione della Totalità*, e dunque *Progettazione del Mondo*.

Eppure, dalle fessure, dagli stretti interstizi che separano le articolazioni dell'Artefatto Assoluto – il quale, per quanto ben compaginato non è progettato per essere impermeabile – continua a filtrare l'eco delle cose, il sussurro del noumeno. Il quale tiene accesa la nostalgia delle forme e dei colori, dei sussurri e delle grida, dei lezzi e delle fragranze, delle dolcezze e delle ruvidità, dei sapori e dei sentori, anche se da lungo tempo abbiamo dimenticato – o smarrito – il percorso che porta al noumeno – alle cose ⁽¹²³⁾.

Kant aveva tentato di ritrovare la via, specie nella *Critica del Giudizio*, ma il suo sforzo ha portato solo all'inestricabile foresta romantica dove, come Hansel e Gretel, ci saremmo persi ancora di più se Hegel non avesse costruito il suo immane castello incantato da abitare.

Husserl aveva invece chiesto troppo: il suo *einklamern*, il mettere in parentesi ciò che ostacola il ritorno

alle cose, cioè tutto ciò che siamo diventati da Cartesio in avanti, è insostenibile. Non saremmo più ciò che siamo. Così la sua fenomenologia non racconta il noumeno, ma racconta di come ce ne siamo preclusi la via. Il noumeno è rimasto avvolto nella nebbia. Ciononostante la nostalgia per le cose permane. Forse perché anche noi, in fondo, siamo *cose fra le cose* – noumeni e non fenomeni. E non potendo più ritrovare l'antica via, abbiamo tentato – e stiamo ancora tentando – l'unica possibilità: ricostruire il *non-misurabile* delle cose attraverso il *misurabile* delle cose. Fino al limite estremo della *virtualità digitale*.

È questa la Nuova Era in cui la Contemporaneità è solennemente entrata. L'era in cui è *il fenomeno a dare luogo al noumeno* e dunque l'era della definitiva rinuncia al noumeno nel disperato tentativo di riguardarlo.

L'era di *Matrix*.

NOTE AL LIBRO I

(1) Potrebbe essere rivelatoria la storiografia del passaggio da *sophia* a *philosophia*, come rivelatoria è l'indifferenza con cui lo Stagirita, nel libro A della *Metafisica* sembra scambiare con sospetta disinvoltura i nomi di ciò di cui racconta la storia, arrivando a definirla addirittura anche *techné*.

(2) Tema che non si vuole qui nemmeno sfiorare – la nascita della filosofia in quanto ciò che è stata ritenuta poi da una tradizione che dura da ventisei secoli, più o meno. Le suggestioni di Giorgio Colli nel libro che vi ha dedicato, rimangono la cosa migliore che sia mai stata scritta. Ma a parte la sommarietà, considerando naturale il darsi della *sapienzialità dei mortali*, si lascia sfuggire la drammaticità originaria del suo sorgere.

Non *cosa* dica la sapienzialità dei mortali – la filosofia – è ciò che si ha di più rilevante, ma *che* questa sapienzialità si dia. La meraviglia, a dispetto di ciò che ne dice Aristotele, non è madre di filosofia, ma dovrebbe esserne figlia primogenita: *che* i mortali filosofino, questo dovrebbe essere causa prima di meraviglia.

(3) Stupirà sempre notare nella manualistica corrente l'assoluta irrilevanza di questa questione. La sinonimia di *sophos* e *philo-sophos* è data per ovvia, trascurando il fatto altrettanto ovvio che si può sapere ed essere terrificati dal sapere – Edipo ne sa qualcosa – e si può desiderare intensamente di sapere senza per questo riuscire a sapere.

(4) Talete, Anassimene, Anassimandro, Senofane, almeno. Sarebbe suggestivo poter indagare se il suo ricorso al numero come *arché* incontestabile – *nessuna menzogna accoglie in sé la natura del numero* (DK, 44 B 11) – fosse dovuta al dissenso già evidente fin dai primi passi sapienziali della grecità.

(5) Rivelatorio il tentativo popperiano di *rendere computabile la qualità* – impresa giudicata disperata già all'alba dell'Età moderna – ma ovviamente inefficace: la verosimiglianza rimane inesorabilmente una qualità incomputabile. Come tutte le qualità, primarie, secondarie o terziarie che siano.

(6) Non esiste qualcosa di definibile come *amore per la scienza* così come esiste qualcosa che è stato definito come *amore per la sapienza*.

(7) Se per quanto riguarda la sapienza, l'affermazione si giustifica con il *dissensus sophorum* – cioè una pluralità incon-

trollabile di sofie possibili – per quel che riguarda la fisica, in assenza di un *dissensus physicorum*, l'affermazione si giustifica con l'impossibilità di una rigorosa perimetrazione di ciò che si vuole definire come fisica.

(8) Almeno dalla *Fenomenologia dello spirito* in avanti. Compito di Hegel è piuttosto trovare posto a tutti quelli hanno in qualche misura lasciato il segno. E indicare la forma – la dialettica – secondo cui questa sistemazione è possibile.

(9) Il *kosmos* muove dalla premessa che *tutte* le cose siano abbracciabili in qualche forma o in qualche misura. *Kosmos* non solo è l'*ordo rerum*, ma l'*ordo omnium rerum*, l'ordine non solo delle cose ma di *tutte* le cose. Non si dà *kosmos* se qualcuna delle cose ne rimane fuori. Si può sempre evitare di considerare *cosa* quello che non rientra nell'*ordo rerum*, ma il risultato non cambia: *tutto* quello che è *cosa*, rientra per ciò stesso nel *kosmos*, è *mondo*.

In tal senso, dire che la filosofia è *cosmologia*, significa dire che la filosofia è *olologia* – discorso sull'*olon*, cioè sul tutto, sulla Totalità.

(10) L'unica forma possibile per far coesistere una pluralità di mondi che rivendicano lo stesso titolo di unicità ed esclusività, è quello di metterli *uno dopo l'altro*. Se poi si riesce anche a indicare l'*algoritmo* che regola tale successività, il gioco è fatto. Per Hegel l'algoritmo fu la dialettica.

(11) Chissà se Giacomo Leopardi avesse Pierre-Simon de Lapalce davanti agli occhi come paradigma dell'*arido vero*. Ma è interessante considerare che forse un medesimo *Gefühl* animava Hegel, con l'ostinata perseveranza a rendere meno arido il vero che non poteva negare, ridisegnandolo all'interno del suo cosmo dialettico.

(12) L'empietà radicale di questo assunto, stranamente, non sembra abbia mai preoccupato troppo i giusnaturalisti, che ne fecero una bandiera. Immaginare che qualcosa possa essere anche se Dio non è, è quanto di più empio e imperdonabile si possa immaginare in un contesto teologicamente connotato (come lo era il diciassettesimo secolo). È difficilmente negabile che i giusnaturalisti, probabilmente devoti, lo affermarono per dare forza al principio e non per sminuire l'Altissimo. Nondimeno, non si può non vedere l'empietà del risvolto.

(13) *Sophia* è stata, all'inizio, anzi fino alla fine di quel lontano inizio, appannaggio degli dèi. I quali la donavano, *solo su richiesta diretta dei mortali*, per via di oracoli, estasi mistiche e possessioni estatiche.

(14) Si lascerà ad altri indagare il senso di questa definizione di *sophia* come forma definita storicamente circostanziata di *sapienzialità dei mortali*. Qui basti il frammento di Talete sull'acqua come *arché panton*, principio di ogni cosa. Aristotele ne dà per assodata la formula quando dice, inaugurando la sua *Metafisica*, che la maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che *i soli principi di tutte le cose* eccetera. Si è troppo discusso sulla *arché* e poco o nulla sul *panton*. L'idea di un principio *primo* (o ultimo, non cambia niente) non è meno impegnativa e orgogliosa dell'idea che il principio primo valga per *tutte* le cose, nessuna esclusa. È vero che un principio non è mai primo (o ultimo) se non lo è per tutte le cose, ma la prospettiva cambia radicalmente.

(15) L'*Apologia di Socrate* è a torto considerata come uno scritto propedeutico, una sorta di opera giovanile di Platone. L'idea che se ne trasmette – olografica e da formulario catechistico – ne oscura totalmente il dramma, immensamente suggestivo e immensamente cupo che qui si cercherà di intravedere. Cosa Platone ritenga sia la *psyché* o l'*eidós* – o che Platone ritenga che Socrate ritenga – diventa davvero irrilevante di fronte alla questione cruciale, cioè l'irrituale, unica e irripetibile vocazione sapienziale di Socrate.

(16) *Vafthrudnismal*, 54-55. Quanto fosse tenuto Vafthrudnir a sapere delle ultime parole di Odhinn a suo figlio, è questione che si può dibattere. È chiaro che sapere quelle parole aveva il medesimo valore sapienziale che sapere di Yggdrasil e della struttura dei Nove Mondi. O viceversa.

(17) È evidente che una maggiore articolazione di un sistema comporta una maggiore difficoltà a mantenerne una coordinazione centralizzata. Se il centro si appesantisce per gestire una periferia in espansione, si arriverà a un punto che il centro stesso sarà ingestibile. Ciò significa che un sistema si fa sempre meno centralizzato quanto più si fa complesso. Dunque, la differenza di qualità – cioè di rilevanza – fra le sue articolazioni tende sempre più a sfumare con lo sfumare della centralizzazione.

(18) L'ipotesi che proprio degli dèi sia un (il) catalogo *infinito*, si presenta traballante fin dall'inizio. Prima di tutto perché pone l'annosa e insidiosa questione che Aristotele formulò come *impossibilità dell'infinito in atto*. Poi perché un catalogo *infinito* non riesce in fondo nemmeno ad essere *catalogo*. Il senso di una enumerazione qualsiasi è, tra le altre cose, decidere definitivamente ciò che appartiene e ciò che non appartiene alla enumerazione medesima. Un catalogo in ipotesi infinito, non potrà mai garantire tale decidibilità.

(19) Il tema è superare la prospettiva dell'elencazione come contesto necessario al darsi della *sophia*. I mortali comunque non potranno mai raggiungere gli dèi nella capacità di aggiungere voci all'elenco, anche se fosse finito. Sarebbero *commensurabili* con gli dèi – e in fondo è questa la chiave che spiega anche la tempestività e la crudeltà con cui puniscono i peccati di *hybris*. Se ci fosse vera incommensurabilità, gli dèi riderebbero della *hybris* dei mortali. In più – e meriterebbe esame apposito – è un fatto che anche l'epos più alto e rispettoso usa come sinonimi *theoi* e *athanatoi*. Ciò vuol dire che la differenza vera fra noi e gli dèi è che noi moriamo. Differenza un tantino esigua, in verità, ma illuminante. Il che tuttavia non deve indurre a dimenticare quanto la commensurabilità sia drammaticamente lontana dall'eguagliabilità.

(20) Che le cose siano molte, troppe, significa al tempo stesso che sono precarie e provvisorie, altrimenti non sarebbe necessario una molteplicità così spinta. Anzi, giusta la lezione di Parmenide, non sarebbe necessaria alcuna molteplicità se *ciò che* è fosse stabilmente. L'*einai*, immobile, pieno e rotondo, basta a riempire ogni spazio ontologico possibile. Quindi, dire che le cose sono molte, significa anche dire che sono instabili.

(21) Che gli dèi si siano lentamente, silenziosamente estinti forse trova in questa *immobilità da irraggiungibilità*, la sua ragione ultima, immobilità inesorabilmente tradottasi in incapacità di rendersi conto che tutto cambiava e che per loro non ci sarebbe più stato posto nel nuovo che avanzava. Diverso il piglio degli dèi del nord, i quali invece spiavano costantemente i segni del *Ragnarokr* nella vicenda delle cose: l'essere vigili non li salverà, ma avranno una fine magnifica nell'ultima battaglia.

(22) Non si può non notare il richiamo alla definizione platonica del tempo, suggestivamente immaginato come mobile

controfigura dell'immobile eternità – riduzione ad uso dei mortali di ciò che in epoca medioevale verrà definito come *duratio* (genere prossimo in cui trovano luogo ontologico le differenze specifiche fra *tempus*, *aeternitas*, *aevum*...)

Il tempo è funzionale a poter dire l'eternità, che altrimenti non sarebbe affatto dicibile. L'eternità non è accessibile direttamente, bisogna in qualche modo ridurla a un che di accessibile.

Così Totalità è funzionale a poter dire l'innumere catalogo delle cose, che altrimenti non sarebbe dicibile.

Ciò che è rilevante qui è lo sforzo e la pretesa di sostenere la luce solare con uno specchio adeguatamente scurito: non serve fissare lo sguardo nella luce abbacinante del sole per vedere il sole. Adomesticare l'indomabilità dell'indefinito entro una forma finitamente e definitamente percorribile. Questa è la Totalità. Quanto poi questa sia specchio di quello, è questione – si vedrà – decisamente meno drammatica.

(23) Così, è possibile *dire letterariamente* (poeticamente) gli enumerati, producendo anche grande e grandissima letteratura. Ma non sarà mai un *dire sapienzialmente*. Troppo radicale è nel poeta – e nel dire letterariamente – la consapevolezza di tutta la labilità che l'accadere comporta. E una sapienzialità sul labile, sul provvisorio, sul precario, in fondo non ha alcuna attrattiva o rilievo.

(24) A differenza del dio d'Israele, che parla *opportune* *et inopportune* e raramente perché richiesto – anzi, richiedere a Jahweh di parlare è tentare il Signore Dio – per gli Olimpici è invece la prassi abituale. Se non interpellati – o se non sollecitati in qualche modo – difficilmente parlano. Meriterebbe considerazione a parte questa differenza, che dice molto sulla divinità del dio a cui fa capo e molto direbbe sugli Olimpici, la cui discrezione è troppo evidente per non essere sospetta.

(25) Un elenco completo delle forme sapienziali arcaiche non potrà non includere, oltre all'enumerazione (liste e cataloghi), al pronunciamento oracolare e alla possessione, anche ispirazione poetica, mito, genealogie, storie e *technai*.

La sapienzialità dei mortali non è sorta dal nulla, ma è stato ovvio e necessario che muovesse da ciò che era possibile mutuare e riconfigurare in proprio della sapienza del dio. Scartando per ovvie ragioni il pronunciamento oracolare, la possessione e l'ispirazione poetica, di ciò che rimaneva solo l'enumerazione

presentava una *prospettiva totalizzante*. Non i miti, non le genealogie, non le storie, che sono sempre miti, genealogie e storie di qualcosa di definito. Ancora meno ne presentavano le *technai*, perché segnate inesorabilmente dall'infamia del lavoro servile e confinate rigidamente entro il proprio campo d'applicazione.

Dal momento che la sapienzialità o è totalizzante o non è, non rimaneva che trovare un'alternativa all'enumerazione. Per gli dèi sarà stata senz'altro esaustiva, cioè totalizzante, ma non poteva esserlo per i mortali.

(26) È sommamente rivelatorio che l'unico olimpio che ebbe a che fare con gli *artificialia* – Efesto – fosse nato deforme e precipitato fuori dalle sale aeree dell'Olimpo, prendendo dimora nel ventre infuocato della terra. Gli dèi aborriscono gli *artificialia* e quando ne hanno bisogno li commissionano a terzi.

I mortali, impediti per ciò che sono di accedere all'Olimpo, seguiranno la via già tracciata da Efesto.

Particolarmente istruttiva la sfida fra Atena e Aracne, da cui la dea esce a pezzi. Evidentemente perché col telaio non ha la medesima dimestichezza che ha l'incauta mortale.

(27) Parlare di Dio e parlare del dio sono questioni radicalmente diverse. Non quanto a ciò di cui si parla – non ne sappiamo se non ciò che immaginiamo di saperne – ma quanto a ciò che ne è stato detto. Fra noi e Dio è stato detto esserci totale, assoluta, incolmabile incommensurabilità – l'incommensurabilità fra finito e infinito, per cui l'infinito non si ottiene ammassando finiti. Fra noi e il dio – i molti dèi – c'è distanza grande quanto si vuole, ma finita. Noi e gli dèi non siamo incommensurabili – altrimenti non si spiegherebbero copule miste, gelosie atrocemente punite e tentativi di scalata all'Olimpo.

Ma se noi e gli dèi siamo in qualche misura commensurabili, che li raggiungiamo – posto che gli dèi essere più che dèi non possono – è solo questione di tempo. E alla fine la differenza fra noi e loro si riduce a quella fra mortale e immortale.

(28) Karl Marx è forse quello che lo ha affermato con più sincera e brutale chiarezza. Nella *Deutsche Ideologie* (II, 1) dice di Stirner: "L'espressione astratta e divinizzata in cui, nel pensiero hegeliano, si snatura una collisione reale, è considerata da questa testa «critica» [Stirner, appunto] come la collisione reale. Egli accetta la contraddizione speculativa e ne sostiene una

parte contro l'altra. *La frase filosofica della questione reale è per lui la questione reale stessa*" [sottolineatura nostra].

L'astrazione è incommensurabilmente più flessibile della cosa.

Marx, poche righe dopo, ne fa il marchio d'infamia di filosofi e ideologi in genere.

Altamente significativo che non si accorga delle astrazioni da lui usate con almeno pari disinvoltura – dalla proprietà privata al proletariato, dallo Stato alla borghesia. È il vizio fondante dell'hegelismo (e quindi del marxismo) il ritenere esenti le proprie affermazioni da ciò che applica alle affermazioni di chi ha affermato prima di lui. E ciò senza altra ragione che il dare per scontato (quindi senza avvertire la necessità di esplicitarlo o argomentarlo) di essere la voce sapienziale *definitiva* perché, banalmente e risibilmente, *ultima in ordine di tempo*.

(29) È inimmaginabile qui, ricostruire una genealogia dell'universale. E non è nemmeno necessario. Basterà notare che l'universale non è affatto *naturale*, cioè *non si dà spontaneamente*, ancorché Aristotele forzi la mano e lo voglia come designazione del *ti esti* della cosa *come essa è kata physin*, condannandosi a un inaspettato *pollachos legetai* del medesimo *ti esti*, di fronte al quale Galileo si imporrà definitivamente la rinuncia a *tentar l'essenza*.

All'inizio della sua storia di uomo, l'uomo non vede le cose *per universalia*. Vederle *per universalia* invece che *per individua* è un salto netto e radicale nell'abisso che la seguente domanda spalanca solo perché probabilmente malformulata: stanno davvero gli *universalia* in luogo degli *individua*?

(30) Aristotele (*Metaph.* A, 2, 982a, 5): in primo luogo, sapiente non è chi "abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata". Chi possiede l'universale invece, "conosce tutto ciò che all'universale soggiace" (*ibid.* 982a, 20).

Si vedrà poi come ciò porti inesorabilmente e necessariamente a rendere ridondanti anche gli *individua* che la sapienzialità divina collazionava nei suoi cataloghi.

(31) È curioso e significativo notare che in fondo il passaggio dagli *individua* agli *universalia* è ancora e sempre un *elencare*, cioè che l'universale comprende sotto di sé *un elenco di individua* (anche potenzialmente infinito, ma pur sempre un elenco) i quali tutti, nell'universale, a un medesimo titolo, si ritrovano.

Vale la pena un minimo di chiarimento su cosa sia la *manipolabilità* di un universale. Manipolabilità non è né falsificazione né deformazione: è semplicemente la possibilità e capacità di *mettere in relazione*. Mettere in relazione significa computare, calcolare – *logos* e *ratio* sono *parola calcolante, parola computante*. Aristotele introducendo l'ipotesi del *pollachos legetai* dà inesorabilmente inizio a una forma di calcolo/computazione non ancora intravista fino a lui e che avrà smisurata fortuna dopo di lui, cioè l'arte della *distinctio*, che troverà nella scolastica tardo medioevale il suo estenuato, sfibrato compimento, al limite dell'insignificanza.

Se un *individuum* è *quello che è* e indagarlo significa *notitiam notitiae addere*, un universale *non è quello che è, è quello che ad esso si può mettere in relazione*. È quello che di volta in volta si può ricombinare in forme diverse.

(32) Che l'universale, il *ti esti* di una cosa, sia questo piuttosto che quello non è garanzia sapienziale perché non è *simpliciter* quella cosa. La garanzia sapienziale va ricercata altrove. La garanzia sapienziale riservata ai mortali è quella *relazionale*: posti alcuni universali irrelati all'origine, perché per cominciare è necessario un punto d'avvio, sapienzialità sarà il porre in relazione tutti gli altri universali con gli universali irrelati o con universali già in relazione agli irrelati. È l'intramontabile modello degli *Stoicheia* di Euclide.

(33) La cosa è ovvia se parliamo di sillogismi o di algoritmi che potremmo definire *logici* (per tacere di quelli matematico-geometrici). Ma anche considerando l'algoritmo *omne quod movetur ab alio movetur*, non abbiamo di fronte un'ovvia presa d'atto, codificazione protocollare di ciò che si dà. La palla che viene calciata così come le sfere celesti che ruotano, per cominciare, vanno in primo luogo visti come *mota* e non come *se moventia*. Ed è dalla definizione di *motum se non movens* che deriva la necessità di un *movens*, non dalla palla che viene calciata o dai cieli che ruotano.

(34) Esempiare la vicenda di Romolo e Remo nel momento della fondazione di Roma.

(35) La cosiddetta *esperienza* non insegna nulla. Insegna di più l'*esperimento*, ma *l'esperimento non è l'esperienza*. L'esperienza non insegna nulla perché ritiene che le cose abbiano spontaneamente e originariamente un potere giudicante e di-

scriminante che, semplicemente, non hanno – e non hanno perché giudicare e discriminare non è cosa che riguardi loro. L'esperimento è mera tautologia, in fondo, perché vi si cava quello che vi si immette. L'esperimento è totalmente condizionato e quindi dà conto del condizionamento, non di ciò di cui si vorrebbe desse conto. Con il risultato che l'esperienza è risolutiva ma non addomesticabile e l'esperimento è addomesticabile ma non risolutivo.

(36) Oltre a dispiegare genialmente la sua immensa capacità architettonica, Kant nella *Ragion Pura* accende lampi abbacinanti su questo o quel dettaglio architettonico che i Romantici non si lasceranno sfuggire, ma alla fine, il suo dichiaratissimo scopo di raggiungere una capacità giudicante inoppugnabile – cioè meccanica, cioè algoritmica – naufraga nella deduzione trascendentale delle categorie che, per di più, lo obbligano a una metafisica del noumeno.

La logica formale, ben prima del conflitto insanabile fra coerenza e completezza, ha potuto algoritmizzare a patto di rinunciare a parlare delle cose. Esempiare il tentativo del principio di falsificazione popperiano: inattaccabile in sé ma inutilizzabile.

(37) *Fondamentale* ha un'accezione architettonico-aristotelica (nel senso che per Aristotele il Sopra e il Sotto avevano dignità ontologica) che è fin troppo frusta e al limite della significanza (si dice ormai non in molti, ma *in moltissimi modi*). Meglio sarebbe usare *cruciale* o *cardinale* o *dirimente*, oppure, come in questo caso, *ciò che risulta rilevante*. Ci si passi il mancato uso per una sola ragione: che *fondamentale* è sinonimo di *essenziale* – e ciò illumina su come ciò che fin dall'inizio abbiamo detto dei molti raccolti in uno, sia passato, senza altra ragione che il nostro dirne, a designarne l'essenza.

Non si è usato qui *essenziale* perché è termine ancora più frusto di *fondamentale* e perché è dicibile in ancora più modi che i moltissimi di *fondamentale*).

(38) Ciò che è incontrovertibile delle cose, non è il *dicibile* – se ne può dire tutto e il contrario di tutto, dato che alle cose non interessa ciò che noi ne diciamo – ma è il *numerabile*, cioè ciò che di esse si può numerare. Non si tratta dell'enumerazione arcaica, ma dell'unica possibilità di dirne qualcosa che non può essere travolto da un altro qualcosa. Non è qui il caso di affrontare la questione se l'incontrovertibilità del *numerabile* delle cose

sia da ascrivere alle cose o al numerare, va solo ricordato che la notazione non è banale, perché ci sono voluti venti secoli di sapienzialità perché si cominciasse a immaginare *cosa farne* del *numerabile* delle cose.

(39) In realtà la sapienzialità dei mortali non è *arrivata* all'essere per spoliatura dei livelli di universalità progressiva. In verità, è *partita* dall'essere. Parmenide sta agli albori della sapienzialità dei mortali, non al tramonto. Più avanti si dirà a lungo del *salto* di Parmenide.

(40) C'è chi ha fatto dell'*estremità* nel senso di *ultimità* di ciò che noi indichiamo come essere, non l'ultimo atto, l'esito sapienziale, ma l'origine, l'estremità nel senso della *primità*, cioè ciò da cui ogni ente (ogni cosa) è possibile, una sorta di infinitesima e puntiforme massa ontologica esplosa in un big bang parimenti ontologico che ha dato luogo a tutto ciò che è. In quel punto infinitesimo c'erano le giganti rosse e i neuroni. Per il primo assunto, l'essere è *il quasi-niente* a cui si riducono le cose. Per il secondo assunto, l'essere è *il tutto in potenza*. Se ne dirà più oltre.

(41) I termini *estensionale* e *intensionale* sono qui applicati per analogia. Estensionale è chiaro: significa per enumerazione, un approccio che si potrebbe definire *orizzontale* e *bidimensionale*. *Intensionale* qui è preso in un senso invece *verticale* e *tridimensionale*, cioè per indicare qualcosa che sta sotto la bidimensionalità e, sotto il piano bidimensionale, là dove le cose si sviluppano lungo la terza dimensione, le unisce in quanto si ripete identico identicamente in tutte. L'*arché* per Talete per tutti i Tutti. L'universale per Aristotele, per i tutti di una collazione definita (anche se potenzialmente infinita).

(42) Non sarebbe quindi fuori luogo immaginare l'universale come l'*arché* di tutto ciò che ricade nella collazione da esso sottesa. Questa è esattamente la posizione di Platone.

(43) Giovanni Reale ne ha fatto il cardine della sua ricostruzione di Platone, il salto di piano che ha svincolato non solo e non tanto *definitivamente*, quanto *consapevolmente*, il parlare sapienziale dalle cose, dall'individualità ingovernabile delle cose con tutte le sue insidie.

(44) Se la lettura è sostenibile, c'è da chiedersi perché l'*arché* da acqua passa immediatamente all'*apeiron* – l'estrema rarefazione – per poi ritornare a una rarefazione più mediata,

meno accentuata con l'aria. Puro *Hegelian style*. Curiosamente è un percorso parallelo a quello dell'*einai* parmenideo: si arriva subito là dove bisogna arrivare saltando a piè pari tutti i passaggi intermedi – lo si vedrà – e poi, accorgendosi dell'immensità del salto, si cerca di ricostruire i passaggi successivi che vi hanno portato. Logica avrebbe voluto che l'esito venisse dopo le premesse – che Parmenide venisse dopo Platone e Aristotele così come Anassimandro venisse dopo Empedocle e Anassagora – ma evidentemente la logica non è la storia, checché ne dica Hegel.

(45) Alla fine è la lezione genealogica di Esiodo: non c'è soluzione di continuità fra *Chaos* e l'estrema propaggine del processo di derivazione. C'è distanza grande quanto si vuole, ma distanza misurabile. Dunque *Chaos* e l'ultima generazione di essenti sono in fondo commensurabili.

(46) In fondo i Viennesi hanno ragione. Qualunque cosa noi possiamo dire del mondo è sempre, inesorabilmente, un *logischer Aufbau*. Quel che non hanno visto o non hanno voluto ammettere – soprattutto Carnap – è che anche quella di Parmenide – anche la metafisica in genere a partire dall'ontologia di cui si dirà – è rispettabile, anzi, perfetto *logischer Aufbau*. La differenza, radicale, è che per i Viennesi il valore dell'*Aufbau* stava nel suo essere *logisch* – *logisch* nel senso che aveva all'alba del Novecento, cioè Frege, Russell e più tardi Gödel, cioè stabile per la forma dei passaggi che vi conducevano. Per Parmenide – che per primo predicò che le cose sono ciò che se ne dice, cioè sono *logos* – il valore dell'*Aufbau* sta nell'essere *Aufbau*, architettura sapienziale compatta e incontrovertibile per ciò che diceva di essere, stabile per ciò che dice di essere e supporto di stabilità per tutto ciò che da essa si diparte.

(47) Non si considererà mai abbastanza che Talete fu anche geometra e che la sapienzialità da lui inaugurata non poteva non sorgere secondo un *esprit de géométrie* radicalmente condizionante – spirito di misurazione e di commensurabilità, spirito di calcolo e di combinazione, spirito di computazione e di manipolazione e, finalmente, spirito algoritmico.

A voler dare una mappatura più completa della prima età della sapienzialità dei mortali che sarebbe stata chiamata *filosofia* da chi quella prima età poi chiuse, si potrebbero abbastanza sicuramente distinguere quattro linee che si dipanano da origini apparentemente non in relazione fra loro, sulle quali sarebbe sugge-

stivo indagare, se non altro perché si ritrovano tutte e quattro come coordinate costanti del disegno storico secondo cui procederà la storia della sapienzialità dell'Occidente. *Coordinate* perché ciascuna ha una rilevanza che rispetto alle altre può essere abbastanza precisamente misurata.

Ecco le linee:

a) La *linea fisica*: è quella inaugurata da Talete. Al centro la prospettiva della *physis* e dunque delle *archai* della *physis*. Il problema sapienziale dominante è trovare la *cosa-arché* che è *arché* di tutte le cose.

b) La *linea ontica*: quella inaugurata da Parmenide, che incardina la sapienzialità sull'essere, non più come *arché* ma come *unicum* che può essere veramente detto e che valga veramente la pena di dire.

c) La *linea aritmologica*: inaugurata da Pitagora, lo schema è quello dell'*arché*, ma non più la *cosa-arché*, ma il numero (cioè la sua onnipresenza e incontrovertibilità) come *arché*.

d) La *linea logica*: è la sapienzialità della sofistica, centrata sul *logos* e sull'onnipotenza del *logos*. È la sapienzialità della dialogia come agone.

Difficile trovare, anche dopo l'età ellenica, una filosofia che non includa in qualche misura o forma ciascuna delle quattro.

(48) Tanto più che se si può dire che il numero, per via del contare, sia una costante che verosimilmente accompagna gli uomini fin dagli albori della consapevolezza delle cose come tali, l'essere, nella formulazione di Parmenide, irrompe improvviso, senza preavviso né precedenti, già definitivo, compiuto e inappellabile, in una sola volta. Per sottrarre al numero il ruolo di cardine della nascente sapienzialità dei mortali per i successivi venti secoli, deve aver posseduto una forza che ancora richiede di essere davvero misurata.

(49) Aristotele non sembra vedere il numero come cosa che valga la pena in sé – lo vede come *organon* per la geometria e per la meccanica, forse quindi più *res geometrica* e *res mechanica* che non *res arithmologica*. Nonostante abbia scritto trattati dedicati per tutto, Aristotele non dedica un trattato alla matematica. Questa assenza è forse un caso unico nel suo mostrare quanto qualcosa che non c'è sia determinante per quello che c'è.

(50) Se il numero fosse *spontaneamente* un possibile principio di sapienzialità per i mortali che stavano abbandonando

la via degli dèi, l'avrebbe già dovuto dimostrare fin dall'epoca dei Sette, senza aspettare Parmenide e l'*einai*. Per contrapporvisi, fra l'altro. Non avendolo fatto, come non ritenere che non l'aveva fatto perché non in grado di farlo? E perché Talete, che era geometra, non l'aveva preso nemmeno in considerazione, prendendo invece in considerazione qualcosa – l'*arché* – del quale non si può immaginare qualcosa di più lontano dalla geometria?

(51) Ovviamente la questione riguarda solo noi morali, non gli dèi. La sapienza degli dèi per come (verosimilmente) la potessero considerare gli dèi non era qualcosa che fosse possibile mettere in discussione. Forse era davvero la forma spontanea e originaria della sapienzialità ma in ogni caso non vi è testimonianza che gli dei ne fossero in qualche modo insoddisfatti. Il problema era invece la sapienza degli dèi per ciò che ne arrivava e per come arrivava ai mortali. La sapienzialità degli dèi ha collassato per i mortali, non per gli dèi. È diventata insopportabile per i mortali, non per gli dèi.

(52) Secondo quanto già accennato (nota 39).

(53) La *notio pauperrima* di essere non può essere ulteriormente semplificata, altrimenti non sarebbe *notio pauperrima*, cioè *id quo pauperior cogitari nequit*. La si può *esplicitare* – cioè dire altro di essa ma allo stesso livello di ultimatività. Esplicitare non significa aggiungere qualcosa alla cosa, ma aggiungere qualcosa a ciò che noi possediamo della cosa. E se l'essere, come nel caso di Parmenide, viene proclamato per la prima volta, senza precedenti e senza preavviso, non è fuori luogo supporre che chi lo proclama non abbia ancora esaustivamente esplicitato il tema del suo annuncio. Ma il discorso sull'essere, sulla *notio pauperrima*, non può che essere strutturalmente monotematico. Da allora fino a Heidegger, non si è fatto altro che *commentare* l'ontologia di Parmenide o al massimo, raccontarne i *dintorni*. E chissà che la disamina, ma anche correzione, confutazione e riformulazione delle *doxai* dell'epoca nella seconda parte del poema – quello che qualcuno identifica come una sorta di secondo Parmenide, parallelo al primo, ipotizzandolo *physiologos* almeno quanto *metaphysiologos* – non sia già *per contrapposizione* un primo commentario alla prima parte, alla sua ontologia. Che cioè Parmenide dica del non essere proprio per tratteggiare più definitivamente l'essere.

(54) In verità sarebbe *la complessità* che danza sull'orlo del caos. Ma non è difficile – lo si potrà intravedere più oltre – *vedere la complessità come Totalità* e il caos come abisso di ineffabilità. Andrà ricordato che, a proposito del caos, l'abisso di indicibilità non è l'assenza di parole, ma l'infinito brulicare di infinite parole senza possibilità di poterle articolare in un discorso. Per contrapposizione alla notio pauperrima dell'essere, il caos sarebbe quindi la *notio ditissima, id quo divitius cogitari nequit*.

(55) Certo avrebbe aiutato Parmenide a rendersi meno terrificante il salto nell'abisso, sapere dell'universale. Non sapendone nulla, è suggestivo immaginare che l'unica possibilità da lui intravista sia stato il salto immane e potenzialmente suicida dalle cose – gli *individua*, cioè le singole voci del catalogo – all'*einai*.

(56) Il primo passo di una forma inedita di vedere le cose, è sempre una traduzione: davanti non c'è ancora nulla e tutto ciò che c'è, è dietro. Ciò che si può usare per andare avanti, sta dietro e per essere usato va riadattato. Cioè *tradotto*.

Così l'*aitia*, all'inizio, fu una versione dell'*arché* depotenziata per essere applicata su scale più piccole.

(57) L'ontologia è l'affermazione che *l'essere è e non può non essere*. Questa è l'*Unica Proposizione* possibile sul limite estremo della metafisica, immediatamente prima di sprofondare nell'abisso dell'afasia. Che poi l'Unica Proposizione possa dar luogo a un discorso interrogandosi su cosa sia l'essere che è e che non può non essere, su cosa sia l'essere dell'essere, su cosa sia il non essere, su cosa sia il non poter non essere rispetto all'essere, e così via, non contraddice affatto all'unicità della proposizione estrema. È semmai il primo accenno di *reditus* verso l'inizio della traversata che poi darà luogo a quelle architetture sopra l'abisso che chiamiamo metafisica. Azzardando, si potrebbe dire che questo primo accenno è una sorta di *voltarsi* verso il punto da cui si è arrivati. Voltarsi che non è ancora un *muoversi verso*, ma che è condizione di possibilità del muoversi verso. Questo voltarsi che avviene nello stesso punto su cui si è approdati – su cui Parmenide per primo è approdato con il suo balzo immane e rischiosissimo – conferma come lo spazio dell'Ultima Proposizione sia e rimanga puntiforme a garanzia dell'unicità dell'Unica Proposizione, perché il voltarsi non aggiunge nulla.

Parmenide, nei versi dedicati del suo poema, ha già detto tutto il dicibile sull'essere che è e non può non essere. E non si è mosso da questa proposizione.

Però, si è voltato.

(58) In verità non sarebbe esattamente una tautologia. Che, heideggerianamente, *una cosa coseggi* non è lo stesso che dire *una cosa è una cosa*. Vera e propria tautologia sarebbe dire che *l'essere è l'essere*. Però non si può negare che la cosa dipenda dal suo coseggiare e che l'essere dipenda dal suo *esserare*, se ci è consentito l'orrido vocabolo. E viceversa. Si tratterebbe quindi più di doppia e reciproca implicazione che una tautologia. Ma non è possibile sfuggire al sospetto che per non essere tautologia, diventi circolo vizioso. Tanto vale tenerla come tautologia, seppure imperfetta. Sarà da questa imperfezione della tautologia iniziale che potrà muovere la *Penultima Proposizione* e poi, all'indietro, tutte le successive (cioè precedenti).

(59) Considerando, ovviamente, secondo quanto detto alla nota 57, come Unica Proposizione tutto il breve trattato parmenideo sull'essere, declinazione – esplicitazione, articolazione, lo si dica come si vuole – dell'essere che è e non può non essere.

(60) Magari dedicando davvero alle cose la parte andata perduta del suo poema, come epitaffio tombale o anche motivazioni della sentenza che le condannava alla dannazione della *doxa*. C'è da chiedersi se non sia stata, la sua, la definitiva sconfitta di ogni velleità di imitazione della sapienzialità degli dèi – i quali invece sanno le cose, una per una – e quindi una sorta di immane *riconsacrazione delle cose agli dèi*, dichiarando definitivamente che solo degli dèi esse sono possesso e pertanto, inaccessibili alla sapienzialità dei mortali.

(61) L'idea dell'*agathon* come culmine e origine della gerarchia iperuranica non è forse la cattiva coscienza di Platone che cerca in qualche modo di conservare la monoliticità dell'*einai* parmenideo?

(62) Che le cose siano state rimosse dall'orizzonte di quella che si chiamerà metafisica, non significa affatto che non siano punto d'appoggio della struttura sapienziale che le congiunge all'estremo opposto dell'*einai*, visto che tutto è partito da loro e per causa loro.

Prima di tutto, la linea dell'orizzonte è un punto d'appoggio di non poca solidità. Anzi, in un certo modo, tutto il visibile *si appoggia* sulla linea dell'orizzonte.

Secondo, perché l'averle sospinte fuori dall'orizzonte significa *averle dimenticate*, non significa affatto *poterne fare a meno*. Terzo, come costruire qualcosa a partire da qualcosa significa dare per scontato (sempre di più) il qualcosa di partenza man mano che da esso ci si allontana, così costruire qualcosa per raggiungere qualcosa significa dare per scontato (sempre di più) il qualcosa d'arrivo man mano che si avanza verso di esso. Così scontato da diventare irrilevante. Così irrilevante da poterlo escludere dalla vista. Tanto, c'è. È sempre là...

(63) È del tutto evidente che la coerenza della relazione parmenidea fra unicità, immutabilità ed eternità dell'Unico, non è la stessa che nella relazione fra *species impressa* e *species expressa* della scolastica – cioè l'orizzonte sferico che l'universale attraverso l'*aphairesis* disegna intorno al centro.

(64) È banale (forse) osservare come l'ontologia di Parmenide, il ristrettissimo perimetro tracciato dai versi del suo poema riferiti da Simplicio e altri (Frammento 8), sia diventato l'intelaiatura di ogni successiva *theologia naturalis* e che *to noein estin te kai einai* sia la chiave di volta esplicita o implicita di ogni argomento ontologico.

Meno banale (forse) è notare quanto lo schema originario – il *noein* che emana dal perimetro di Parmenide costituendo l'intelaiatura di ciò che chiamiamo mondo – si sia spinto nei precordi della sapienzialità fino almeno a Cartesio, in forme più attenuate e implicite, anche oltre (il platonismo matematico, per dirne una), con l'ipotesi delle idee innate. Innate significa immaginarle provenire da quel perimetro originario disegnato da Parmenide e ormai stabilmente occupati dal Dio uno, unico ed eterno – la teoria dell'illuminazione.

(65) *Sapienzialità* è il contesto, l'atmosfera, l'ambiente adatto al darsi della *sapienza*. I due termini differiscono per l'ottima ragione che si sono date e, verosimilmente si daranno, molte sapienze – o *filosofie*. Non si può codificare, ordinare, coordinare un contesto e men che meno un'atmosfera, anche se la sapienza – ogni sapienza, ogni filosofia – è esattamente questo. È il rischio che si corre a irrigidire ciò che è fluido e impalpabile. Ma fluido e impalpabile non significa non identificabile:

vale ciò che Agostino affermò del tempo: se nessuno me lo chiede, cioè: se non cerco di afferrare, cioè, appunto, codificare, ordinare, coordinare, mi è chiarissimo. Se qualcuno me lo chiede, cioè: se cerco di afferrare, cioè, appunto, codificare, ordinare, coordinare, cominciano i problemi.

È per questo che pur originando da una radice comune, le filosofie – tutte sono a pieno titolo riconoscibili come filosofie, perfettamente altre da poesia o narrazione storica – divergono quasi subito. Come se la sapienzialità volesse ripristinare la propria inafferrabilità moltiplicando all'infinito il numero dei tentativi di afferrarla.

(66) In effetti, non era nemmeno una questione per lui, che vedeva l'*einai* solo nella massa del suo ben rotondo sfero e non altrove. Fu necessità per chi venne dopo di lui argomentare, non l'univocità, ma *contro* l'univocità dell'*einai*, per fare spazio a ciò che era universale senza essere *einai*. Platone lo fece con apprensione nei suoi dialoghi, Aristotele senza riguardo alcuno, proclamando definitivamente che l'*einai* si dice *pollachos*.

(67) Parmenide deve davvero il suo salto di verso l'*einai* alle divine giumente. Che i mortali, nonostante tutto, abbiano ancora bisogno di un dio per saltare là dove potranno trovare l'incipit della loro forma sapienziale matura?

Prospettiva inquietante che non permette di liberarsi definitivamente della tutela del divino. E al tempo stesso frustrante, perché parrebbe che solo un dio può condurci a una sapienzialità che possa fare a meno di lui.

(68) Tutto il resto non è un *dire*. È, appunto, chiacchiera, o meglio ancora chiacchiericcio infinito e inconcludente dei mortali.

(69) L'*universale* è il *praedicabile de pluribus*. Se i *plura* sono le *res*, l'universale ha funzione vicaria rispetto alle cose. Ma nulla vieta alla definizione di universale che i *plura* siano anche altri *universalia*. La funzione vicaria rispetto alle cose si attenua man mano che il livello di universalità si innalza. Quanti sono i possibili livelli di universalità – cioè di attenuazione del rimando alle cose, della funzione vicaria per le cose? Questione di ardua soluzione che qui non sarà necessario affrontare. Quanti gradini abbia la scala, il vertice sarà il *praedicabile de omnibus*, cioè l'*einai*. A quel punto ogni funzione vicaria sarà sicuramente annullata e così pure il riferimento alle cose. Conclusione colta

perfettamente da Parmenide, non si sa quanto implicitamente, quando afferma che solo l'essere è e non può non essere. Siamo così giunti al *Totalmente Altro*.

(70) Come non vedere nell'emanazionismo di Plotino, lo specchio dello sforzo metafisico di congiungere l'Uno con *i tutti*, il quale sforzo tuttavia si ferma immediatamente prima di precipitare oltre l'orizzonte dove, nella tenebra, *i tutti* risiedono?

(71) Come non ricordare le ombre in controluce che il sole disegna sul fondo della caverna platonica? Certo quelle ombre vengono dalle proiezioni degli *eide* e non dalle proiezioni delle cose sul fondale della sfera sapienziale, ma nell'uno e nell'altro caso definiscono sapienzialmente i mortali come *guardatori di spettri*.

(72) La più apocalittica delle visioni sapienziali è proprio quella dell'Unità Originaria che si frammenta nelle infinite possibili singolarità, una sorta di *big bang ontologico*, che non si accontenta di congiungere, come la sapienzialità ellenica, orizzonte e centro con architetture *rationem totalitatis habentes*. Ma chiama in causa l'*einai* e fa della Totalità l'epos, la vicenda, l'*exitus* e *reditus*, l'abbassamento e innalzamento, dell'*einai* medesimo – esplosione e implosione dello sfero parmenideo.

(73) Platone è apocalittico quanto Parmenide, ma desidera allargare l'antico perimetro. Il riverbero della sapienzialità degli dèi è ancora molto forte in lui, discepolo di uno segnato dal dio di Delfi. Non può rinunciare alle cose, che gli dèi possedevano e consideravano una per una, nella loro splendente singolarità. Così pone gli *eidos* – cioè le cose nei loro *praedicabilia de pluribus*. Gli *eidos* sono la *versione immobile delle cose*, come il tempo è la versione mobile dell'eternità.

Solo immobilizzandole, le cose potevano essere sapienzialmente redente.

Solo immobilizzate, potevano rientrare nella Totalità di ciò che è, nella sferica immobilità dell'*einai*.

(74) Platone esce davvero dalla sua caverna? Le ombre delle cose proiettate sulla parete della caverna sono figurazioni ennesimamente impoverite degli *eide*, ma pure gli *eide* vi si riconoscono. Fuori dalla caverna ci sono le singole cose delle quali non si dà possesso sapienziale se non redigendone l'elenco.

C'è da sempre un sottile, insinuante malinteso nella narrazione della parabola – capolavoro di istrionismo e furfanteria sapien-

ziale di Platone – per il quale chi ascolta (o legge), venendogli spontaneo ritenere che le ombre siano sempre e solo ombre di cose e non di astrazioni, è portato a conferire agli *eide* la stessa effettività che attribuisce alle cose.

Non è possibile fare a Platone il torto di ritenere che la cosa gli sfuggisse. Varrebbe la pena rileggere in forma meno devota il mito della caverna.

(75) Nel film *Io sono leggenda*, Will Smith vive in un mondo di manichini proprio perché il cielo e la terra di prima non esistono più. Insistendo abbastanza, nel completo abbandono, anche i manichini possono diventare interlocutori. Abbandonati gli dèi (o dagli dèi), i mortali si condanneranno ad avere a che fare con *manichini sapienziali* – gli universali – perché le cose sono dominio sapienziale degli dèi e, senza gli dèi, anche solo gettarvi uno sguardo è impossibile.

Rimane, nei precordi più remoti dell'anima mortale, una nostalgia radicale delle cose che nessun artificio, nessun manichino sapienziale, potrà mai guarire.

Abbandonando gli dèi, siamo stati abbandonati dalle cose. Questa è l'altra faccia della sapienzialità dei mortali: il dolore rimosso, ma sempre presente sottotraccia, per una perdita.

(76) Del resto, ciò che Parmenide aveva veramente da dire, ciò che aveva da dire circa l'*einai*, si riduceva a pochi, pochissimi versi, compiuti, compatti e definitivi.

(77) Parmenide, dopo aver codificato l'ontologia dell'essere che è e che non può non essere, sembra rivolgere di nuovo lo sguardo alle cose, per quel che si evince dai resti del suo poema – e semmai, a questo proposito sarebbe da chiedersi perché chi poteva, non ha ritenuto di dover consegnare al futuro ciò che Parmenide ne aveva detto delle cose? Perché un torto così a uno della sua statura, ben nota anche a contemporanei e a successori? Cosa poteva aver detto la dea, che non meritasse di essere tramandato? Eccetera.

A Platone non succede una cosa simile. Nemmeno nel *Timeo* quando racconta la genesi delle cose. E quando sembra dire le cose, è perché ne sta dicendo in parabole. Quindi non sta parlando delle cose, ma sta cercando di *effare* l'ineffabilità degli *eide*.

(78) È arduo dire qualcosa del *secondo Parmenide*, quello delle opinioni dei mortali, sulla base della drammatica frammentarietà e povertà della seconda parte del suo *Peri phy-*

seos. Tuttavia, che imponga (DK 28 B 8) di apprendere le opinioni dei mortali non più accompagnate da veridicità e da *nous*, e al tempo stesso le definisca come *ordinamento del mondo in tutto veritiero*, autorizza a credere una frattura irrisolta (e forse irrisolvibile) nel suo discorso.

(79) Ma a questo punto, non è forse suggestivo, e commovente, notare che quella caverna si rivelerà, dopo Platone, sempre più come il labirinto del Minotauro? Labirinto sotterraneo lontano dalle cose, lontano dallo sguardo del dio, spazio che noi stessi abbiamo scavato e continuato a scavare proiettando con fioca luce artificiale ombre di ombre, sempre più a fondo nei cunicoli dove si aggira il Minotauro in cerca di preda?

(80) Che nelle cose sia il cominciamento originario dell'*aphairesis* significa solo che le cose consegnano la loro dicibilità all'universale. Costituito l'universale con funzione vicaria, non è più necessario che le cose entrino nel gioco sapienziale. E pertanto non è più necessario che interferiscano – per avallare o per contraddire – in come si disporrà degli universali, i quali dovranno seguire vie proprie.

(81) Questa tacita premessa segnerà la sapienzialità dei mortali fino a Galileo. La fisica aristotelica – ma anche la metafisica – frangeranno nel constatare quanto sia drammaticamente *discrezionale* l'universalizzare e Galileo registrerà il fallimento della sua supposta spontaneità – e quindi univocità. E cercherà riparo nei numeri e nelle figure, i quali, da Galileo in poi, sostituiranno gli universali nel presidiare l'orizzonte sapienziale dei mortali.

(82) Signore, fuori di ogni dubbio. Ma non scopritore. Che rimane ora e sempre Platone, il quale ha allontanato per primo l'orizzonte sapienziale dal perimetro di Parmenide, aprendo fra l'uno e l'altro quella terra di mezzo su cui da ventitré secoli, più o meno, signoreggia Aristotele.

(83) È estremamente rivelatorio che, all'altro capo della storia sapienziale dei mortali, Immanuel Kant riprenda la prospettiva aristotelica. Ovviamente la ripresa non è negli stessi termini, ma ciò che si conserva è lo *spiritus totalitatis* per categorizzazione, il piano di abbracciare il tutto classificandone opportunamente ogni singolo possibile. Che le categorie siano ontologiche o noetiche o linguistiche, è questione di mezzi, di possibilità e di contesto. Il senso della Totalità che ebbe il romanticismo

allora nascente si radica nella premessa kantiana che tutto l'accessibile è anche abbracciabile – e possedibile, a disposizione. Hegel ne saprà fare l'uso più accorto e indiscriminato.

(84) Per non prendersela sempre con Aristotele, prendiamo la fisica, per esempio la definizione di gravità. Davvero esiste la gravità? A ben vedere, ciò che *esiste* propriamente è la mela che si avvicina al suolo fino a fermarsi. Ciò che esiste è la luna e il sole, che si muovono nel cielo seguendo percorsi che ciclicamente ritornano a essere gli stessi. Che il muoversi di sole e luna nel cielo sia un ruotare di corpi celesti intorno a corpi celesti e che il cadere al suolo abbia origine attrattiva, fu la versione data da Newton di ciò che è. Ma la gravità non è una cosa, come invece sono cosa la mela o la luna. Però, nella ricostruzione della fisica, mela, Terra, Luna e Sole sono stati sostituiti da *masse puntiformi* che deformano lo spazio di modo che ciò che vi si trova è obbligato a muoversi secondo certe calcolabili traiettorie. Quanto sia manipolabile il concetto di massa, spazio, tempo, gravità, è patente dalla molteplicità infinita di algoritmi in cui sono chiamati in causa.

(85) Chi nega l'universale e la sua funzione per evitarne le controindicazioni – da Locke e Hume fino agli estremi seguaci dell'empirismo militante – finisce per conferire a un *individuum* le funzioni che sono assegnate all'*universale*. Una prospettiva forse interessante dal punto di vista delle genesi psicologica – durante l'assenza di Mosè e il silenzio di Jahweh, i figli di Israele si costruirono un vitello d'oro – ma in verità alquanto debole dal punto di vista logico e ontologico.

(86) L'argomento del *secchio di Newton* per dimostrare incontrovertibilmente l'assolutezza dello spazio, cioè che lo spazio è spazio anche se vuoto di corpi.

(87) I sofisti non contano. Il loro orizzonte non era la Totalità, l'*olon*, fosse esso *kosmos* o *chaos*, ma la *polis*.

(88) Senza dettagliare troppo: la Totalità non può che essere *esaustiva*. La *sistematicità* è la misura e la forma dell'*esaustività*. Mentre l'*esaustività* deve essere data per premessa – altrimenti non si avrebbe Totalità – la sistematicità è tutta da costruire. Che la Totalità, in quanto collazione di tutti i tutti, sia sistematizzabile – cioè che per ciascuno di tutti i tutti debba esserci una collocazione quale che sia – non dice nulla sulla

sua possibile sistematizzazione che forse potrebbe anche non essere unica.

(89) Quel *qualsiasi* sembrerebbe il viatico definitivo a garanzia dello sforzo totalizzante di Hegel. E in effetti lo è, perché una Totalità che non includa tutti i possibili possibili, non è veramente Totalità. Tuttavia, le ragioni che legano tutti i tutti in Totalità non possono essere qualsiasi. *Più sono qualsiasi*, meno la Totalità è legata e dunque *meno è sistema*. La percorribilità da qualsiasi punto a qualsiasi punto è il senso del sistema, ma ragioni troppo estenuate, troppo fruste, troppo tirate – ragioni qualsiasi, appunto – pregiudicano la continuità della Totalità. Hegel aprì questa via purché ci fossero ragioni. Ma, percorsa oltre un certo limite, segnò inesorabilmente la fine del percorso sapienziale dell'Occidente cominciato con Talete. La fine della filosofia.

(90) Per la seconda volta, i mortali si trovano a dover fare da sé. All'inizio della loro vicenda sapienziale dovettero fare da sé perché voltarono le spalle al dio. All'inizio della Modernità, dovettero fare ancora più radicalmente da sé, perché la loro corsa solitaria sarebbe finita senza un nuovo salto: la constatazione che ogni via era preclusa richiedeva un coraggio ulteriore. Non fu sufficiente rinunciare al dio, fummo costretti a diventare dio noi stessi.

(91) Per combinazione secondo una regola. La definizione di *quercus pyrenaica* procede per *Dominio, Regno, Sottoregno, Superdivisione, Divisione, Classe, Sottoclasse, Ordine, Famiglia, Sottofamiglia* e *Genere*, mentre quella di *tettigonia viridissima* procede per *Dominio, Regno, Sottoregno, Superphylum, Phylum, Subphylum, Superclasse, Classe, Sottoclasse, Coorte, Subcoorte, Superordine, Sezione, Ordine, Sottordine, Superfamiglia, Famiglia, Sottofamiglia, Tribù* e *Genere* – sequenza di universali sempre più (o meno, dipende dal senso di percorrenza) universali, la cui combinazione delimita progressivamente un ambito. Là, in quell'ambito, da qualche parte, c'è la cosa che si è voluta definire.

(92) L'esegesi heideggeriana dell'*aletheia* si fonda su alcuni sottaciuti presupposti: primo: *un che da disvelare*; secondo: *un che disvelantesi*; terzo: *un che disvelantesi spontaneamente*; quarto: *un che disvelantesi spontaneamente solo che noi rimuoviamo i nostri ostacoli al suo disvelarsi*.

(93) Parliamo ancora di metafisica, in quanto percorso che muove dal perimetro di Parmenide fino all'orizzonte degli universali primi.

(94) Non nel senso che gli universali siano logorabili del divenire degli *individua*, ma nel senso che il disegno di catturare e fissare il divenire è perennemente a rischio di doversi reinventare. Cioè perennemente instabile. Cioè, a suo modo, diveniente esso stesso.

(95) E tuttavia il perimetro di Parmenide, la sua compatta ontologia dell'*einai*, non ne vengono pregiudicati. La forma sapienziale che sta nascendo con la Modernità non saprà cosa farsene e non la vedrà funzionale al proprio dinamismo, ma non riesce a smontarla. A tal punto che l'unico tentativo metafisico vero, l'unico disegno completo che viene dato della Totalità prima di Hegel è una declinazione originale (per quanto non certo ineccepibile per compattezza ed efficacia argomentativa) dello sfero parmenideo, dell'*einai* pieno e perfetto, cioè l'*Ethica* spinoziana.

(96) Come quella del dio, del resto, per quel tanto che il dio si esprimeva in parole. Il che mostra forse più che ogni altra cosa, quanto la sapienzialità dei mortali derivi da quella degli dèi e quanto pesi questo legame nei primordi della storia sapienziale dei mortali.

(97) Il terzo *praticantato sapienziale* sarebbe quello del *trattato*, a vari gradi di sistematicità e ampiezza. Aristotele segnerà irrevocabilmente la strada. Per certi versi vi rientrerebbe anche l'*essai* inaugurato da Montaigne. Nonostante l'*essai* abbia una sua completezza, si tratta della completezza del cameo, a modo suo, sistematico ed esaustivo, ma sempre cameo.

(98) Più corretto forse sarebbe affermare che l'*olon* della sofistica era la *polis*.

(99) Che il dio, nonostante la sua superiorità ontologica e sapienziale non sospettasse fin dove si sarebbe potuta spingere, nel suo uso sapienziale, quella parola che egli usava solo occasionalmente e solo per ragioni di necessità, sembra indubitabile. Non che gli dèi non la usassero, ma non è testimoniato che sia la parola al centro della loro sapienzialità. Gli dèi *sapevano*, ma solo di quando in quando *dicevano* quel che sapevano.

E per conseguenza, in un mondo costruito sulla parola – il mondo come *logischer Aufbau* – come può sopravvivere un dio?

(100) È merito innegabile della sofistica aver portato la sapienzialità in piazza. Nessuno prima di loro l'aveva fatto. Forse perché Platone fu discepolo di Socrate, lo *spirito dell'agorà* passò spontaneamente nell'Accademia – che è una piazza più selezionata. E successivamente nel Liceo. Non solo Aristotele è autore di dialoghi – verosimilmente di ispirazione platonica – ma le sue opere maggiori specchiano più o meno chiaramente l'incessante dibattito che doveva animare l'istituzione.

(101) Ecco la ragione per cui ogni filosofo – dopo Socrate – prende le mosse dal suo maestro o mentore o ispiratore, per andare poi da tutt'altra parte. Non intende costruire una sapienza diversa rispetto a quella che ha trovato, ma dire meglio o senza errori o anche solo integrare ciò che è stato prima di lui. In effetti è solo la storia della filosofia che, al di là di ogni dubbio, mostra *sapienze diverse* e non l'evoluzione di *una medesima sapienza*. Ciò tuttavia che unifica le sapienze – tutte le sapienze possibili – è una medesima *forma sapienziale*, una medesima *sapienzialità*, sorta dall'aver voltato le spalle alla sapienzialità degli dèi segnandone la fine.

(102) Carnevale, ovviamente, dal punto di vista del dio. Che non può non vedere come una sarabanda l'avvicinarsi delle sapienze, l'avvicinarsi di sapienze ognuna delle quali recita la sua parte sul teatro dell'attimo, per poi lasciare il posto a quella che verrà. Che dovrà venire, perché prima o poi verrà.

(103) “Essere quello che sono è nulla: devo esserlo con sicurezza”. (*Macbeth*, Atto III, Scena I)

(104) C'è qualcosa di furfantesco (e di inquietante) nella pianificata assenza di scrupoli di Platone verso il maestro: disinnescando il potenziale sofistico di Socrate, Platone lo riduce (o lo beatifica) a custode di ciò che così implacabilmente, da sofista, aveva (o avrebbe) combattuto.

(105) A rigori, se la Totalità è la *totalità delle cose*, non può essere *cosa* essa stessa. Dunque, ciò che definisce la cosa non può applicarsi alla Totalità delle cose. Wittgenstein dice che il mondo è la totalità dei fatti, ma non dice che il mondo è un fatto – per esempio, il *fatto totale*.

D'altra parte, la Totalità – *finita o infinita* che sia – deve comunque essere *definita* – per esempio, come l'insieme di tutti i possibili essenti – altrimenti non sarebbe nemmeno Totalità.

La delimitazione, in questo secondo senso, indica non tanto separabilità quanto dicibilità. Tutto ciò che può essere detto deve essere in qualche forma o in qualche misura definito. E viceversa, solo quello che è definibile è anche dicibile.

Che, per altro verso, l'infinito non escluda affatto perimetrazioni, è attestato, per esempio, dai numeri transfiniti di Cantor – addirittura una perimetrazione *per mera separazione*.

Anche invocare infiniti di grado ulteriore – fino all'infinito – non abolisce il perimetro ma ne sancisce l'illimitata possibilità di spostamento. Non fosse così, l'infinito non sarebbe maneggiabile, cioè dicibile, e quindi, alla fine, irrilevante. E irrilevante per il dire significa inesistente.

Resta che *dire è sempre un definire* e un definire senza anche un separare, alla fine si risolve in un non dire. Il discorso potrebbe continuare a oltranza. Basterà dire che troppe volte nella nostra storia sapienziale, soprattutto in forma clandestina e irriflessa, si è alluso a un perimetro con un dentro e con un fuori anche a proposito della Totalità, un perimetro che separerebbe l'essere dal non essere, come se davvero *ci fosse un non essere fuori dall'essere*. Questo scivolamento, comprensibile ma insostenibile, non merita qui altro commento.

(106) Che l'algoritmo sia relazione, si è già detto. Si aggiungerà qui che potrebbe in effetti inquietare un po' l'estenderlo a ogni definizione, perché è sempre in agguato il rischio di introdurre rigidità insostenibili e incompatibili nel dire questo o quello. Ma a ben vedere, si tratta di incompatibilità con l'uso della parola *secundum analogiam*, perché l'algoritmo chiama in causa forzatamente un uso della parola *secundum univocitatem*, con tutte le rigidità connesse. Il dire *per analogiam* spinge inesorabilmente alla *distinctio* e dove la *distinctio* abbia spinto la sapienzialità dei mortali, si è visto: alla Modernità che ha algoritmizzato sempre di più la propria forma sapienziale nel senso di una sempre maggiore univocità – i *Principia Mathematica* di Newton sulle macerie della *Fisica* di Aristotele.

(107) Inoltre, l'ipotesi di un *algoritmo onniinclusivo* è già di per sé un azzardo, dato che non è affatto scontato che un algoritmo onniinclusivo sia ancora algoritmo – onniinclusività contro algoritmicità.

(108) Perché solo dopo che Parmenide avrà tracciato il perimetro ristrettissimo dell'*einai* e precipitato le cose oltre

l'orizzonte sapienziale, sarà possibile – anzi necessario – progettare le architetture sapienziali, quindi la metafisica, per unire i due estremi.

(109) In fondo il problematicissimo compromesso fra Totalità e Algoritmo, come ogni compromesso, è già da sé aggiustamento, *artificium*. Inoltre, risulta dal combinato di due *artificia* e per di più dai due *artificia* che sono anche il limite estremo delle possibilità dell'*artefattibile*. Insomma, quanto di più distante sia immaginabile dalle cose.

(110) Chiamare in causa una terzietà per risolvere aporie delle possibili relazioni fra due termini, significa semplicemente *trasferire* le aporie dagli estremi al medio. Non *risolverle*.

(111) E forse anche Fichte.

(112) L'essenza è ciò che è dichiarato dalla *definizione* e la definizione è la riconduzione della cosa *ad universale*. La premessa necessaria allo sguardo totale è il procedere *per universalia*. Destituita di ogni valore l'essenza, è destituito ogni valore alla definizione e per conseguenza all'universale.

(113) Il sogno di Laplace è una *fisica dell'istante zero* che possa divinare il passaggio dal nulla all'essere saltando le tediose dispute sul divenire su cui si è irreversibilmente sfibrata la metafisica nella sua età aurea. Estremo ed esatto opposto dell'assunto indeterministico, è l'ennesima dimostrazione di come, spingendo qualcosa fino alle sue ultime conseguenze, si giunga invariabilmente alla sua negazione.

(114) Il principio di indeterminazione sancisce l'impossibilità di avere l'informazione contemporanea di posizione e velocità di una particella. L'interdetto varrà sicuramente per noi, ma è dubbio che debba valere anche per Dio, che, ad avviso di Laplace, dovrebbe essere l'unico soggetto capace di una simile collazione.

(115) Possiamo escludere, giusto per dare un'indicazione, che l'attrazione solare o lunare o l'assenza della *radiazione di fondo* non influiscano significativamente sui risultati sperimentali degli acceleratori di particelle?

(116) Computare è calcolare e il calcolo procede per automatismi. Non tutti gli automatismi sono calcoli, ma tutti i calcoli sono automatismi.

(117) In proposito basterà ricordare su che base si fondano l'interconnettività anzi l'iperconnettività globali, anche di chi combatte strenuamente visioni meccanicistiche. E che dire di fronte allo smisurato dominio delle *equazioni non lineari*, con cui perfino *l'indeterminabile* ha trovato forme di computabilità – cioè di determinabilità?

(118) Memorabile e particolarmente esplicativo il *test della Kobayashi Maru* superato inaspettatamente dal Capitano James T. Kirk dell'astronave *Enterprise*.

(119) Di solito era il discepolo a mettere a punto le conseguenze della lezione del maestro, accorgendosi solo troppo tardi di quanto fossero devastanti per le premesse. Non che ciò fermasse il discepolo. Anzi. La schiera dei discepoli che hanno detto la loro sulle macerie di ciò che avevano detto i maestri da cui avevano imparato, è infinita.

(120) O forse una Totalità *sul* misurabile, nel senso che la Totalità è Totalità includente ogni misurabile.

(121) Un'equazione cerca le proprie soluzioni, non le proprie *non-soluzioni*.

(122) Si è sempre saputo che Dio ha operato *omnia in mensura et numero et pondere* (*Sap.* XI,21). Tuttavia, da Agostino fino alla tarda Scolastica, non ci si pose mai nemmeno il problema di quale disegno seguisse Dio nel disporre le cose come le ha disposte. Perché *Dio non opera secondo un disegno*, ma *ciò che dio opera diventa disegno*. È come, in ambito etico, la definizione del bene: Dio agisce il bene perché è bene, oppure il bene è bene perché è agito da Dio?

(123) In verità, vi abbiamo rinunciato perché, fin dall'inizio, abbiamo stabilito che le cose, le singolarità, non sono sapienzialmente rilevanti per noi mortali, non ci aiutano a trovare una possibilità sapienziale alternativa: le cose, le singolarità sono legate alla sapienzialità divina. Solo il dio può averne sapienza. Non noi.

Indice

Prologo. <i>La follia sapienziale</i>	pag. 5
Libro Primo. <i>Fascinazione del Tutto:</i> la rivoluzione ontica	pag. 27
♦ <i>Olologia</i>	pag. 33
♦ <i>Ipologia</i> di Socrate	pag. 135
♦ <i>Infinita vanità del Tutto</i>	pag. 150
Note al Libro Primo	pag. 185

Collana *SENTIERI NELLA FORESTA*

1. *Critica della Ragion Fisica*. Il dibattito sulla razionalità delle teorie scientifiche e sulla storia della scienza

2. *Theomimesis*. Libro primo. Ologenesi ovvero La fascinazione del Tutto. La Rivoluzione Ontica

La filosofia è diventata argomento da festival,
da terza pagina, da salotto colto.
Si continua a ignorare che prima di tutto
è maledizione. La nostra maledizione di occidentali.
Che è *hybris* ed empietà.
Che è desiderare di essere Dio senza esserlo.

